Digitized by Google

Digitized by Google

Real-Encyklopädie

für

protestantische Theologie und Kirche.

In Verbindung

mit vielen protestantischen Theologen und Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. Herzog,
ordentlichem Professor der Theologie in Erlangen.

Zwanzigster Band

oder zweiter Supplement-Band.

Locarno bis Schuppius.

Gotha.
Verlag von Rudolf Besser.
1866.

Digitized by Google

Digitized by Google

Locarno, die evangelische Gemeinde in, und ihre Uebersiedelung nach **Zürich** gehört zu den ansprechendsten Erscheinungen in der Reformationsgeschichte Italiens. Wie vielfältig der Boden dieses Landes für das Aufkeimen der Reformation geeignet war, ist im Art. „Italien, Reformation in“ (Bd. VII. S. 99 ff.) gezeigt worden, aber auch wie entschieden Italien die Reformation abwies. Die unter bündnerischer Hoheit stehenden Thäler am Südabhange der Alpen, Chiavenna, Veltlin, Bormio waren erwünschte Zufluchtsstätten für die aus Italien vertriebenen Anhänger des Evangeliums, deren Geistesfunken mannichfach das Feuer evangelischen Glaubens und Lebens in diesen Gegenden entzündeten (vgl. ebendas. S. 109 und den Art. „Schweiz, Reformation in der, Bd. XIV. S. 112).

Eine besondere Beachtung verdient aber die Bildung wie die Ausdauer der evangelischen Gemeinde in Locarno, welche kräftig gedieh, bis auch für sie die Zeit kam, da Italien sie von sich stieß. Zur Belohnung ihrer Heldenthaten in Oberitalien hatten nämlich die eidgenössischen Orte im J. 1512 den größten Theil des jetzigen Kantons Tessin erhalten; sie verwalteten diese Landschaften durch vier Vögte, welche je zu zwei Jahren wechselten; jährlich erschienen Gesandte aller regierenden Kantone zur Rechnungsabnahme und zur Erledigung schwererer Fälle; die wichtigsten blieben dem Entscheide der Tagsatzung vorbehalten. Schon zu Zwingli's Zeiten treffen wir in Locarno Spuren von evangelischer Lebensregung; ein Brief voll Sehnsucht nach dem Evangelium und den Schriften der Reformatoren gelangte im März 1531 nach Zürich von Seiten dreier Mönche des Karmeliterklosters. Durch den zürcherischen Landvogt Werdmüller, der ihren Wünschen entgegenkam und durch Wohlthätigkeit wie durch die vom Evangelium geforderte Unbestechlichkeit die Locarner erfreute, suchte Zürich der evangelischen Gesinnung in diesen Gegenden Achtung zu erwerben. Doch mit Zwingli's Tode im Jahre 1531 schwand so manche Hoffnung. Indeß erhielt sich das Verlangen nach dem Evangelium und breitete sich über eine ziemliche Zahl von evangelisch Gesinnten aus; für diese ließ um's Jahr 1544 der reformirte Landvogt Bäldi (aus Glarus) von Zürich her eine bedeutende Anzahl von Bibeln kommen, sowie auf Verlangen des frommen Franziskaners Benedetto die in Italien besonders geschätzten Schriften von Bullinger und Erasmus. Um dieselbe Zeit fanden sich immer zahlreicher Vertriebene aus Italien ein, wie der niederländische Edelmann Castiglione, der Franziskaner Guardian Girolamo Mariano; dieß veranlaßte die evangelischen Locarner, mit wohlwollenden Zürichern, wie Bullinger und Pellican, öfter brieflich zu verkehren und etliche Jünglinge zur Ausbildung nach Zürich zu senden. Namentlich finden wir den Priester Giovanni Beccaria, Locarno's Schullehrer, welcher die Seele der im Stillen wachsenden evangelischen Gemeinde war, in solchem Briefwechsel. An ihn, den muthigen Zeugen der evangelischen Wahrheit, schlossen sich talentvolle Jünglinge an, sowie gereifte Männer und Frauen auch aus den angesehensten adeligen Familien, zu denen die Duni, Orelli, Muralto gehörten. Gern wollte er bei der Theuerung von 1548 auch die christliche Liebe als Frucht des Glaubens seinen Mitbürgern fühlbar machen. Bereits war die Zahl der Evangelischen auf nahe an zweihundert angestiegen, so daß er es wagte, ihnen an den Festen in einer benachbarten Kirche zu predigen. Doch dieser entscheidende Schritt rief nun auch einen stärkeren Widerstand von Seiten der Gegner hervor. Noch im Sommer

Digitized by Google

desſelben Jahres wurde er des Landes verwieſen, Andere mit Strafen bedroht, jene Verweiſung zwar wieder aufgehoben, ſchon im folgenden Jahre aber zur Vertheidigung des Glaubens ein Predigermönch nach Locarno berufen, deſſen Predigten Jedermann bei ſchwerer Strafe anhören mußte, ſodann eine Disputation veranſtaltet, in Folge deren über Beccaria, obgleich er ſich treffend verantwortete, ein Verhaftsbefehl erging, deſſen Vollziehung nur durch die Aufregung des Volkes verzögert wurde. Er entwich und begab ſich zunächſt nach Zürich zu Bullinger, an welchem er einen treuen Berather und Beſchützer fand, der von nun an die Sache der Locarner nie mehr aus dem Auge ließ. Bullinger trug in ſeinem Namen am 21. Auguſt 1549 dem züricheriſchen Rathe die angelegentliche Bitte vor, daß den Evangeliſchen in Locarno, gleich anderen Unterthanen der Eidgenoſſen, geſtattet werden möchte, eine Gemeinde zu bilden und einen Prediger des göttlichen Wortes zu haben. Von Bullinger empfohlen, trug Beccaria auch in Bern, Schaffhauſen und Baſel ſeine Sache vor, doch erfolgte noch kein Entſcheid. Inzwiſchen ſchrieben die evangeliſchen Locarner nach Zürich: „Noch ſind wir nicht entmuthigt, ſondern freudig bereit, hundertfachen Tod für unſeren Heiland zu leiden, lieber als ihn zu verläugnen.“ Nur bitten ſie um Schutz; werde freie Religionsübung geſtattet, ſo werde bald, hofft der gelehrte Duno, Doktor der Medicin, die ganze Bürgerſchaft evangeliſch werden; wo nicht, ſo werde ihnen nichts übrig bleiben, als der Heimath Lebewohl zu ſagen.

Immer ſchärfere Maßnahmen erfolgten von Seiten der katholiſchen Kantone, die auf der Tagſatzung die Mehrheit der Stimmen hatten. Im Oktober 1550 wußten ſie ſich eine im Namen des locarniſchen Rathes und Volkes ausgeſtellte ſchriftliche Zuſicherung zu verſchaffen, beim alten Glauben zu beharren. Von den Evangeliſchen forderte man die Beichte, den Beſuch der Meſſe, die Ablieferung der „verbotenen Bücher“, und verwies einige Männer und Frauen. Um ſo dringender wandten ſie ſich an die evangeliſchen Eidgenoſſen, doch mit der edelmüthigen Erklärung, daß es ihrethalben ja nicht zum Bürgerkriege kommen dürfe. Sie ſandten zugleich ihr unzweideutiges Glaubensbekenntniß. Kühn traten im Oktober 1554 bei einem abermaligen Verbote gegen alle Neuerungen in Glaubensſachen ihrer mehr als dreißig achtbare Männer, ältere und jüngere, Edelleute und drei Doktoren an der Spitze, vor den Landvogt mit der Erklärung, ſo gern ſie der Obrigkeit unterthänig ſeyen, könnten ſie dieſem Verbote nicht folgen; über Zweihundert ſeyen bereit, das Bekenntniß ihres Glaubens einzureichen.

Auf den im Jahre 1531 nach der unglücklichen Schlacht bei Kappel geſchloſſenen Landsfrieden geſtützt, der beſtimmt feſtſetzte, daß wer in den Unterthanenlanden den alten Glauben behalten habe, ihn nicht verlaſſen dürfe, forderten die katholiſchen Kantone auf den Tagſatzungen immer heftiger von den Geſandten der reformirten Kantone, daß man dieſe widerſtrebenden Locarner züchtige. Baſel und Schaffhauſen willigten endlich ein, Bern behielt ſich vor, an der Vollziehung gewaltſamer Maßregeln keinen Theil zu nehmen. Nur Zürich wollte gar nicht nachgeben, ſeine Zünfte und Gemeinden erklärten ihre völlige Zuſtimmung zu der Weigerung ihrer Regierung, bereit, Gut und Blut dafür einzuſetzen. Bullinger war der Haupturheber dieſer einmüthigen Feſtigkeit, freilich unter viel ſchwerer Sorge und Mühſal. Der päbſtliche Legat Riverta aber wandte Alles an, um die Eidgenoſſen dahin zu bringen, daß die Ketzerei auf italieniſchem Boden nicht länger geduldet werde. Der feine Abt von St. Laurent gab ſich als Geſandter Frankreichs große Mühe um Bullinger und durch ihn Zürich nachgiebiger zu ſtimmen; doch umſonſt. Feierlich erklärte Zürichs Abgeordneter am 3. Dez. 1554 den in Baden verſammelten Tagherren: es könne Zürich nicht gebühren, die, ſo „unſers“ Glaubens ſind, davon abzumahnen oder dafür ſtrafen zu helfen. Tiefes Schweigen folgte. Zürich zog ſich von allen weiteren Schritten zurück. Die Tagſatzung aber faßte einen Beſchluß, der die Vernichtung des Evangeliums in Locarno und ſomit die Vertreibung der treuen Bekenner deſſelben in ſich ſchloß. Calvin und Farel, die am Schickſale der Locarner innigen Antheil nahmen, von denen der erſtere ruhmvolles Zeugniß für ſie ab-

Digitized by Google

legte (in seinem Briefe an die Gemeinde zu Poitiers, 20. Febr. 1555, lettres françaises, herausgegeben von Bonnet, Bd. II. S. 24), sprachen Bullingern ihre Hochachtung aus für Zürich's feste Beharrlichkeit.

Schon im Januar 1555 ritten die Gesandten der sieben katholischen Kantone nach Locarno und beschieden die Unterthanen vor sich. In langem Zuge erschienen die Evangelischen, voran die Männer, dann paarweise die Frauen sammt ihren Kleinen, an die 120 Erwachsene nebst 80 Kindern. Sie legten ihr Bekenntniß vor. Der Legat des Pabstes suchte umsonst sie abwendig zu machen. Ungeachtet aller Lockungen und Schreckmittel, schwerer Bußen und Verhaftbefehle, ungeachtet Nicolao Greco, der die Maria geschmäht haben sollte, aber dessen nie überführt worden war, hingerichtet wurde, blieb der größte Theil standhaft. In der rauhen Jahreszeit genöthigt, ihre Heimath zu verlassen, zogen 93 Evangelische am 3. März 1555 hinweg; ihnen folgten bald noch Etliche. Die Kinder ihnen wegzunehmen, wie der Legat im Namen päbstlicher Heiligkeit verlangte, zu dieser Unmenschlichkeit entschlossen sich die Eidgenossen nicht. Zu Roveredo im Thale von Misox fanden sie einstweilen einen Aufenthalt; gern wären sie auf Bündens Gebiet unter ihren Sprachgenossen in der Nähe, etwa in Chiavenna geblieben, allein gerade darin arbeitete ihnen der Legat auf's Nachdrücklichste und mit Erfolg entgegen. Daher regte sich bei ihnen der Wunsch, in Zürich einstweilen sich niederlassen zu dürfen, um beisammen bleiben und einen italienischen Prediger haben zu können. Zürich entsprach ihnen willig, obschon überfüllt mit Flüchtigen, namentlich Engländern. Ueber das schneebedeckte Hochgebirge langte am 12. Mai die Hauptschaar an, 112 Seelen stark; zudem trafen Einige vorher, Andere nach ihnen ein. Mit brüderlicher Liebe nahm man sie auf, wiewohl ihr Fortkommen für Bullinger sowohl als für die Staatsmänner viel Mühe und Sorge mit sich brachte, bis die Fremdlinge sich den Sitten des Landes anbequemt und geeignete Erwerbszweige gefunden hatten. Von Bern, Lausanne, Neuenburg, Biel und Basel liefen Steuern für sie ein. An Pietro Martyre Vermigli hatten sie, so lange er die theologische Professur in Zürich bekleidete, bis zu seinem Tode (1556 bis 1562) ein ausgezeichnetes Glied ihres Vorstandes (s. den Artikel „Vermigli"). Der berühmte Ochino, der im Jahre 1555 eben als Flüchtling aus England zurückgekommen war, wurde ihr erster Prediger und erfuhr viele Freundschaft, bis er durch seine 30 Dialogi, die er in Basel mit Umgehung des zürcherischen Gesetzes betreffend die Presse 1563 herausgab, besonders durch seine Aeußerungen zu Gunsten der Polygamie zu Bullinger's tiefem Schmerze sich verfehlte und sich Ausweisung aus dem Gebiete Zürich's zuzog (s. die Artikel „Ochino" und „Antitrinitarier"). Auch der Kaufmann Besozzo gab auf der Messe zu Zurzach im Jahre 1564 durch lästerliche Reden über Glaubenssachen Aergerniß, weßhalb er nach genauer Untersuchung ebenfalls des Landes verwiesen wurde. Von den Uebrigen, die sich dem lauteren evangelischen Glauben treu und „ehrbar" hielten, wirkten Giovanni Muralto und Taddeo Duno als Aerzte; jener erhielt deshalb, nachdem er in der großen Pest von 1564 Treffliches geleistet, das Bürgerrecht. Duno übersetzte italienische Schriften von Ochino und Vergerio in's Lateinische. Auch Lelio Sozzini, dessen Abirrungen erst nach seinem Tode an das Licht kamen, hielt sich zur Gemeinde; überdieß die spanische Gräfin Isabella Manrica, die einst neben Ochino und Vermigli in Neapel des Valdez Schülerin gewesen. Beccaria dagegen kehrte, im J. 1559 nach Misox berufen, dorthin zurück, woselbst er unter Bündens Hoheit als evangelischer Prediger wirkte, obwohl vielfach angefochten und in großer Dürftigkeit; im Jahre 1561 vertrieben, ertheilte er in Chiavenna Unterricht, bis er 1570 nach Misox zurückkehren durfte; auf's Neue verjagt, war er eine Zeit lang Pfarrer zu Bondo im Bergell; er starb 1580.

Die Meisten der in Zürich ansässigen Locarner zeigten sich als Kaufleute thätig und verpflanzten besonders die Seidefabrikation in ihre neue Heimath. Während sie sich in den ersten Jahrzehnten bei ihren Handelsreisen in's Mailändische vielfach gehemmt oder bedroht fanden, gestalteten sich ihre Verhältnisse allmählich günstiger. Die

Digitized by Google

Beſchränkungen aber, die ihnen in Zürich längere Zeit hinſichtlich ihrer Gewerbe und des Bürgerrechtes entgegentraten, veranlaßten etliche der Unternehmendſten, nach Baſel überzuſiedeln. In Zürich hörte mit Ochino's Vergehen und Entfernung die italieniſche Predigt auf, um ſo eher, da die Flüchtlinge mit der Landesſprache nachgerade vertrauter wurden. Der Verband der italieniſchen Gemeinde dauerte noch in der Weiſe gemeinſamer Unterſtützung dürftiger Stammgenoſſen eine Zeit lang fort, ungefähr bis zum Tode Taddeo Duno's, der als 90jähriger Greis im Jahre 1613 verſchied, einſt der Leiter, jetzt der letzte jener Glaubensmänner. Auf Jahrhunderte hinaus ſollte der Segen der Ahnen die Nachkommen beglücken; in unſeren Tagen konnten die blühenden Familien von Orelli und von Muralto in Zürich ſammt dem berniſchen Zweige der letzteren nach Verlauf dreier Jahrhunderte, während deren manche bedeutende Männer aus ihrem Schooße hervorgingen, dankbar der hochherzigen Ueberſiedelung ihrer Vorväter gedenken.

Vergl. F. Meyer, die evangel. Gemeinde in Locarno. 2 Bde. 1836. — C. Peſtalozzi, Bullinger. 1858. S. 359—369 u. 637. — Dem Buche: Aloyſius von Orelli, ein biographiſcher Verſuch von S. v. O. v. B. (Salomon von Orelli von Baldingen), Zürich 1797, von dem ſich Sal. Heß in ſeiner Lebensgeſchichte Bullinger's Bd. 2., 1829, und H. Lang, in „Relig. Charaktere“ Bd. 1., 1862, leiten ließen, kommt hiſtoriſche Treue nicht zu. Carl Peſtalozzi.

Lohn. Der Begriff des Lohnes liegt in der Sphäre des Rechts. Von Lohn kann nur die Rede ſeyn, wo ſich Perſonen gegenüberſtehen, die an ſich frei und einander nicht verhaftet ſind. Auf Grund dieſes Verhältniſſes iſt Lohn der Erſatz, mit welchem Einer der Contrahenten eine ihm von dem Anderen erwieſene Leiſtung in entſprechender Weiſe aufwägt. Die Leiſtung iſt keine nothwendige noch pflichtmäßige, ſondern eine frei übernommene; daher begründet ſie einerſeits den Anſpruch auf Lohn, die Rechtsforderung auf eine äquivalente Entſchädigung, und macht andererſeits die Ertheilung des Lohnes zu einer ſittlichen Nothwendigkeit, zu einer unerläßlichen Pflicht der Gerechtigkeit. Die Schrift ſelbſt erkennt dieſe Sätze an, indem ſie erklärt, daß der Arbeiter ſeines Lohnes werth ſey, Luk. 10, 7. 1 Tim. 5, 18., und Wehe ruft über den, welcher ſeinem Nächſten den ſchuldigen Lohn nicht gibt, Jer. 22, 13. Dann aber ſcheint in dem Verhältniß zwiſchen Gott und Menſchen von Lohn überhaupt nicht die Rede ſeyn zu können. Wohl iſt nicht nur Gott, ſondern auch der Menſch Perſon, aber von Natur kann ja hier nicht ein die beiden Seiten gleichſtellendes Rechtsverhältniß ſtattfinden, indem der Menſch ſchon an ſich mit ſeinem ganzen Seyn Gott verhaftet iſt. Denn da er Leib und Seele und alle Güter und Kräfte des Lebens nicht nur einmalig von Gott empfangen hat, ſondern auch im Beſitz dieſer Lebensbedingungen jeden Augenblick nur von Gott erhalten wird, ſo iſt er von Rechts wegen nicht ſein eigen, ſondern des Herrn, und es gilt alſo der alte Grundſatz, daß man mit fremdem Gut nicht eigenes Gut, nicht Lohn erwerben kann. Was der Menſch an Gott leiſtet, dazu iſt er nach ſeiner creatürlichen und religiös-ſittlichen Abhängigkeit von Gott unbedingt verpflichtet; er iſt alſo nicht berechtigt, von Gott einen Lohn für ſeine Leiſtung zu beanſpruchen, noch iſt Gott ſchuldig, ihm einen Lohn dafür zu geben. Beides kann um ſo weniger der Fall ſeyn, als der Menſch ſich thatſächlich im Stande der Sünde befindet. Denn ſo iſt er ja von Natur ein τέκνον ὀργῆς, Eph. 2, 3., und kann von der Gerechtigkeit Gottes nicht Lohn, ſondern nur Strafe erwarten, Röm. 1, 18.; und da die Sünde nicht bloß atomiſtiſch in ihm vorhanden iſt, ſondern ſein ganzes Weſen durchdrungen hat, ſo daß jede ſeiner Selbſtäußerungen von ihr inficirt iſt, ſo iſt er auch nicht im Stande, aus ſich ſelbſt eine vor Gott lohnenswürdige Leiſtung zu thun. Wenn demnach nicht bloß das Alte Teſtament (1 Moſ. 15. 5 Moſ. 11, 26 ff. 28. 30. Jer. 11. Pſ. 19, 12.), ſondern ganz beſonders das Neue Teſtament, und hier nicht bloß die Apoſtel (1 Kor. 3, 14. Eph. 6, 8. Gal. 6, 7—9. 2 Kor. 9, 6. Hebr. 6, 10. Offb. 22, 11. 12.), ſondern vornehmlich der Herr ſelbſt (Matth. 5, 12. 10, 41 f. 20, 1—16. 25, 14—30. Luk. 19, 11—27. Joh. 5, 29. 14, 21. 23.), auch in dem

Digitized by Google

Verhältniß zwiſchen Gott und Menſchen von Lohn redet, ſo mußte die theologiſche Wiſſenſchaft ſich um ſo mehr veranlaßt fühlen, dieſem Begriffe eine gründliche Betrachtung zuzuwenden und ihn mit dem Ganzen des chriſtlichen Lehrſyſtems in harmoniſchen Einklang zu bringen. Nun hat zwar die römiſche Kirche die vom Lohn handelnden Stellen der Schrift mit beſonderer Vorliebe angewendet, aber, wie ſich ergeben wird, großentheils mit Unrecht, da ſie von ihrem Standpunkte aus gar nicht im Stande war, dieſe Stellen aus dem Ganzen der Schriftwahrheit richtig zu verſtehen. Die evangeliſche Kirche aber iſt, wie man nicht läugnen kann, bisher nur mit einer gewiſſen Scheu an dieſe Stellen herangetreten und hat mehr in apologetiſchem Intereſſe die römiſche und rationaliſtiſche Mißdeutung derſelben zu widerlegen, als ihren poſitiven Gehalt wiſſenſchaftlich und praktiſch geltend zu machen verſucht. Die Schwierigkeiten, welche er gerade der evangeliſchen Wiſſenſchaft darbietet, ſind allerdings nicht gering, denn er ſcheint ebenſowohl den oberſten Grundſatz der Ethik, daß alles ſittliche Handeln nur um des Guten ſelbſt, nicht um eines fremden Zweckes willen geſchehen müſſe, als auch das eigentliche Lebensprincip der evangeliſchen Kirche, die Wahrheit, daß der Menſch nicht durch ſein Verdienſt, ſondern allein aus Gnaden, und nicht durch die Werke, ſondern allein durch den Glauben ſelig werde, zu gefährden. Beide Schwierigkeiten laſſen ſich allerdings nicht genügend beſeitigen, wenn man die betreffenden Schriftſtellen nur in ihrer Vereinzelung und nur abwehrend berückſichtigt; ſie löſen ſich erſt bei jener eingehenden Prüfung, welche auf Grund der Geſammtwahrheit der Schrift in dem Einzelnen eben nur Momente erkennt, die, wenn ſie als ſolche feſtgehalten werden, auch nur Einſeitigkeiten ergeben, wenn ſie aber richtig unter ſich verbunden werden, den vollen Begriff in ſeiner Wahrheit hervortreten laſſen. Iſt aber dieſer einmal richtig erkannt, ſo kann er als ein integrirendes Glied der evangeliſchen Geſammtwahrheit dieſer weder nach ihrer ethiſchen noch nach ihrer dogmatiſchen Seite feindlich nahe treten, muß ihr vielmehr, wenn er nur mit aufrichtigem Ernſte unverkürzt anerkannt wird, zur inneren Befeſtigung und Erweiterung und damit zur Erhöhung ihrer lebendig machenden Kraft dienen.

Vor Allem iſt zu bedenken, ob nicht auf evangeliſchem Standpunkte das Verhältniß Gottes zu den Menſchen ſich ſo geſtaltet hat, daß der Lohnbegriff ſeine volle Anwendung finden kann. Das iſt in der That der Fall. Hier iſt der Gegenſatz zwiſchen Gott und den Menſchen aufgehoben; in Jeſu Chriſto, dem Gottes- und Menſchenſohne, iſt die Schuld der Welt objektiv geſühnt und alle Gerechtigkeit erfüllt; in ihm, dem Geliebten, Eph. 1, 6., iſt die Menſchheit ein Objekt der Gnade Gottes, ein Gegenſtand ſeines Wohlgefallens. Auf Grund dieſer objektiven Verſöhnung kann nun einerſeits Gott ſich zum Menſchen herablaſſen, andererſeits der Menſch ſich wieder zu Gott hinwenden, und alſo ein Bundesverhältniß zwiſchen beiden ſich herſtellen. Gott bietet aus Gnaden in Chriſto der Welt das Himmelreich mit allen ſeinen Gütern an, ſo daß wer, ſein altes Selbſt verläugnend, Matth. 16, 23. 24., ſich völlig in die Gemeinſchaft Chriſti hingibt, auch wirklich das Reich Gottes hat. Sofern alſo um der Heiligkeit Gottes willen der Gnadenrathſchluß nur in Chriſto gilt, Eph. 3, 11, 12. Apgeſch. 4, 24., iſt dem Menſchen, damit er für ſich zum Beſitz des Heiles komme, eine Leiſtung als Bedingung auferlegt, das Seyn und Bleiben in Chriſto; jener Rathſchluß hat ſchon in ſich ſelbſt das entſprechende Verhalten des Menſchen zur Bedingung ſeiner Realiſirung, er ſchließt von vornherein das freiwillige Eingehen des Menſchen als ein weſentliches Moment in ſich; allen Menſchen wird das Heil angeboten, aber auf des Menſchen ſelbſteigenes Wollen kommt es dann an, ob er es für ſich gewinnt, Matth. 23, 37. Sofern aber in Chriſto der Gnadenrathſchluß objektiv ſchon vollbracht iſt, ſo fällt auch Jedem, der nun in Chriſto iſt, d. h. jene ſubjektive Bedingung erfüllt hat, das Reich Gottes unzweifelhaft zu; ſo gewiß in Chriſto Leben und Seligkeit iſt, ſo gewiß hat auch Jeder, der Chriſto angehört, Leben und Seligkeit zu erwarten. Wir haben alſo nun jenes Rechtsverhältniß, ohne welches von Lohn über-

Digitized by Google

haupt nicht die Rede seyn kann. Denn indem Gott einen Bund mit den Menschen eingeht, läßt er sich aus freier Gnade in ein solches Verhältniß zu ihnen herab, daß der Mensch als altera pars von ihm selbst anerkannt wird und also in freier Selbstständigkeit und persönlicher Gleichberechtigung ihm gegenübersteht. Je mehr es uns Ernst ist, jene göttliche Herablassung nicht als eine fingirte, sondern als eine durchaus wahre und wirkliche anzusehen, desto mehr müssen wir auch anerkennen, daß Gott damit den Menschen gleichsam aus seiner Hörigkeit entlassen und es in seinen freien Willen gestellt hat, ob er ihm dienen oder nicht dienen, das Heil annehmen oder nicht annehmen will. Da aber dieses Bundesverhältniß kein ursprüngliches, noch durch menschliches Verdienst errungenes, sondern allein durch Gottes Gnade und Erbarmen gesetztes ist, so ist auch das darin begründete Rechtsverhältniß immer nur ein auf Gnade basirtes, fällt aber auch in sich selbst zusammen, sobald die dem Menschen gestellten Bedingungen nicht vorhanden sind. Damit haben wir nun aber auch das Lohnverhältniß als ein wirklich zu Recht bestehendes, denn wir haben eine Leistung von Seiten des Menschen und eine Lohnverheißung von Seiten Gottes.

Nur auf dieser Grundlage ist die Lehre vom Lohn zu verstehen; und zwar ist zuerst die Leistung, dann der Lohn und schließlich das Verhältniß beider genauer zu prüfen.

Kann das Lohnverhältniß erst dann eintreten, wenn der Mensch nicht mehr unter dem Zorne, sondern in der Gnadenordnung Gottes steht, so versteht es sich von selbst, daß die Rechtfertigung und Wiedergeburt nie unter den Gesichtspunkt des Lohnes fallen können, da die erstere den Menschen erst aus der Schuldhaft der Sünde entläßt und in die Gnade Gottes aufnimmt, die andere aber ihn von der Knechtschaft der Sünde befreit und zu der Gott wohlgefälligen Leistung befähigt. Beide sind ausschließlich Gnadenakte. Nicht um einer menschlichen Leistung willen, sondern um des Verdienstes Christi willen, also „geschenksweise“ spricht Gott den Menschen gerecht, Röm. 3, 24 ff. Eph. 1, 6 ff. Gal. 3, 13., und nicht aus dem Menschen selbst, sondern von Gott kommt das πνεῦμα, welches die Erneuerung schafft, Eph. 2, 4—6. Kol. 2, 13. Die erstere insbesondere, als ein göttlicher actus forensis, verlangt von Seiten des Menschen nur das Verhalten der Receptivität, den Glauben, und da die Lossprechung von der Sündenschuld zugleich die Aufnahme in das Kindesverhältniß und damit weiter die Zusage des himmlischen Erbtheiles mit sich bringt, oder umgekehrt ohne die Justifikation die Schuld und also auch die Verdammniß auf dem Menschen liegen bleibt, so sagt die Schrift mit Recht, daß der Glaube das ewige Leben schon hat, Joh. 5, 24. 6, 40. 47., oder daß der Gläubige schon in das himmlische Wesen versetzt ist, Eph. 2, 6.; und zwar erscheint unter diesem Gesichtspunkte das ewige Leben nur als Gabe Gottes (χάρισμα), welche nur aus Gnaden geschenkt und nur durch den Glauben empfangen wird. Röm. 6, 22. Eph. 2, 8. 9.

Aber zwischen die Rechtfertigung und Wiedergeburt einerseits und die Seligkeit andererseits tritt nun auch das gnadenordnungsmäßige Verhalten des Menschen als diejenige Leistung, an deren Erfüllung Gott den Vollbesitz der Seligkeit gebunden hat. Das Miethen zur Arbeit im Weinberge Gottes ist die Berufung; aber nicht alle Berufene sind auch Auserwählte, Matth. 20, 16., sondern nur die, welche Fleiß thun, ihren Beruf und ihre Erwählung festzumachen, 2 Petr. 1, 10. Jeder soll empfangen, πρὸς ἃ ἔπραξεν, 2 Kor. 5, 10.; Jedem soll vergolten werden κατὰ τὴν πρᾶξιν αὐτοῦ Matth. 16, 27., oder κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ, Röm. 2, 6. Auf das Schärfste wird die Nothwendigkeit der Leistung und ihr ganz bestimmtes Verhältniß zum Lohn ausgesprochen in dem Wort ἕκαστος τὸν ἴδιον μισθὸν λήψεται κατὰ τὸν ἴδιον κόπον, 1 Kor. 3, 8. Weil wir aus Gnaden principiell geheiligt sind, sollen wir nun auch durch das uns geschenkte πνεῦμα aktuell heilig werden; weil wir aus Gnaden in das himmlische Wesen versetzt sind, soll nun auch unser Wandel im Himmel seyn, Röm. 6, 4. Denn die erlösende Liebe Gottes hat die Heiligkeit wesentlich in sich und kann darum Nie-

Digitized by Google

manden beſeligen, ohne ihn zugleich zu heiligen, ſonſt wäre ja auch die Gnadenwahl nichts Anderes als fataliſtiſche Prädeſtination. Die großen Verheißungen, die wir haben, 2 Kor. 6, 16 ff., verlangen Heiligung in der Furcht Gottes, 7, 1. Das ewige Leben iſt wohl dem Glauben ſchon gegeben, aber noch nicht in ſeiner Vollendung, ſondern als ein Keim, welcher ſich zur Vollendung entwickeln ſoll. Was dem Glauben aus Gnaden geſchenkt iſt, ſoll das Leben ſich zu perſönlichem Beſitz aſſimiliren; durch den Glauben an das Licht ſollen wir des Lichtes Kinder werden, Joh. 12, 36. Das ewige Leben iſt nicht bloß phyſiſcher Natur, ſondern ein ſittlicher Proceß, der mit innerer Nothwendigkeit ſeine Vollendung fordert. Wie die Sünde in ſich ſelbſt ein Proceß des Todes iſt, ſo iſt das in der Wiedergeburt geſchenkte πνεῦμα in ſich ſelbſt das Leben, Röm. 8, 6. Wenn alſo die Schrift die Heiligung als den von Gott beabſichtigten Zweck der Erlöſung hinſtellt, Röm. 6, 4. 8, 3 f. Eph. 1, 4. Kol. 1, 22. Eph. 2, 10. Tit. 2, 24., ſo läßt ſie eo ipso die ſchließliche Vollendung dieſer durch jene bedingt ſeyn. Negativ wird das beſtätigt dadurch, daß ohne Heiligung Niemand den Herrn ſchauen ſoll, Matth. 5, 8. Hebr. 12, 14., daß die ſich nicht heiligen wollen, einſt verſtoßen werden ſollen, Röm. 2, 8 f. 1 Kor. 6, 9 f. Gal. 6, 8. 5, 21 u. ſ. w., und poſitiv dadurch, daß nur denen, die geheiligt werden, das Erbe zugeſprochen, Apg. 26, 18. Joh. 8, 31 f., nur den Kämpfern und Ueberwindern die Krone des Lebens in Ausſicht geſtellt wird, 1 Kor. 9, 24 ff. 2 Tim. 4, 7 f. Jak. 1, 12. Offb. 2, 7. 10. 11. 17. 3, 21.

Im Allgemeinen iſt demnach die Leiſtung, welcher Lohn verheißen iſt, die Heiligung, wie ſich das ſchon darin ausſpricht, daß der Herr geben wird einem Jeden nach ſeinen Werken, Matth. 16, 27. 2 Kor. 5, 10. Röm. 2, 6., oder daß der Menſch das, was er ſäet, ernten wird, Gal. 6, 7. Es verſteht ſich aber aus dem Bisherigen auch von ſelbſt, daß die Werke nicht in ihrer Vereinzelung und Aeußerlichkeit Lohn von Gott empfangen werden, Matth. 6, 1. 2. 5. 16. 17, 22 f., ſondern nur inſofern, als durch ſie in der Kraft der empfangenen Gnade die Gemeinſchaft mit Chriſto bewährt und befeſtigt wird. Nicht die Liebeswerke an ſich, ſondern die, welche in den Armen Chriſto zu Liebe gethan werden, Matth. 25, 31 ff. 6, 1. 19, 21. Mark. 10, 21. Luk. 14, 14. 1 Tim. 6, 19., ſollen Lohn finden; was aber Chriſto zu Liebe geſchieht, ſoll nicht unbelohnt bleiben, und wenn es vor Menſchenaugen noch ſo gering wäre, Matth. 11, 42. Mark. 9, 41. Nicht das Leiden überhaupt, 1 Petr. 2, 20. 4, 15., ſondern das Leiden um Chriſti willen, Matth. 5, 10 ff. 10, 39. Luk. 6, 22 f. 18, 29 f. Jak. 1, 12. 1 Petr. 4, 14., das Leiden eines Chriſten (als ſolchen), 1 Petr. 4. 16. Joh. 15, 19., alſo das Leiden um der Gerechtigkeit willen, 1 Petr. 2, 20. 3, 14. Matth. 5, 20., wird Lohn empfangen. Es iſt im Grunde nur ein Werk, welches Lohn empfängt, das Bleiben in Chriſto, Joh. 15, 2 ff. Denn gibt es kein Heil außer in Chriſto, Apgeſch. 4, 12., und hat die Gnade Gottes den Menſchen in die Gemeinſchaft mit Chriſto verſetzt, ſo hängt das Heil nun allein noch an dem Bleiben in Chriſto, Apgeſch. 11, 23. 13, 43. 14, 22. Das Bleiben in Chriſto wird aber daran erkannt, daß man ſeine Gebote hält, 1 Joh. 3, 24. Joh. 14, 15. 21. 15, 10. 14. 16. 27., ihm allein lebt, 2 Kor. 5, 15. Gal. 2, 20., Alles, was man thut, in ſeinem Namen, Kol. 3, 17. Hebr. 6, 10., und als ſein Knecht, Eph. 6, 6—8., thut, ihm dient, Kol. 3, 23 f., ſeiner würdig wandelt, Kol. 1, 10., ihn bekennt, Matth. 10, 32. Luk. 12, 8. Röm. 10, 9., und ſo den Glauben haltend und den guten Kampf kämpfend, 2 Tim. 4, 7. 1 Tim. 6, 12. 1 Kor. 9, 25., als ein guter Streiter Chriſti, 2 Tim. 2, 3., καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ, Röm. 2, 7., ausharret bis an's Ende, Matth. 10, 22. 24, 13. Dabei kommt es nicht darauf an, wie viel oder wie lange Jemand im Dienſte des Herrn gearbeitet, Matth. 20, 1 ff., ſondern allein auf die Treue, mit welcher er gearbeitet hat, Luk. 12, 42 ff. Matth. 24, 45 ff. 25, 14 ff., ſo daß ſchließlich die Treue im Gebrauch der geſchenkten Gnadenkräfte die einzige Leiſtung iſt, an welche der Lohn ge-

bunden iſt, 1 Kor. 4, 2. Luk. 19, 11 ff., denn nach dieſer Treue geſtaltet ſich das perſönliche Grundverhältniß zur Gnade Gottes in Chriſto und ſo zum Heile ſelbſt.

Was iſt nun aber der *Lohn*? Wenn die Gottſeligkeit die Verheißung dieſes und des zukünftigen Lebens hat, 1 Tim. 4, 8., wenn für chriſtliche Mildthätigkeit auch zeitlicher Segen, 2 Kor. 9, 7 ff. Matth. 6, 2—6., für die Hingabe alles Irdiſchen um Chriſti willen hundertfältiger Erſatz, Matth. 19, 27 ff., verheißen wird: ſo iſt damit der Lohn allerdings auch als ein dieſſeitiger, irdiſcher angegeben; aber der Zuſammenhang der Stellen beweiſt, daß der Lohn, auch wenn er ſchon im irdiſchen Leben eintritt, doch nie außerhalb, ſondern nur innerhalb des Reiches Gottes zu denken, nur als ein „Zufallen" zu dieſem zu denken iſt, Matth. 6, 33. Die eigentliche Austheilung des Lohnes findet erſt Statt am großen Feierabend der Welt, Matth. 20, 8., wenn der Herr kommen wird und ſein Lohn mit ihm, Offb. 22, 12., alſo am Tage der Paroufie Chriſti, Matth. 16, 27. 25, 31 ff., am Tage des Gerichts, Röm. 2, 5. 2 Tim. 4, 8., bei der Auferſtehung, Luk. 14, 14. Offb. 20, 12 f. Schon darin liegt, daß der eigentliche Lohn in das ewige Leben fällt. Es wird aber auch beſtimmt geſagt, daß wer um Chriſti willen verfolgt wird, Wohlthätigkeit übt, die Feinde liebt, ſeinen Lohn *im Himmel* finden ſoll, Matth. 5, 12. Luk. 6, 23. 18, 29 f. Matth. 6, 1. 19, 21. Luk. 14, 14. 6, 35. Wenn ferner die Chriſten ermahnt werden: ſchaffet, daß ihr ſelig werdet, Phil. 2, 12., vgl. Kol. 3, 1 ff. Röm. 2, 7., trachtet am erſten nach dem Reiche Gottes, Matth. 6, 33., und wenn geſagt wird, daß nur die, welche dem Himmelreich Gewalt thun (unter Kampf und Mühe danach ringen), es an ſich reißen, Matth. 11, 12.: ſo wird damit als das Ziel und alſo auch als der ſchließliche Lohn der chriſtlichen Leiſtung die Seligkeit im Reiche Gottes hingeſtellt. Der Lohn beſteht *nicht in beſonderen, willkürlichen Auszeichnungen, ſondern in der Erlangung* deſſen, worauf alles chriſtliche Streben gerichtet iſt, *in der Theilnahme am Reiche Gottes*. Das liegt ganz beſtimmt darin, daß die *ζωὴ αἰώνιος* als *καρπός* oder als *τέλος* des chriſtlichen Strebens hingeſtellt wird, Röm. 6, 21 f. Ausdrücklich endlich gibt Kol. 3, 24. die *κληρονομία* als die *ἀνταπόδοσις* des rechten chriſtlichen Verhaltens an, und Röm. 2, 6 f. Matth. 19, 29. 25, 46. vergl. 1 Tim. 6, 19. nennen die *ζωὴ αἰώνιος* oder Matth. 25, 34. das *κληρονομεῖν τὴν βασιλείαν* als den Lohn der chriſtlichen Leiſtung. Es kann alſo für den, welcher das Schriftwort nimmt, wie es daſteht, nicht zweifelhaft ſeyn, daß der Lohn die Theilnahme am ewigen Leben, eine gewiſſe Stellung im Reiche Gottes iſt.

Dagegen iſt nun freilich ſchon oft das Bedenken erhoben worden, daß dann die Seligkeit nicht mehr eine Gnadengabe Gottes, ſondern ein ſelbſterworbenes Verdienſt des Menſchen ſey. Halten wir aber an der Grundlage feſt, auf welcher, wie wir oben ſahen, überhaupt erſt das Lohnverhältniß eintreten kann, ſo iſt dieſem Bedenken ſchon von vorn herein die Wurzel abgeſchnitten. Näher können wir erſt unten darauf eingehen. Hier bemerken wir nur, daß die Kirche in ihren Bekenntniſſen die Werke des Menſchen nur inſofern von dem Gewinnen der Seligkeit ausgeſchloſſen wiſſen will, als jene die effektive Urſache dieſer ſeyn ſollen. Darin thut ſie, wie wir erkannten, vollkommen Recht. Jenes Bedenken ſelbſt aber beruht auf einer unbewußten Identificirung der Rechtfertigung und Seligkeit, die weder logiſch noch ſchriftgemäß iſt. Die erſtere iſt der Gnadenakt Gottes, durch welchen der Menſch dem Verderben entnommen und die Theilnahme an den Gütern des Himmelreichs um Chriſti willen zugeſagt erhält; die letztere aber iſt das *τέλος*, das Endziel der durch jene ermöglichten Entwickelung. Ein menſchliches Verdienſt kann alſo die Seligkeit ſchon darum nicht ſeyn, weil das Lohnverhältniß erſt dann beginnen konnte, wenn Gott durch die Rechtfertigung und Wiedergeburt die chriſtliche Leiſtung ermöglicht hat; deſſen ungeachtet aber iſt ſie ein Lohn, inſofern nämlich, als ſie nur dem zufällt, welcher in der in der Rechtfertigung empfangenen Gnade beharrt und die ihm dort geſchenkten Gnadenkräfte treu gebraucht.

In dieſer Weiſe hat auch, wie Kalchreuter bewieſen hat (das Verhältniß von Wiedergeburt u. ſ. w. zur Seligkeit einerſeits und zur Rechtfertigung andererſeits, Jahrbb. für deutſche Theol. 1859. S. 576 ff.), die Schrift Rechtfertigung und Seligkeit wohl unterſchieden. Daß die Werke des Menſchen für den Zuſtand im ewigen Leben mitwirkend ſind, hat darum die Kirche ſelbſt anerkannt, indem ſie ihnen nicht bloß in dieſem, ſondern auch im zukünftigen Leben gewiſſen Lohn zuertheilt. Apol. ed. Tittmann p. 91: Bona opera meritoria sunt non remissionis peccatorum, gratiae aut justificationis (haec enim tantum fide consequimur), sed aliorum praemiorum corporalium et spiritualium in hac vita et post hanc vitam. Näher hat ſie dieß dahin beſtimmt, daß zwar „das Seligkeitsbewußtſeyn für Alle das nämliche“ ſey (Schneckenburger, vergl. Darſtellung des lutheriſchen und reformirten Lehrbegr. Bd. I. S. 102), aber doch der Grad der Herrlichkeit ein verſchiedener werde durch die verſchiedene Lebensgerechtigkeit. Apol. pag. 124: Opera, quia placent Deo propter fidem, merentur alia praemia corporalia et spiritualia. Erunt enim discrimina gloriae sanctorum. Aehnlich erklärten die Dogmatiker, daß das Weſen der Seligkeit für Alle daſſelbe und nur gewiſſe accessoria verſchieden, und auch dieſe Verſchiedenheit nicht durch menſchliche Werke, ſondern durch die freieſte Dispenſation Gottes bedingt ſey (Schmid, die Dogm. der evang.-luther. Kirche, S. 526 der 2. Aufl.). Allein die Unterſcheidung zwiſchen Weſen und Accidenzien der Seligkeit oder zwiſchen Seligkeits- und Herrlichkeitsgraden iſt ſchon darum nicht haltbar, weil die Herrlichkeitsgrade durch ihren nothwendigen Reflex im Bewußtſeyn der Seligen ganz von ſelbſt auch zu Seligkeitsgraden werden. Ob aber wirklich im Stande der Seligkeit ein Unterſchied zu ſtatuiren und ob dieſer durch die menſchlichen Werke (dieſe im oben angegebenen Sinne genommen) mitbedingt ſey, d. h. ob der höhere oder geringere Grad der Seligkeit der entſprechende Lohn der menſchlichen Leiſtung ſey, das bedarf noch einer näheren Unterſuchung.

Daß die Schrift eine Verſchiedenheit der Vollendeten lehrt, iſt kein Zweifel. Der Herr redet von Kleinſten und Großen, von Kleineren und Größeren im Himmelreich, Matth. 5, 19. 11, 11. 18. 4., von Gerechtenlohn und Prophetenlohn, 10, 41., und verheißt zumal den Apoſteln eine bevorzugte Stellung, Matth. 19, 28 f. Luk. 22, 30. Offb. 21, 14. Dieſe Verſchiedenheit kann begründet ſeyn entweder nur durch die freie Dispenſation Gottes, oder nur durch das Verhalten der Menſchen, oder durch beides zugleich. Es iſt das Letzte der Fall. Bei Matth. 25, 14 ff. erhalten die Knechte als die Gabe, womit Jeder wuchern ſoll, fünf, zwei und einen Centner, ein Jeglicher *κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν*. Nach der Verſchiedenheit der, gemäß der individuellen Anlage zugemeſſenen, Gaben iſt der Erwerb verſchieden, und nach der Verſchiedenheit des Erwerbes auch der Lohn. Hiernach iſt alſo die urſprüngliche Eigenart des Individuums und die dadurch bedingte Verſchiedenheit der Begabung ein verſchiedenes Maaß der Empfänglichkeit für die jenſeitigen Gnadengüter. Wie die Eine Sonne in verſchiedenen Kryſtallen ſich verſchieden ſpiegelt oder an verſchiedenartigen Blumen verſchiedenen Farbenglanz erzeugt, ſo wird die Herrlichkeit Gottes in den mannichfaltig gearteten Individualitäten auch in unendlicher Mannichfaltigkeit widerſtrahlen. Außerdem iſt Arbeit und Frucht durch die providentielle Führung, durch das gottgeſchenkte Maaß des Glaubens, Röm. 12, 3., und durch die beſonderen Gnadengaben, Röm. 12, 6. Eph. 4, 7. 1 Kor. 12, 4—6., bedingt. Alles dieß liegt völlig außerhalb des menſchlichen Verdienſtes, nur in der freien Dispenſation Gottes; aber dennoch findet auch hier noch der Begriff des Lohnes ſeine Anwendung, indem die große Gabe auch eine große Verantwortung hat, Luk. 12, 47., und die treue Benutzung deſto reicheren Lohn, Luk. 19, 24., die untreue Anwendung aber völlige Verwerfung nach ſich zieht, V. 26.

Nicht minder jedoch lehrt die Schrift, daß der Grad der Seligkeit auch durch das menſchliche Verhalten bedingt iſt. In dem Gleichniß Matth. 25, 14 ff. ſind die Gaben verſchieden und dem entſprechend auch die Leiſtung; während aber der erſte und zweite

Knecht für ihre Leiſtung Lohn empfangen, und zwar einen überſchwänglichen, wird dem dritten Knecht, der mit ſeinem Centner nichts gewonnen hat und alſo ein πονηρὸς καὶ ὀκνηρὸς δοῦλος iſt, Alles genommen. Wenn hier auch nicht die Angemeſſenheit des Lohnes zur Arbeit ausgeſagt wird, ſo zeigt ſich doch jedenfalls ſchon, daß die Arbeit Lohn gewinnt (und zwar τὴν χαρὰν τοῦ κυρίου), ohne Arbeit aber kein Lohn erfolgt. So Jemand auch kämpfet, wird er doch nicht gekrönet, er kämpfe denn recht, 2 Tim. 2, 5. Das Gleichniß Luk. 19, 12 ff. aber zeigt ganz deutlich, wie dann, wenn bei gleichmäßiger Gnadengabe (je ein Pfund) die Leiſtung verſchieden iſt, genau in demſelben Verhältniß auch der Lohn verſchieden wird. So bringt eben ein ganz beſtimmtes Verhalten Gerechtenlohn oder Prophetenlohn, Matth. 10. 41.; Demuth, welche doch eine beſtimmte Selbſtgeſtaltung des chriſtlichen Weſens iſt, gewinnt die höchſte Stelle im Himmelreich, 20, 26.; ja, der Herr ſtellt das allgemeine Geſetz auf: mit welcherlei Maaß ihr meſſet, wird euch wieder gemeſſen werden, Matth. 7, 2. Luk. 6, 38. vgl. Matth. 5, 3 ff., und Paulus ſchreibt eben ſo deutlich: wer kärglich ſäet, wird auch kärglich ernten, 2 Kor. 9, 6. Gal. 6, 7 ff. Wenn endlich die Schrift übereinſtimmend lehrt, daß nicht nur die Menſchen überhaupt, ſondern gerade auch die Gläubigen, alſo die durch den Glauben Gerechtfertigten, nach den Werken gerichtet werden ſollen, Matth. 25, 34 ff. 2 Kor. 5, 10. Röm. 14, 12 ff. 1 Kor. 4, 5. Hebr. 9, 27. 1 Joh. 4, 17., ſo kann dieß nur dann Zweck und Sinn haben, wenn die Werke der Gläubigen für den Stand der Seligkeit von gewiſſer Entſcheidung ſind, wenn der verſchiedenen Arbeit verſchiedener Lohn entſpricht. Wenn dieß ſchon in dem üblichen Terminus κατὰ τὰ ἔργα liegt, ſo wird es überdieß ſo klar als nur möglich in dem ſchon angeführten Worte ausgeſprochen: ἕκαστος τὸν ἴδιον μισθὸν λήψεται κατὰ τὸν ἴδιον κόπον, 1 Kor. 3, 8. Daher ſoll jedes Werk durch das Feuer des Gerichts geprüft werden, ob es Lohn empfangen kann oder nicht, und wenn auch die Werke, ſobald ſie nur auf dem rechten Grunde gethan ſind, das ewige Leben ſelbſt nicht gefährden ſollten, ſo wird doch ihr höherer oder geringerer Werth eine Steigerung oder Schädigung an der Seligkeit mit ſich bringen, 1 Kor. 3, 11 ff. An den Werken offenbart ſich das Maaß der Treue, und nach dem Maaß der Treue beſtimmt ſich das des Lohnes. Denn nur die, welche καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ nach den himmliſchen Gütern trachten, werden das ewige Leben gewinnen, Röm. 2, 7. Hebr. 10, 36.

Wir müſſen alſo Beides als feſtſtehend betrachten, ſowohl daß die Seligkeit verſchieden iſt, als auch, daß ſie theils durch die freie Beſtimmung Gottes, theils aber auch durch das dieſſeitige Verhalten des Menſchen verſchieden ſeyn wird. Die Grundſubſtanz des ewigen Lebens wird allerdings bei allen Seligen dieſelbe ſeyn, ſie werden alle, von der Macht der Sünde, des Todes und des Teufels erlöſt, bei dem Herrn ſeyn alle Zeit und ihn ſehen wie er iſt: aber innerhalb dieſer Einheit kann eine unendliche Verſchiedenheit ſtattfinden theils durch die „größere oder geringere Unmittelbarkeit“ und Intenſität des Schauens, theils durch die Art und den Umfang des jenſeitigen Wirkungskreiſes, wie denn ſchon die Mannichfaltigkeit der dieſſeitigen Lebensordnungen und die durch die Schrift angedeutete Verſchiedenheit der Engelkreiſe auch für die Seligen eine unendlich reichgegliederte Mannichfaltigkeit erwarten läßt. Das Himmelreich als das Reich der Vollendung wird gerade der vollkommenſte Organismus ſeyn.

In Betreff des gegenſeitigen Verhältniſſes von Leiſtung und Lohn iſt die erſte Frage: Iſt es für Gott eine Schuldigkeit, eine Pflicht der Gerechtigkeit, jenen Lohn zu geben? oder, was daſſelbe iſt, hat der Menſch ein Recht den Lohn zu fordern? Wenn die Schrift überhaupt von Lohn ſpricht, ſo wird ſie auch dieſe Frage mit Ja beantworten. Sie thut das wirklich. Die Berufung geſchieht immer unter der Verheißung des Lohnes; wir ſind dazu berufen, daß wir den Segen empfangen, 1 Petr. 3, 9.; die Berufenen ſollen die Verheißung des ewigen Erbes empfangen, Hebr. 9, 15. (vgl. Eph. 1, 18. 4, 4. 1 Theſſ. 2, 12. 1 Petr. 5, 10. Offb. 19, 9. 2 Theſſ. 2, 14.

1 Kor. 1, 9.). Hat alſo der Menſch die Berufung angenommen und „feſt gemacht", ſo muß ihm auch die Verheißung zu Theil werden, d. h. Gott iſt ſchuldig, den Lohn zu geben. Er hat durch Berufung auf ſich ſelbſt die Erfüllung der Verheißung ſich zu einer ſittlichen Nothwendigkeit gemacht, Hebr. 6, 16 ff.; hat ſeine Gnade Lohn verheißen, ſo verlangt ſeine Treue (die Rückſicht auf das eigene Selbſt), den Lohn zu geben, Hebr. 10, 23. 1 Kor. 1, 9. 2 Tim. 2, 13. Ja, nachdem er aus freier Herablaſſung den Menſchen in ein Bundesverhältniß mit ſich erhoben und ſich ſelbſt an die von ihm geſetzte Gnadenordnung gebunden hat, ſo iſt es ein Akt der Gerechtigkeit, Matth. 20, 2. 8. 13., Jeden zu behandeln nach dem, wie er die dargebotene Gnade ſich zu eigen gemacht hat, und Jeden das Ziel ſeines Strebens, die Frucht ſeiner Entwickelung finden zu laſſen, Röm. 6, 21. 22. vgl. Jeſ. 40, 10. Hebr. 11, 6. *Ὁ κόπος οὐκ ἔστι κενὸς ἐν κυρίῳ*, 1 Kor. 15, 58., denn Gott iſt nicht ungerecht, daß er vergeſſe des Werkes und der Arbeit der Liebe, Hebr. 6, 10. So hat Gott wirklich die Pflicht, den Lohn zu geben, aber nicht unmittelbar an ſich, ſondern mittelbar nach ſeiner freien Verheißung, nicht weil er unſer Schuldner wäre, ſondern weil er um Chriſti willen ſeine Gnade zugeſagt hat, non ex debitis, ſondern ex gratia; und der Menſch hat ein Recht, auf den Lohn Anſpruch zu machen, aber auch nicht durch ſich ſelbſt, ſondern durch Gottes Gnade; es iſt nicht ein natürliches oder urſprüngliches Recht, ſondern ein ihm durch die Verheißung zugeſprochenes und frei geſchenktes. Daher iſt auch die Gerechtigkeit, nach welcher Gott den Lohn zu geben ſchuldig iſt, nicht die geſetzliche, ſondern die evangeliſche, die Treue der Gnade, 1 Theſſ. 5, 24. 1 Joh. 1, 9. Non ex debito justitiae divinae propter rationem meriti, sed ex gratuita dignatione paternae erga filios, quos gratis propter filium adoptavit, clementiae. Chemnitz, Examen, ed. Frankf. 1596. p. 188, a.

Die andere Frage iſt: iſt der Lohn durch die Leiſtung wirklich verdient? Feſt ſteht, daß der Lohn kein Verdienſt in pelagianiſchem Sinne iſt. Die Seligkeit iſt ein *χάρισμα* Gottes, Röm. 6, 23.; aus Gnaden werden wir ſelig, Eph. 2, 8. 9.; das ewige Leben ſchaffen wir uns nicht, der Herr gibt es, Joh. 17, 2., ſo daß alles Rühmen, alles pelagianiſche Selbſtverdienen ausgeſchloſſen iſt, 1 Kor. 1, 29. Eph. 2, 9. Luk. 17, 7—10. 2 Tim. 1, 9. Abgeſehen davon, daß auch die Werke des Wiedergeborenen unvollkommen bleiben, alſo vor Gott kein perſönliches Verdienſt begründen können, war ja erſtlich das ganze Grundverhältniß, auf welchem der Menſch überhaupt erſt nach dem Reiche Gottes trachten und des Lohnes gewärtig ſeyn kann, ganz ohne ſein Zuthun durch das objektive Erlöſungswerk Gottes begründet. Nicht durch menſchliche Leiſtung, ſondern allein durch das Verdienſt Chriſti iſt das Bundesverhältniß ermöglicht, in welches Gott zu den Menſchen getreten iſt, ſo daß ſchon die Berufung nur aus der Erlöſungsthat Chriſti fließt, insbeſondere aber der Lohn verheißen und gegeben wird nur intuitu meriti Christi. Des Menſchen Anſpruch auf Lohn beruht alſo im letzten Grunde nicht auf eigenem Verdienſte, ſondern auf dem Verdienſte des Menſchenſohnes, und iſt nicht ein ſelbſterworbener, ſondern ein aus Gnaden auf ihn übertragener. Wenn die Schrift die Erhöhung Chriſti als einen gerechten Lohn für ihn ſelbſt darſtellt, Phil. 2, 5—11. Joh. 10, 17., ſo liegt darin zugleich, daß auch die, welche in der Gemeinſchaft Chriſti beharren bis an's Ende, mit ihm ſeines Lohnes theilhaftig werden, Joh. 15, 10. 17, 21. 24. Röm. 6, 8. 2 Tim. 2, 11 ff. Kol. 3, 4 u. ſ. w. (Da der Gnadenrathſchluß Gottes ein ewiger iſt, 2. Tim. 1, 9., ſo hatte auch ſchon das Alte Teſtament die Verſöhnung in Chriſto zur Vorausſetzung, 1 Petr. 1, 19 f. Offb. 13, 8.; daher enthält auch ſchon das Alte Teſtament den Begriff des Lohnes, aber, wie wir nun erkennen, nicht als einen geſetzlichen, ſondern als einen evangeliſchen, denn erſt im Neuen Teſtamente konnte auch darin die volle Enthüllung und Erfüllung eintreten.) Ferner war der Einzelne auch nur durch die Gnadenthat Gottes in jenes Verhältniß aufgenommen und nur durch die fortlaufenden Gnadenwirkungen zu der Leiſtung, welcher der Lohn verheißen iſt, befähigt worden. Denn erſt

auf Grund der Rechtfertigung und Wiedergeburt, die doch beide objektiv durch den gottgewirkten Glauben bedingt sind, kann es zur Heiligung kommen. Nicht mit ihren selbsteigenen Kräften und Gütern, sondern mit den ihnen anvertrauten Gaben des Herrn arbeiten jene Knechte, Matth. 25, 14. 15.; nicht von uns selbst sind wir tüchtig, Etwas zu thun, was des Lohnes werth wäre, 2 Kor. 3, 5. 1 Kor. 4, 7. Kol. 1, 12. Joh. 15, 5., sondern Gott hat uns Alles, was zum Leben und zur Gottseligkeit dient, geschenkt, 2 Petr. 1, 3. 4., er wirkt das Wollen und Vollbringen, durch welches wir unsere Seligkeit schaffen sollen, Phil. 2, 13. vgl. 12. — So gilt es aus doppeltem Grunde, daß der Lohn zugerechnet wird nicht *κατὰ ὀφείλημα*, sondern *κατὰ χάριν*, Röm. 4, 4.

Wenn aber der Lohn nicht das eigentliche Verdienst der Leistung ist, so kann er auch nicht in streng juridischem Sinne als das Aequivalent der Leistung angesehen werden. Er ist ja nicht durch diese als solche erworben, sondern ihr nur gemäß der Verheißung gegeben. Auch greift das inhaltliche Wesen des Lohnes unendlich weit über die Leistung des Menschen hinaus, es ist ein überschwänglicher Lohn. Denn die Christen sollen empfangen: ein *μέτρον καλὸν, πεπιεσμένον καὶ σεσαλευμένον καὶ ὑπερεκχυνόμενον*, Luk. 6, 38. (vgl. 18, 30. Matth. 19, 20. 25, 21. 23.), einen *θησαυρὸν ἀνέκλειπτον ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, Luk. 12, 33., *τὴν περισσείαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης*, Röm. 5, 17., *τὸν ὑπερβάλλοντα πλοῦτον τῆς χάριτος θεοῦ*, Eph. 2, 7., vgl. Röm. 8, 18. 2 Kor. 4, 17.; wie denn auch die Parabel Matth. 20, 1 ff. die Unverhältnißmäßigkeit des Lohnes zur Leistung zeigen soll. Eine solche findet Statt, weil der Inbegriff des Lohnes das Reich Gottes mit allen seinen Gütern, dieses aber von ewigem und absolutem Werthe ist und also mit keiner zeitlichen und unvollkommenen Leistung des Menschen in Verhältniß steht.

Dennoch wäre der Lohnbegriff völlig aufgehoben, wenn der Lohn nicht in gewissem Sinne durch die Leistung verdient und ein irgendwie entsprechendes Aequivalent derselben wäre. Es besteht zunächst „in dem Reiche der Gnade eine Verhältnißmäßigkeit zwischen den Mittheilungen Gottes und der Empfänglichkeit des Menschen“ (Neander, Kathol. u. Prot., herausgegeben von Meßner, S. 158). Die Leistung des Menschen steht zum Lohne in dem Verhältniß, daß jene die subjektive Bedingung zur Empfangnahme dieses ist, denn sie ist die persönliche Aneignung und lebendige Entfaltung der das volle Heil darbietenden und vermittelnden Gnadengabe. Wenn das Heil in Christo beschlossen ist, so kann es kein Heil geben außer für den, der in Christo bleibt und sich mehr und mehr der erlösenden Wirksamkeit desselben erschließt. Je mehr das Herz für die Gnade sich aufthut, desto mehr Gnade kann es aufnehmen, mit der Empfänglichkeit wächst der Hunger und die Gabe, Luk. 8, 18. vgl. 16, 19 ff., weßhalb auch gerade das Verzichten auf alles Selbstverdienen, die Demuth, die kindlich offene Receptivität und rückhaltlose Hingabe die höchste Stelle im Himmelreich gewinnt, Mark. 9, 35. Nur die reinen Herzen werden Gott schauen, Matth. 5, 8., weil nur in einem reinen Spiegel das Gotteslicht widerstrahlen kann; und wenn Leben und Seligkeit nur in der Gemeinschaft Gottes zu haben ist, so kann dies höchste Gut Niemand gewinnen, als wer zu wenigstens relativer Wesensähnlichkeit mit Gott kommt, Matth. 5, 48. 45. vgl. 44. Hebr. 12, 14. Das aber führt weiter. Weil der Lohn nichts Anderes ist, als das höchste sittliche Gut selbst, das Reich Gottes, so ist er auch nicht anders als auf sittlichem Wege, das heißt durch die That menschlicher Freiheit zu gewinnen. Durch die Wiedergeburt hat Gott dem Menschen die Freiheit so weit restituirt, daß dieser das ihm vorgesteckte Ziel nun erreichen kann, wenn er will. Obwohl also die Wiederherstellung der Freiheit selbst eine Wirkung der Gnade ist, so ist doch nun ernste Bethätigung derselben in dem Ringen nach dem vorgesteckten Kleinode die That des Menschen; und die Gerechtigkeit Gottes bewährt sich auch darin, daß er ohne die geforderte Leistung den verheißenen Lohn nicht gibt. Daß der Lohn der Leistung entsprechen und ihr also wenigstens annähernd äquivalent seyn wird, spricht auch die Schrift, und

beſonders der Herr ſelbſt, oft genug aus, nicht nur allgemein, wie Luk. 10, 7., ſondern auch ganz beſtimmt in jenen Ausſprüchen, nach welchen der Menſch empfangen ſoll κατὰ τὴν πρᾶξιν αὐτοῦ, Matth. 16, 27., κατὰ τὰ ἔργα, Röm. 2, 6. u. ſ. w., d. h. gemäß, entſprechend ſeinem Verhalten und ſeinen Werken. „Ein Jeder wird ſeinen eigenen Lohn nach ſeiner eigenen Arbeit empfangen", 1 Kor. 3, 8., d. h. einen Lohn, welcher in genauem Verhältniß zu ſeiner Arbeit ſteht, ſo daß die Verſchiedenheit der Arbeit eine genau entſprechende Verſchiedenheit des Lohnes mit ſich bringt und es auf den Menſchen ſelbſt ankommt, ob er den „vollen Lohn", 2 Joh. 8., empfangen wird. Wenn aber das Verhältniß, welches zwiſchen Lohn und Leiſtung ſtattfindet, dieſes war, daß es allerdings nicht auf die Leiſtung als ſolche, ſondern auf ihr Verhältniß zur anvertrauten Gabe, d. h. auf die Treue ankommt, ſo beruht das, wie wir nun ſehen, nicht auf einer Willkür Gottes, ſondern darauf, daß die Gnadengabe ſelbſt mitbedingt iſt durch die Empfänglichkeit des Menſchen, dieſe aber wieder durch ſein ganzes Verhalten gegen die Gnadenordnungen Gottes. So hängt die letzte Löſung der Frage über den Lohn an dem richtigen Verſtändniß des Verhältniſſes zwiſchen Gnade und Freiheit, worauf näher einzugehen hier freilich nicht der Ort iſt. Wir können ſchließlich ſagen: Jeder wird den Einen Lohn ſo empfangen, wie er ſeiner theils durch urſprüngliche Anlage und göttliche Gnadenführung, theils durch ſein freies Verhalten und ſeine Treue beſtimmt gearteten und entwickelten Individualität entſpricht. Daher wird zwar objektiv der Seligkeitsſtand verſchieden, aber ſubjektiv Jeder mit dem ſeinigen vollbefriedigt, alſo für ſich ganz ſelig ſeyn. Denn der Lohn iſt nicht nur ein äußerlicher Beſitz, ſondern die ſchließliche Sättigung der Capacität des Menſchen, Matth. 5, 6.

Durch die hier gegebene Entwickelung, welche den Begriff des Lohnes in ſeiner ganzen Schärfe feſthält, iſt nun ſowohl das dogmatiſche als das ethiſche Bedenken, welches man gegen dieſen Begriff erhebt, beſeitigt. Was das erſtere betrifft, ſo bleibt ja das Wort, daß wir allein aus Gnaden durch den Glauben ſelig werden, vollkommen ſtehen. Denn die Seligkeit iſt objektiv durch die Gnade Gottes in Chriſto, ſubjektiv durch die Annahme dieſer Gnade im Glauben bedingt; und auch der Lohn ſelbſt war ein Gnadenlohn, ſofern er nicht anders als auf Grund des objektiven Erlöſungswerkes und der ſubjektiven Gnadenwirkungen Gottes gewonnen werden kann. Wenn man dagegen behauptet, daß Gnadenlohn eine contradictio in adjecto ſey, ſo liegt dieß daran, daß man ſich den Begriff nicht deutlich genug gemacht hat. Sehen wir die engere Sphäre an, in welcher er ertheilt wird (die Gnadenordnung), ſo iſt er ein wirklicher, dem freien Verhalten des (durch die Gnade frei gemachten) Menſchen entſprechender Lohn; ſehen wir aber das weitere Grundverhältniß an, auf welchem jene Sphäre erſt möglich geworden iſt, ſo iſt er nichts als Gnade. Deshalb bleibt auch die katholiſche Lehre, daß die Seligkeit ein Lohn ſey non ex gratia, sed ex debito (ſ. Marheineke, institut. symbol. ed. III. cap. 3. §. 28.) vollkommen ausgeſchloſſen.

Ebenſo beruht das Bedenken, daß die chriſtliche Lehre vom Lohne eudämoniſtiſch ſey und das Handeln, weil es nicht um des Guten ſelbſt, ſondern um eines fremden Zweckes willen geſchehe, zu einem unſittlichen mache, nur auf einer oberflächlichen Würdigung jener Lehre. Von Eudämonismus vor Allem kann hier keine Rede ſeyn, denn alles wahrhaft chriſtliche Handeln iſt bedingt durch Buße, durch völlige Selbſtentſagung, Mark. 10, 41 ff., und hat zum Ziele „nicht bloß irdiſches Wohlſeyn, ſondern ewige Vollkommenheit" (ſ. Wuttke, chriſtliche Sittenlehre, Bd. 2. S. 249), 1 Kor. 15, 19. vgl. Luk. 9, 58. Wohl verheißt die Schrift auch irdiſchen Lohn, aber immer nur in und mit dem Reiche Gottes; und nicht auf die Leiſtung, ſondern auf den Sinn kommt es an, in welchem ſie geſchieht; das aber iſt allein der rechte Sinn, der nicht ſich ſelbſt, ſondern allein den Herrn meint, der das Gute um des höchſten Gutes, um Gottes und Chriſti willen thut, ſo daß wer auf den Lohn ſieht, ſeinen Lohn dahin hat, Matth. 5, 46. 47. 6, 2. 5. 16. 1 Petr. 5, 2. Unſittliche Lohnſucht aber findet ſich da, wo das Gute gethan wird aus einem ſelbſtſüchtigen Grunde, nicht um des Guten ſelbſt,

sondern um eines fremdartigen Zweckes willen. Das ist aber auf christlichem Standpunkte entschieden nicht der Fall. Der Christ, der durch den Glauben das ewige Leben und das Reich Gottes, d. i. den Inbegriff aller sittlichen Güter im höchsten Gut schon in sich hat, reflektirt gar nicht, ob er das oder jenes Gute thun soll oder nicht, denn er ist innerlich schon damit eins, bedarf also auch gar nicht einer außer der Sache liegenden Nöthigung, sondern sein eigenes wahres Selbst treibt ihn unmittelbar zur That, so daß diese durchaus nur Selbstzweck ist und nichts als sich selbst will. Alles Thun des Christen ist ein Bewähren der Gemeinschaft mit Christo, dem Urbild des wahren Menschenwesens, also ein Arbeiten an der Vollendung der eigenen sittlichen Persönlichkeit; alles christliche Streben geht auf in dem ζητεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, in dem Ringen nach dem höchsten sittlichen Gute, und ist ein Mitarbeiten an dem höchsten Weltzweck, recht eine Arbeit im Weinberge Gottes. Andererseits ist auch der Lohn, welcher diesem Streben zufällt, nichts Anderes, als die Erreichung des Zieles, auf welches das Streben selbst gerichtet war, die wirkliche Vollendung des Personlebens in der Theilnahme am Reiche Gottes. Wenn also die christliche Leistung gerade um des höchsten Gutes willen geschieht und der endliche Lohn die Realisirung dieses höchsten Gutes selbst ist: so ist es eine Unwahrheit, dem christlichen Handeln den Vorwurf der Lohnsucht zu machen. Kant selbst, dessen sittlicher Ernst den Grundsatz, daß das Gute nur um des Guten willen zu thun sey, zur Geltung gebracht hat, bezeichnet gleichfalls „Gott eben so wie die moralische Welt als das höchste Gut“ (s. Erdmann, die Entwicklung der deutschen Spekul. Bd. I. S. 176), und nur um Gottes als des höchsten Gutes willen handelt eben der Christ.

Wohl aber bewahrt unsere Lehre eben so vor einem quietistischen Mißbrauch des dogmatischen Satzes von der Gerechtigkeit allein aus dem Glauben, als vor jener unruhigen, das Werk als solches betonenden Vielgeschäftigkeit. Denn wie sie uns bedenken lehrt, daß die aus Gnaden geschenkte Gerechtigkeit ein wirkliches persönliches Eigenthum werden muß und das diesseitige Leben ein Proceß ist, dessen Resultat über die Empfänglichkeit für die Güter des ewigen Lebens entscheidet, so läßt sie uns auch nicht vergessen, daß es nicht darauf ankommt, wie viel und wie lange Jemand gearbeitet hat, sondern darauf, ob alles sein Handeln bis herab zum geringsten Thun im täglichen Leben aus dem Glauben, aus der Gemeinschaft mit dem Herrn fließt und von Liebe durchdrungen ist. Große Werke kann nicht Jeder haben, aber Treue kann Jeder haben. So werden wir es nun richtig verstehen, daß der Christ, wie Moses, Hebr. 11, 25 f., den zukünftigen Lohn immer im Auge haben soll, daß er ihn recht eigentlich zum Ziel seines Lebens machen, Gal. 6, 9. 1 Kor. 15, 68. Kol. 3, 24., und mit Aufbietung aller Kraft darnach ringen soll, Phil. 3, 12. 1 Kor. 9, 24 ff.

Vgl. B. Weiß, „die Lehre Christi vom Lohn“, in der Deutsch. Zeitschrift für christl. Wissenschaft u. christl. Leben, Jahrg. 1853, S. 319 ff. — Nöldechen, die Grade der Seligkeit. Berlin, Wiegandt u. Grieben, 1863. Franz Beyer.

Louise Henriette, Kurfürstin zu Brandenburg, geb. am 7/17. November 1627 im Haag, älteste Tochter des Oraniers Friedrich Heinrich (Statthalters von 1625 bis 1647), in einem der blühendsten Reiche und ernster reformirter Erziehung erzogen, vermählte sich 1646 mit dem (großen) Kurfürsten von Brandenburg, Friedrich Wilhelm. Der Knabe, den sie gebar, starb schon 1649 auf der Reise nach Berlin. Es verflossen nun manche Jahre in Kränklichkeit und oft getäuschten Hoffnungen, daß sie sogar um der Sicherheit der Erbfolge willen dem Kurfürsten die Ehescheidung anbot. Im J. 1655 wurde ihr wieder ein Sohn geschenkt, Karl Aemil (gest. 1674) und drei Jahre später wurde der nachmalige Kurfürst und König Friedrich geboren. Zum Andenken an die Geburt des Ersteren gründete sie in Bützow, nach ihr Oranienburg genannt, ein Waisenhaus und machte den Dienstag jeder Woche zu einem Tage religiöser Feier. Die Kurfürstin ist überall, auch in Krieg und Gefahr, die stete Begleiterin ihres Gemahls. Wo sie sich zeigt, gewinnt sie durch ernste Frömmigkeit, Häuslichkeit und Wirth-

schaftlichkeit, durch ihre Sympathie mit Armen und Leidenden und durch eine eigenthümliche religiöse Beredtsamkeit die Liebe des Volkes. In den vielen wechselvollen Schicksalen, in welchen das werdende Staatswesen bald auf den Gipfel des Ansehens stieg, bald in die tiefste Bedrängniß gerieth, stand sie ihrem Gemahl in ihrer klar verständigen Weise treu zur Seite, so daß der Kurfürst nach ihrem Tode oft, ihr Bild betrachtend, ausrief: „O Louise, wie sehr vermisse ich Euern Rath!“ Schon die Zeitgenossen leiten die Kraft ihres geistigen Wesens von ihrer täglichen Bibellesung und Gebetsübung und von der Leidensschule ab, die sie frühe hatte kennen lernen. Die lutherischen Unterthanen konnten sich jedoch nicht ganz der Furcht entschlagen, ihre Fürstin sey der „reinen“ Lehre abhold, obwohl sie dem Dordrechter Prädestinationsdogma so wenig als ihr Gemahl zustimmte und mehrfach Gelegenheit nahm, der lutherischen Frömmigkeit ihre Achtung zu bezeugen. So gab sie z. B. Befehl, in ein von ihr (1653) veranstaltetes Gesangbuch auch „die schönen lutherischen Gesänge“ aufzunehmen.

Diese Bemerkung führt uns auf die Frage nach der hymnologischen Thätigkeit der Kurfürstin. Der Drucker jenes selten gewordenen Gesangbuchs von 1653, Christoph Runge, sagt in der Vorrede und Dedikation, die Kurfürstin habe den Druck nicht bloß beschleunigen lassen, sondern „solches Buch noch mit Dero eigenen Lieder als:

Ein ander stelle sein Vertrauen
Auf die Gewalt und Herrlichkeit ꝛc.;

Gott, der Reichthum deiner Güte,
Dem ich Alles schuldig halt' ꝛc.;

Jesus meine Zuversicht
Und mein Heyland ist im Leben ꝛc.;

Ich will von meiner Missethat
Zum Herren mich bekehren ꝛc.;

vermehren und zieren wollen. Es haben Ew. Churf. Durchlaucht nicht nur in jetztgemeldten geistreichen Ihren eigenen Liedern Dero christliches Gemüth“ ꝛc. Auf diese Stelle und ein Citat von Siefert, reformirtem Prediger zu Colberg, in seiner zum Druck befohlenen Trauerpredigt von 1667 — er citirt nur aus dem zweiten Liede — gründet man die Annahme, daß die Kurfürstin mit jenen vier Liedern der Hymnologie angehöre.

Um gleich meine Meinung zu sagen, so glaube ich nicht, daß Runge mit jenem zweimal gesetzten Ausdruck bloß Lieblingslieder der Kurfürstin habe bezeichnen wollen, sondern von ihr gedichtete, bin aber überzeugt, daß sie holländisch von ihr gedichtet und mit ihrer Billigung von einem Anderen in's Hochdeutsche übersetzt sind. Es wäre also dasselbe geschehen, wie bei ihrem Zeitgenossen aus Delfft, Bodenstein (s. d. Art.), dessen holländisches Lied durch Crasselius in Düsseldorf als „Heiligster Jesu, Heil'gungsquelle“ in unsere Gesangbücher gekommen ist. L. von Orlich hat der Kurfürstin die Lieder einfach abgesprochen und dem Oberhofmeister Otto v. Schwerin beigelegt, der für seine Fürstin und ihre Kinder wenigstens deutsche Gebete gemacht hat und Verfasser mancher anderer Lieder ist. Aber eben diese Lieder haben einen anderen, breiten Stil, und selbst wenn eine jetzt stattfindende Musterung der Schwerin'schen Papiere auf jene vier Lieder führen sollte, würde ich Schwerin nur für den Uebersetzer halten. Die Kurfürstin schrieb selbst aber nur holländisch — in dieser Sprache schrieb sie ihrem Gemahl alles Einzelne von freudigen und schmerzlichen Empfindungen — oder französisch, dies letztere schrieb sie sehr incorrekt und weit weniger gut als ihre Mutter, die eine Deutsche war (v. Solms). Hirsch sagt, sie betete aber deutsch. Dies ist nach einer Mittheilung aus dem Staatsarchiv nicht richtig, sie betete holländisch, nahm aber auch gern an deutschen, von Anderen verfaßten Gebeten Antheil*).

*) Der kundige Hymnolog W. Thilo in Berlin hat an dem Liede „Jesus meine Zuversicht“ mehrere Spuren holländischer Sprache aufgefunden, obwohl er auch die Form der vier Lieder der

Die obenerwähnten französischen Briefe, gerichtet an den Oberpräsidenten Schwerin, den Erziehungsrath ihrer zwei Kinder (s. Orlich Bd. III. S. 422—478) geben ein liebliches Abbild von ihrem ganzen Wesen. Mit der größten Genauigkeit behandelt sie die kleinen Dinge auf ihren Gütern, bestimmt, welche Alleen angelegt, welche Blumen gepflanzt werden, wo die Gemälde in ihren Zimmern hängen sollen. Sie denkt an die einzelnen Hofbedienten und deren Wohl. Sie ist voll Zartheit gegen Schwerin, der sich in ungemein angestrengter Arbeit fast aufrieb für das Wohl ihrer Kinder und des ganzen Landes. Insbesondere erfreut uns überall ihre Fürsorge für die Erziehung ihrer beiden Söhne, welche im J. 1662 feierlich dem Grafen Schwerin übergeben worden waren. Diese Sorge ist oft mit den tiefsten Empfindungen ihres frommen Sinnes verwachsen. So schreibt sie (Nr. 25. bei Orlich): „Meine Krankheit war Schuld, daß ich nicht früher Ihnen für die Theilnahme gedankt habe, welche Sie an meinem Leiden nahmen, und für die guten Mahnungen über die rechte Art, in der ich Gottes Ruthe annehmen soll. Mein Wille ist es, ganz und gern dem Willen meines himmlischen Vaters zu folgen. Denn ich bin gewiß, daß er stets gut und zu meinem Heile ist. Ich halte fest an dem Entschlusse, daß selbst, wenn er mich tödten sollte, ich doch auf ihn hoffen will (Hiob 13, 15). Ich hoffe und bin es gewiß, daß er Mitleiden haben wird mit meiner Schwachheit, aber er schlägt uns, auf daß wir es fühlen. Mein Gebet ist, er möge mir nach seiner Gnade meine beiden Kinder erhalten, welche er mir in seiner Barmherzigkeit gegeben, und möge machen, daß sie zwei Männer werden nach seinem Herzen."

Im 26sten Briefe spricht sie nach der bekannten reformirten Anschauung über theatralische Verblendungen: Pour ce que vous me mandez de votre comédie, vous savez que je trouve toujours fort à redire, qu'on prenne si souvent le nom de Dieu en vain. Si cela était mis dehors et qu'on ne s'habillât pas en habit d'autre sexe je n'y trouve rien à redire, mais ces deux circonstances me sont fort contraires de long-temps. Mais de reciter des vers, cela est fort bon pour apprendre la langue. — Brief 35: Sie können denken, mit welcher Freude ich meinen Kindern entgegensehe. Gott vergelte Ihnen zwiefältig die Fürsorge, die Sie ihnen widmen. Ich weiß wohl, daß die Kinder nicht ohne Fehler seyn können .... Der Kurfürst und ich haben Gott dafür gedankt, daß Kurt zu Landsberg so schön von der Religion gesprochen hat; ich sehe, daß Sie ihn gut anhalten, Gott zu fürchten. Ich glaubte nicht, daß er hierin so viel wußte, ich hoffe, Gott wird ihm seinen heil. Geist geben und ihn stets auf seinen Wegen wandeln lassen. Kurz, es liegt Alles daran, daß das Herz wohl gegründet ist, alles Andere ist eitel" u. s. w.

Kurfürstin zuschreibt. So, wenn es heißt: Wenn die letzte Trompt erklingt, wie denn schon am Niederrhein die Betonung „Trómpet" herrschend ist. Thilo hat auch die Lesart „Lüften dieser Erden" für den Druckfehler Lüften hergestellt. Ebenderselbe hat die Entdeckung gemacht, die er anderwärts genauer entwickeln wird, daß außer den Bibelstellen Hiob 19. 1 Kor. 15. 1 Thess. 4. auch ein Gedicht von Aurelius Prudentius (Apotheosis Vers 1061 ff.) für die Entstehung des Liedes wichtig ist. Man vgl. z. B. mit den Worten:

Seyd getrost und hocherfreut,
Jesus trägt euch, meine Glieder.
Gebt nicht Statt der Traurigkeit,
Sterbt ihr, Christus ruft euch wieder —

die folgenden Verse:

Pellite corde metum, mea membra, et credite vosmet
Cum Christo reditura Deo, nam vos gerit ille
Et secum revocat.

Uebrigens ist Prudentius damals in den Niederlanden, wie es scheint, viel gelesen worden. In Antwerpen ist eine der wichtigsten Ausgaben erschienen und im Todesjahr der Kurfürstin erschien in Amsterdam eine neue Ausgabe von Heinsius.

Im Jahre 1666 blieb nach der Geburt ihres Sohnes Ludwig bei der Fürstin eine Schwäche zurück, welche 1667 den 8/18. Juni ihrem Leben ein Ziel setzte. Ihr Ende war ein ergreifendes Zeugniß von dem frommen Sinne Beider, sowohl der Sterbenden als des Kurfürsten selber, der ihr durch Sprüche und Gebete den letzten Feind bekämpfen half.

Vgl. L. v. Orlich, Gesch. des preuß. Staates im 17. Jahrhundert, mit besonderer Beziehung auf das Leben des großen Churfürsten. 3 Theile. Berlin 1838. 1839. — E. E. Koch, Gesch. des Kirchenliedes. I. Bd. 2. Aufl. 1852. — Joh. Wegführer (Pseudonym eines abgesetzten Pfarrers), Leben der Churfürstin Louise. Leipz. 1838. — Thilo, „Jesus meine Zuversicht", in der deutschen Zeitschr. für christl. Wissenschaft. 1854. S. 166 ff. — Hirsch, Erinnerungen an den großen Churfürsten ꝛc. Berl. 1852.

W. Hollenberg.

Lowth, Robert, s. am Schluß des Buchstaben L. S. 64.

Lübeck, kirchlich. Der Artikel „Lübeck" im Hauptwerke dieser Encyklopädie Bd. V. S. 536 f. bedarf einer Berichtigung, da seit dem Abdrucke desselben eine neue Ordnung für die evangelisch-lutherischen Kirchengemeinden der Stadt Lübeck und deren Vorstadt St. Lorenz im Jahre 1860, sowie für die evangelisch-lutherische Gemeinde des Städtchens Travemünde im Jahre 1862 vom Senate erlassen ist. Die in jenem Artikel geschilderten Verhältnisse der evangelisch-lutherischen Gemeinden in Lübeck und Travemünde haben durch diese Ordnungen theils gänzlich aufgehört, theils eine völlig andere Gestalt angenommen.

Nach den beiden Ordnungen von 1860 und 1862 nämlich hat gegenwärtig jede evangelisch-lutherische Gemeinde der Stadt Lübeck mit ihrer Vorstadt St. Lorenz und die evangelisch-lutherische Gemeinde des Städtchens Travemünde einen Gemeindevorstand, welcher aus sämmtlichen Geistlichen ihrer Kirche und aus erwählten Mitgliedern der Gemeinde besteht. Die Zahl der letzteren ist, nach Verhältniß der Seelenzahl und des Umfanges der Geschäfte, für das St. Marien- und das St. Jakobi-Kirchspiel auf je acht, für das St. Petri- und das St. Aegidien-Kirchspiel auf je sechs, für das Dom-Kirchspiel auf acht, für das St. Lorenz-Kirchspiel auf vier und für Travemünde auf sechs Personen festgesetzt. Neben diesem Gemeindevorstande besteht in jeder Gemeinde ein Gemeindeausschuß, für das St. Marien- und Jakobi-Kirchspiel von je vierundzwanzig, für das St. Petri- und St. Aegidien-Kirchspiel von je achtzehn, für das Dom-Kirchspiel von vierundzwanzig, für das St. Lorenz-Kirchspiel von zwölf und für Travemünde von achtzehn Mitgliedern.

Zum Mitgliede des Gemeindevorstandes kann jedes im Kirchspiele bleibend wohnhafte stimmfähige Mitglied der Gemeinde, d h. jedes unbescholtene männliche Gemeindeglied, welches einem eigenen Haushalte vorsteht und einen christlichen Lebenswandel führt, gewählt werden, ohne Rücksicht darauf, ob er bereits Mitglied des Gemeindeausschusses ist oder nicht. Derjenige, dessen Vater, Sohn, Stiefvater, Stiefsohn, Schwiegervater, Schwiegersohn oder Bruder bereits dem Gemeindevorstande angehört, ist von der Wahl ausgeschlossen. In den Gemeindeausschuß können wählen und gewählt werden alle innerhalb der Kirchspielsgränzen wohnende stimmfähige Mitglieder der Gemeinde.

Jeder erwählte Vorsteher verwaltet sein Amt zwölf Jahre. Ein abtretender Vorsteher ist nicht sofort, sondern erst bei der zweiten Wahl nach seinem Austritte wieder wählbar. Die Mitglieder des Gemeindeausschusses werden auf sechs Jahre gewählt; alle zwei Jahre tritt ein Drittheil derselben aus und wird durch Wahl von Seiten der Gemeinde ergänzt; die Ausscheidenden können erst nach zwei Jahren wieder gewählt werden.

Der Gemeindevorstand erwählt aus der Zahl seiner Mitglieder durch absolute Stimmenmehrheit einen Vorsitzenden, einen Vorsteher für Kassen- und Rechnungsführung, zwei Bauvorsteher und zwei Armenpfleger. Der Vorsitzende wird in Verhin-

derungsfällen durch den am längsten im Vorstande befindlichen oder, bei gleicher Amtsdauer Mehrerer, durch den an Jahren ältesten Vorsteher vertreten. In Travemünde führt den Vorsitz im Vorstande jederzeit der Hauptpastor der Kirche, welcher in Verhinderungsfällen durch den zweiten Geistlichen vertreten wird. Für die Aufbewahrung und Ordnung des Archives sorgen der Vorsitzende und ein aus der Mitte des Vorstandes gewählter Protokollführer; in Travemünde der Vorsitzende und der zweite Geistliche, welcher auch in den Versammlungen das Protokoll zu führen hat. Den Schulen, so weit sie der Gemeinde untergeben sind, stehen zwei Vorsteher vor, unter denen ein Geistlicher seyn muß.

Dem Gemeindevorstande liegt vor Allem ob die Förderung christlicher Gesinnung und Sitte in der Gemeinde, die Aufrechterhaltung der kirchlichen Anordnungen und Einrichtungen und der Ordnung des Gottesdienstes. Die Vertretung der Gemeinde vor Gerichts- und anderen Behörden, gegenüber sowohl einzelnen Personen und Körperschaften, als auch den anderen kirchlichen Gemeinden und dem Staate. Die Verwaltung und Verwendung des Kirchenvermögens nach Maßgabe der Verfassungsurkunde des Lübeckischen Staates, insbesondere auch die Erhaltung der kirchlichen Gebäude, die Aufmachung und zeitige Vorlegung des Voranschlages und der jährlichen Rechnungsabgabe an den Gemeindeausschuß. Die Aufsicht über die Schulen der Gemeinde, insbesondere über den Religionsunterricht und die christliche Erziehung der Jugend. Der Vorschlag und die Theilnahme an der Wahl eines Mitgliedes des Gemeindeausschusses und des Gemeindevorstandes selbst. Die Theilnahme an dem Vorschlage zur Wahl der Geistlichen und an dieser Wahl selbst; die Anordnung der erforderlichen Maßregeln während der Vakanz oder während andauernder Verhinderung eines Geistlichen an der Ausübung seines Amtes. Die Theilnahme an der Berathung über die Aenderung in der Zahl der Geistlichen, über die Bestellung eines Adjunkten, über die Bestimmung der Besoldung und über die Ausmittelung eines Ruhegehaltes der Geistlichen; jedoch mit Vorbehalt der Genehmigung des Senates hinsichtlich aller dieser Gegenstände. Die Leitung der kirchlichen Armenpflege und die Theilnahme an der Wahl der Hülfsarmenpfleger und endlich die Anstellung, Entlassung und Besoldung der Kirchenbedienten. Der Gemeindevorstand versammelt sich regelmäßig viermal im Jahre, außerdem so oft es erforderlich ist. Gegen alle seine Verfügungen steht den Betheiligten die Berufung an den Senat zu.

Dem Gemeindeausschusse steht, in Vertretung der Gemeinde, zunächst zu die Theilnahme 1) an den Wahlen der Gemeindevorsteher und der Mitglieder des Gemeindeausschusses, 2) an den Wahlen der Geistlichen und der Hülfsarmenpfleger, und 3) an der Berathung über eine Aenderung in der Zahl der Geistlichen; sodann die Genehmigung des jährlichen Voranschlages über Einnahme und Ausgabe der Gemeinde, sowie Entgegennahme des jährlichen Berichtes und der Rechnung des Gemeindevorstandes über das verflossene Jahr; und endlich die Zustimmung bei beabsichtigter Verwendung belegter Kapitalien, bei Aufnahme von Anleihen, sofern diese nicht bloß zur Aushülfe für kurze Zeit diesen und aus den laufenden Einnahmen desselben Jahres zurückerstattet werden sollen, bei Veräußerung oder Verpfändung von Grundstücken der Kirche und bei Erwerbung neuer Grundstücke. Der Gemeindeausschuß wird von dem Gemeindevorstande regelmäßig zweimal im Jahre und außerdem, so oft es erforderlich ist oder wenigstens der dritte Theil der Ausschußmitglieder darauf anträgt, zusammenberufen.

In Betreff der Wahlen der Geistlichen ist das Verfahren so, daß innerhalb dreier Monate nach eingetretener Vakanz der Gemeindevorstand, unter Zuziehung des Seniors des Ministeriums, sich in einer anzusetzenden Versammlung über den Vorschlag von drei zu dem erledigten Amte geeigneten Personen einigt. An dem Wahlvorschlage für ein erledigtes Hauptpastorat, zu welchem Kandidaten nicht präsentirt werden können, nehmen die an der Kirche angestellten Geistlichen keinen Theil. Dagegen werden in Lübeck (nicht in Travemünde) so viele Hauptpastoren anderer Kirchen, und zwar in

der Reihefolge ihres Amtsalters, zu der Berathung hinzugezogen, als von derselben Geistliche der Kirche ausgeschlossen sind. Nach gewissenhafter Berathung werden drei von den in Betracht kommenden Personen durch absolute Mehrheit der Stimmen zur Präsentation gewählt. An den nächsten Sonntagen werden von den Präsentirten in der Kirche, für welche gewählt werden soll, Wahlpredigten gehalten, wiewohl nicht bei erledigten Hauptpastoraten. Die Wahl erfolgt nach absoluter Mehrheit der abgegebenen Stimmen. Wird dies Ergebniß bei der ersten Wahl nicht erreicht, so ist unter denjenigen, welche bei der Vorwahl die meisten Stimmen erhalten haben, abermals zu wählen. Im Falle einer Gleichheit der Stimmen, sey es bei der Vorwahl oder bei der Nachwahl, entscheidet das Loos. Der Senat hat die Bestätigung des Gewählten. Die Ordination des Diakonus geschieht durch den Pastor der betreffenden Kirche, in Travemünde durch den Senior. Die Einführung in das Amt steht dem Senior zu.

Um der kirchlichen Armenpflege eine größere Wirksamkeit zu sichern, sind in denjenigen Gemeinden, in welchen und insoweit ein Bedürfniß vorhanden ist, aus der Gemeinde Hülfsarmenpfleger von dem Vorstande und dem Ausschusse erwählt. Die Zahl derselben bestimmt der Vorstand. Jeder Hülfsarmenpfleger verwaltet sein Amt in der Regel sechs Jahre. Ein früherer Rücktritt und ein längeres Verbleiben im Amte sind gestattet. Die Hülfsarmenpfleger haben die Liebesgaben der Gemeinde entgegenzunehmen und mit den zur Armenpflege abgeordneten Vorstehern und unter deren Leitung der Armen und Kranken in der Gemeinde mit Rath und That sich anzunehmen, sie in ihren Häusern zu besuchen und ihnen mit geistlichem Troste und leiblicher Unterstützung beizustehen. Jährlich ist dem Gemeindevorstande über Einnahme und Vertheilung der Liebesgaben Rechnung abzulegen.

Für die Lübeckischen Kirchengemeinden Schlutup, Nusse, Behlendorf und Genin ist die vom Senate bereits im Jahre 1860 verheißene neue Gemeindeordnung bis jetzt nicht gegeben; es werden daher in denselben die Gemeindeverhältnisse noch in altherkömmlicher Weise von dem Pastor der Kirche und je vier Juraten, unter Oberaufsicht des Landamtes in Lübeck geleitet. Die Wahl der Geistlichen an diesen Kirchen wird durch den Senat beschafft. L. Heller.

Lübeck, Reformation. Wenn Nikolaus Amsdorf bereits am 20. Februar 1522 an den Rath zu Lübeck schreibt: „Ich byn hoch erfrewet, das ich gehort hab, wy ir aus christlichem gemuet das wort Gots begirig und dem heiligen evangelio anhengig seyt, so ir nur jemant habt, der euch daßselbige verkundigte und predigte", so ist das ein Beweis, daß schon früh das Werk Luther's auch in Lübeck seine Anhänger gefunden hat. Wenn aber Amsdorf in ebendemselben Briefe hinzufügt: „Bin doch daneben fast bekommert und trawrig, das ir bey euch vil reißender wolffe habt, dy sulche werg Gots mit yrenn ungeschickten hendeln gern hinderten u. mit yrem schelden u. nachreden underdruckenten, wy dann wunder bey euch gescheen, das ewre pfaffen eyn buchleyn mit 24 artikel annamen u. titel haben lassen ausgehn, der etlich erdicht u. erlogen, etlich hessig und neidisch, damit sy meynen euch von dem wort Gots abwendig zu machen", so beweist das zugleich, daß die reine Predigt des Evangelii dort damals noch mit zahlreichen und heftigen Gegnern zu kämpfen hatte. Amsdorf mußte auch das in Lübeck schon erwachte Verlangen nach einem evangelischen Prediger kennen, denn er schreibt: „Ich hab eynen bey euch yn ewrer stadt Gregorio Benedicti geschrieben, der wirt allenthalben, so irs von im begeren wert, underricht thun, und wen ich ewr sprach kundt, wollt ich selbst eyn czeit lang euch underrichten." Es blieben jener Zeit die Anhänger Luther's in Lübeck noch lange schwer bedrückt. Auf der Straße von der katholischen Jugend mit Steinen beworfen, beschlossen sie, nur bewaffnet und schaarenweise zu erscheinen. Und wenn auch einerseits Deputati aller Kirchen berufen und beauftragt wurden (21. Januar 1524), ihre Vicarii und Officiati zur Mäßigung in den Aeußerungen über die Martinianer aufzufordern, so veröffentlichte doch andererseits der Rath, nur wenige Monate später (10. Juli), kaiserliche Edikte gegen sie, mit dem Verbote,

Luther's Schriften zu verkaufen, zu lesen, zu behalten, abzuschreiben oder drucken zu lassen. Der eigenen Predigt entbehrten sie schwer. Doch kamen aus Stade zwei Prämonstratenser, Manhuß und Johann Osenbrügge, und predigten, jener in einem Hause vor 300 Zuhörern, dieser vor einer noch größeren Versammlung. Manhuß scheint Lübeck bald wieder verlassen zu haben, Osenbrügge aber wurde gefänglich eingezogen, mußte drei Jahre sitzen, und als er endlich seine Freiheit erhielt, die Stadt verlassen. Jetzt wanderten die Lübecker, um das Wort Gottes zu hören, nach dem ihnen benachbarten holsteinischen Städtchen Oldesloe, wo ein aus den Niederlanden geflüchteter Prädikant, von Friemersheim, im Sinne Luther's predigte. Aber die Wanderung dahin wurde gar bald auf das Strengste verboten. Dann predigte Johann Fritze zu St. Marien gegen die Indulgentien, mußte jedoch auf höheren Befehl davon ablassen. Ja, im Jahre 1528, als bereits ringsum in vielen benachbarten Kirchen das Evangelium frei von den Kanzeln verkündigt wurde, ließ der Rath von Lübeck noch Luther'sche Schriften, die ein fremder Buchhändler in der Stadt verkauft hatte, öffentlich auf dem Markte durch des Scharfrichters Knechte verbrennen. Den beiden Geistlichen Andreas Wilms am Dom und zu St. Aegidien und Johann Walhoff zu St. Marien wurde, weil sie der neuen Lehre anhingen, ihr Predigtamt entzogen (1528), jenem vom Capitel, diesem vom Rathe. Immer schärfere Strafen wurden gegen diejenigen verhängt, welche auswärts die evangelische Predigt besuchten, deutsche Psalmen sangen, Luther'sche Schriften lasen oder die Fasten nicht hielten. Aber die Bewegung, die einmal der Gemüther sich bemächtigt hatte, ließ sich nicht mehr zurückhalten. Der Ruf nach der reinen Lehre wurde immer allgemeiner und lauter; endlich mußten auch die erbittertsten Gegner nachgeben. Ein ganz äußerer Umstand gab dazu den Anlaß.

Der Rath brauchte Geld (1528); der Beistand, den Lübeck den nordischen Königen Gustav von Schweden und Friedrich von Dänemark geleistet hatte, war nicht ohne große Opfer möglich gewesen. Neue Auflagen konnten aber nur mit Bewilligung der Bürger ausgeschrieben werden. Sie wurden auf ein Jahr bewilligt, doch so, daß ein Ausschuß von 36 aus der Bürger Mitte eine Mitaufsicht auf die Erhebung und Verwendung des Geldes haben sollte. Das Jahr verlief und die Verhältnisse hatten sich nicht geändert. Der Rath verlangte größere Leistungen von der Bürgerschaft, diese, bei der Wichtigkeit der Sache, die Berufung der ganzen Gemeinde. Eine solche wurde auf den 11. September 1529 ausgeschrieben. Die Bürger wählten hier einen Ausschuß von 48 Männern, der mit dem Rathe verhandeln sollte. Die Forderung des Ausschusses war Rechenschaft über die letzten Einnahmen und die evangelische Predigt, besonders die Wiederanstellung von Andreas Wilms und Johann Walhoff. Der Rath wollte anfangs von beidem nichts wissen, gab dann nur in Betreff der Rechenschaft nach, aber in dem Artikel von Gottes Wort kam man nicht weiter. Wiederum wurde die ganze Gemeinde auf den 10. Dezember berufen. Es kam an diesem Tage zwischen beiden Staatskörpern — der Ausschuß der Bürgerschaft war noch um 8 Männer, also jetzt 56 an der Zahl, vermehrt worden — zu heftigen Debatten, bei denen auf Seiten der Bürger der Brauer Joachim Sandow und der Ankerschmied Borchert Wrede, auf Seiten des Rathes die Bürgermeister Nikolaus Brömse und Hermann Falke und die Rathsherren Joachim Gerken und Hinrich Kerkring vor Allen das Wort führten. Die Bürger wollten auf die verlangte Geldbewilligung durchaus nicht eingehen, bis ihnen gute Prädikanten gewährt würden. Die Unruhe steigerte sich und drohte in offenen Aufruhr auszubrechen*). Da gab der Rath nach. Es kam nach neunstündiger Berathung zum Vergleiche. Die beiden Prediger Wilms und Walhoff sollten zurückgerufen werden, alle

*) Schon am 5. Dezember war es geschehen, daß in der Jakobikirche, als der Kaplan Hildebrandt seine Predigt geendigt hatte und die Fürbitten für die Verstorbenen sprach, plötzlich zwei Knaben das Luther'sche Lied anstimmten: „Ach Gott vom Himmel, sieh darein!“ und alsbald die ganze Gemeinde so kräftig und anhaltend mitsang, daß der Geistliche die Kanzel verlassen mußte.

Ceremonien der Kirche aber sollten bis zum bald zu erwartenden Concile unverändert bleiben; zu den Geldbewilligungen wolle man dann schreiten.

Die Bürgerschaft war durch diesen Sieg in ihrer Willenskraft gar sehr gestärkt. Denn als der Rath zur Verhandlung über die Geldartikel vorgehen wollte, noch bevor jene beiden Geistlichen wieder in ihre Aemter eingesetzt waren, verweigerte der Ausschuß jegliche Theilnahme. Darum traf der Rath Veranstaltung, daß Wilms aus Rostock und Walhoff aus Kiel, wohin sie gegangen waren, nach Lübeck zurückkehrten. Unter der Vermahnung, das Wort Gottes zu predigen, wie Christus und seine Apostel es geboten, und unter dem Versprechen, den katholischen Geistlichen dasselbe zur Pflicht zu machen, wurden die beiden Männer am 7. Januar 1530 als Prediger der Stadt bestellt, und am 16. Januar bestiegen sie auf's Neue die einst von ihnen verlassenen Kanzeln. Die Zahl ihrer Zuhörer wuchs mit jeder Predigt. Von der empfohlenen Mäßigung jedoch fand sich auf beiden Seiten kaum eine Spur. Walhoff nannte die katholischen Geistlichen Diebe und Mörder, und diese zahlten mit gleicher Münze zurück. Der Rath war im Verdachte, die Feinde der reinen Lehre des Evangelii zu begünstigen. Allerlei Gerüchte kamen in Umlauf von Gefahren, die den Bürgern drohten, und von Strafen, die man in Kurzem über die Martinianer verhängen werde. Zahlreiche Versammlungen der Bürger wurden gehalten, am 8. März in der Petri-, am 9. März in der Domkirche; eine Versammlung der ganzen Gemeinde fand am 12. März Statt. Man verlangte hier: eine Disputation zwischen den Anhängern der alten Lehre und den neuen Predigern solle die Sache entscheiden. Müßten diese weichen, so möge der Rath sie sogleich aus der Stadt weisen; zögen jene den Kürzeren, so sollten ihnen sofort alle Kanzeln verboten seyn. Der Rath theilte den Vorschlag dem Capitel mit; das Capitel weigerte sich, darauf einzugehen. Am 31. März und am 1. April fanden neue Versammlungen der Bürger in jenen Kirchen Statt. Aus der Domkirche wurden 12 Deputirte an den Rath mit der Forderung gesandt, gleich am 2. April die ganze Bürgerschaft auf das Rathhaus zu berufen. Das geschah. Es kam zu lebhaften Verhandlungen, die mit dem Beschlusse endigten: da die katholischen Geistlichen sich geweigert haben, zur Disputation zu kommen, so ist ihnen hiermit das Predigen verboten; nur fünf später anzunehmende Prediger sollen in den vier Hauptkirchen zu St. Petri, St. Marien, St. Jakobi und St. Aegidien predigen; Prediger sollen hinfort nur mit Bewilligung des Rathes, der verordneten Bürger und jener Prädikanten selbst angenommen werden; in einer Kirche wenigstens, und zwar in St. Aegidien, soll das heilige Abendmahl in lutherischer Weise gefeiert werden; im Uebrigen soll es mit allen Ceremonieen bis zum Beschlusse der bevorstehenden Reichstage zu Augsburg beim Alten bleiben; sollte hier die Angelegenheit nicht zur Zufriedenheit entschieden werden, so wolle man in Absicht auf die Kirchengebräuche dem Beispiele der Nürnberger, Ulmer und der übrigen Reichsstädter folgen, welche bei der neuen Lehre zu bleiben gedächten. Diesem Beschlusse fügte man hinzu, daß Alles, was bisher zwischen Rath und Bürgerschaft vorgefallen sey, vergeben und vergessen seyn solle.

Die Zufriedenheit der Bürger sprach sich auf das Lebhafteste aus; das Rathhaus und der Marktplatz wiederhallten von den Jubelrufen derselben. Auch schien es anfangs, als ob Rath und Bürgerschaft fortan einmüthig verfahren wollten. Die außerordentlichen Steuern wurden am 7. April von der Bürgerschaft bewilligt und die betreffenden Artikel zur öffentlichen Kunde gebracht. In allen Kirchen predigten lutherische Geistliche; neben Walhoff und Wilms waren noch die Prädikanten Andreas, Binder und Hildebrandt eingesetzt. Nur im Dom wurde, weil man sich über die Wahl eines neuen Predigers nicht vereinigen konnte, gar keine Predigt gehalten. Die Austheilung des heil. Abendmahls unter beiden Gestalten nahm in der Aegidienkirche am zweiten Sonntage nach Ostern ihren Anfang.

Die Herrschaft des evangelischen Bekenntnisses war damit in Lübeck gesichert; doch wurde die Freude noch einmal getrübt. Das Benehmen des Rathes, in welchem sich

die Vorliebe für den Katholicismus nur zu deutlich aussprach, gab dazu die nähere Veranlassung. Am 7. April hatten die Sechsundfunfziger ihr Amt niedergelegt und die Bürgerschaft hatte einen neuen Ausschuß von 64 Bürgern gewählt, dessen Auftrag sich zunächst auf die finanziellen Verhältnisse bezog, der aber auch die religiösen Angelegenheiten in den Bereich seiner Thätigkeit zu ziehen berechtigt war. Die Vierundsechsziger kamen diesem Auftrage auf das Gewissenhafteste nach. Als sie nämlich erfuhren, daß der Rath es erlaubte, daß katholische Geistliche, dem Vergleiche zuwider, in einigen Nebenkirchen der Stadt die Kanzel bestiegen, als sie hörten, daß derselbe den Dr. Brömse, den Bruder des Bürgermeisters Nikolaus Brömse, nach Augsburg gesandt habe, den Kaiser um Beistand gegen die Bürger anzugehen, als der Prediger Walhoff eine deutsche Taufe vornahm und der Bürgermeister Plönnies ihn darüber in heftigen Worten zur Rede stellte; als der Rath darauf bestand, daß am 19. Juni, zur Erinnerung an die Wiedereinsetzung desselben im Jahre 1416, eine Processsion mit aller Feierlichkeit solle gehalten werden, an welcher Theil zu nehmen er auch die gerade in Lübeck anwesenden Abgeordneten der Hansestädte bewogen hatte: da glaubten sie, es sey an der Zeit, nicht ferner nachzugeben, sondern den Willen des Volkes, wenn auch im offenen Aufruhr, durchzusetzen.

Ein Streifen rothen Tuches, der von der Schandglocke über der Wage auf dem Markte herabhing, genügte, um am 29. Juni diesen Aufruhr anzufachen. Ein Gerücht hatte sich verbreitet, das Zeichen deute auf nichts Geringeres, als auf den Untergang aller Lutherischgesinnten. Der Schiffer Hinrich Möller führte das Wort und vermochte das Volk, die Abschaffung alles dessen, was noch an das Pabstthum erinnern konnte, vom Rathe zu verlangen. Ein Bürgermeister und ein Paar Rathsherren nahmen die Forderungen der Menge entgegen. Am folgenden Tage, am 30. Juni 1530, war die ganze Gemeinde versammelt und der Rath erklärte, dem gewaltigen Andringen nachgebend, die Gebräuche der katholischen Kirche in allen Kirchen der Stadt — ausgenommen im Dom, über welchen er nicht zu gebieten habe, — für immer abgeschafft, zugleich die Einführung einer neuen Ordnung des Kirchen- und Schulwesens beschließend. Indeß auch der Dom wurde schon am 2. Juli desselben Jahres, während des Gottesdienstes, aus Furcht vor dem andringenden Volke, von den katholischen Geistlichen freiwillig verlassen.

Des wichtigen Werkes indeß, eine dem lauteren Gotteworte entsprechende Umgestaltung der Kirchen und Schulen nach inneren und äußeren Verhältnissen herbeizuführen, wollten die Bürger sich nicht ohne die Hülfe eines im Reformationswerke wohlerfahrenen Mannes unterziehen; deshalb beschlossen sie, zwei aus ihrer Mitte, die Kaufleute Jakob Crapp und Johann von Achelen, nach Wittenberg zu senden, um, wenn irgend möglich, den großen Reformator selbst oder, wenn nicht ihn, doch einen seiner vertrautesten Freunde für die Stadt zu diesem Zwecke zu gewinnen. Da nun Luther selbst aus triftigen Gründen, auf solchen Wunsch nicht eingehen konnte, so wandten sie sich an den, in diesen Angelegenheiten bereits durch Anordnung der kirchlichen Verhältnisse in Braunschweig und Hamburg rühmlichst bekannten Johann Bugenhagen und fanden bei ihm eine freundliche Gewährung ihrer Bitte. Es war am 26. Oktober 1530, als Bugenhagen, begleitet von jenen beiden Gesandten, in Lübeck zur Freude der Bürger eintraf. Am Sonntage, den 30. Oktober, hielt er, unter unbeschreiblichem Zulaufe, in der St. Marienkirche seine erste Predigt. Schon am 25. November begannen, im Einvernehmen mit dem Rathe, die Berathungen über eine neue Kirchen- und Schulordnung für die Stadt. Vom Rathe waren dazu deputirt die beiden Rathsherren Gotthard von Höveln und Hinrich Castorp und der Protonotarius Berend Heinemann, und von der Bürgerschaft Herrmann Huttenberch, Hans Meves, Jürgen Sengstake, Borchert Wrede, Gädeke Engelstake, Gerhard Oldenburg, Hans Sengstake und Hinrich Steen. Schon in der Mitte des Februar 1531 war der Entwurf der neuen Ordnung so weit vollendet, daß er zur weiteren Prüfung dem Rathe und dem Aus-

ſchuſſe der Bürgerſchaft vorgelegt werden konnte. Am 19. Februar wurde nicht allein für dieſe Ordnung, ſondern auch für die in einem Akte am Tage zuvor zwiſchen dem Rathe und der Bürgerſchaft wieder hergeſtellte Einigkeit in allen Kirchen der Stadt Gott gedankt. Bekannt gemacht wurde die neue Ordnung am Pfingſtabende, am 27. Mai 1531. Sie iſt in niederſächſiſcher Sprache abgefaßt und noch in demſelben Jahre in Lübeck durch Johann Balhorn gedruckt unter dem Titel: „Der Keyſerliken Stadt Lübeck Chriſtlike Ordeninge tho denſte dem hilgen Euongelio, Chriſtliker leue, tucht, frede vnde einicheyt, vor de yöget yn eyner guden Scholen tho lerende. Vnde de Kerkendenere vnd rechten armen Chriſtlick tho verſorgende. Dorch Jo. Bugen. Pom. beſchreuen. 1531.“

Bald nachdem die Reformation in der Stadt durchgeführt und geſichert war, fuhr man mit der Einführung der neuen Lehre in dem Lübeck gehörigen Landgebiete fort und erließ auch für dieſes eine neue Kirchenordnung, die unter dem Titel „Ordeninge der Lübiſchen butenn der Stadt yn erem gebeede. MDXXXI“, gedruckt erſchien. Ob auch dieſe Ordnung, wie Starke (Lüb. K.-Hiſt. Hamburg 1724. Th. I. S. 16) und Dreyer (Einleitung zur Kenntniß Lüb. Verordnungen. Lüb. 1769. S. 10) beſtimmt annehmen, Andere, wie Zietz (Johannes Bugenhagen. Leipz. 1829. S. 143) und Funk (die Grundlage der urſprünglichen Einrichtung der Lüb. Kirche. Lüb. 1831) anzunehmen ſcheinen, von Bugenhagen verfaßt iſt, läßt ſich aus dem, was vorliegt, hiſtoriſch nicht erweiſen. (Vergl. Kirchen-Ordnung für das Lübeckiſche Landgebiet, für die Stadt Möllen und für Travemünde von 1531. Neu herausgegeben und mit Anmerkungen verſehen von H. Carſtens. Lüb. 1843; und L. Heller: die Travemünder Kirchenordnung. Lübeck 1837).

Die Bugenhagen'ſche Kirchenordnung beſtand in Lübeck nicht lange in voller Kraft. Ohne geſetzlich aufgehoben zu ſeyn, trat allmählich an ihre Stelle die im Jahre 1585 von dem Lübeckiſchen Superintendenten Andreas Pouchenius im Auftrage des Herzogs Franz II. zu Sachſen-Lauenburg entworfene Kirchenordnung (zuerſt in Lübeck durch Joh. Balhorn 1585 gedruckt). Als ſpäter, im J. 1754, das von dem Kandidaten M. Stein zuſammengetragene Lüb. Kirchenhandbuch (das übrigens nie öffentliche Auktorität erhalten hat) erſchien, ſchloß man bei einzelnen gottesdienſtlichen Handlungen mehr den dort gegebenen Formen ſich an. So lange Jahre ohne eigene Kirchenordnung, traf man nach und nach einzelne Einrichtungen, bis endlich der Senat, im Einvernehmen mit der Bürgerſchaft, im Jahre 1860 eine neue „Ordnung für die evangel.-lutheriſchen Kirchengemeinden der Stadt Lübeck und zu St. Lorenz“ und im Jahre 1862 eine neue „Ordnung für die evangeliſch-lutheriſche Gemeinde der Kirche zu Travemünde“ erließ.

Vergl. außer den ſchon angeführten Schriften: Becker, Geſchichte der Stadt Lübeck. Lüb. 1782. Bd. II. S. 1 ff. — Ausführliche Geſchichte der Lüb. Kirchen-Reformation, aus dem Tagebuche eines Augenzeugen, herausgegeben von F. Peterſen. Lüb. 1830. — F. H. Grautoff, hiſtoriſche Schriften. Lüb. 1836. Bd. II. S. 1. — Lübeckiſche Blätter. Lüb. 1827. Nr. 44. S. 253 ff. — G. Waitz, Lübeck unter Jürgen Wullenwever. Berlin 1855. Bd. I. S. 36 ff. L. Heller.

Lukas von Prag und die böhmiſchen Brüder *). — Neubenutzte Quellen und Hülfsmittel: Gindély, Geſchichte der Böhm. Brüder. 2 Bde. Prag 1857 u. 58. — Derſelbe, Quellen zur Geſchichte der Böhm. Brüder, vornehmlich ihren Zuſammenhang mit Deutſchland betreffend in: Fontes Rerum Austriacarum. Abtheilung II. Bd. 19. Wien 1859. — Als handſchriftliche Quellen, aus dem Archiv in Herrnhut zur Dispoſition geſtellt: 1) Blahoslav, Summa quaedam brevissime collecta ex

*) Der Artikel Dieckhoff's über die böhmiſchen Brüder in der Real-Encyklopädie Bd. II. S. 387 ff. wurde bearbeitet vor der Veröffentlichung der erſten umfaſſenden Darſtellung der Brüdergeſchichte von Gindély, dem als Böhmen der ganze reiche Quellenſchatz von böhmiſchen Manuſkripten in Herrnhut, Olmütz, Prag u. a. zugänglich war. Auf Grund dieſer Forſchungen findet der obige Artikel hier zugleich ſeine Ergänzung.

variis scriptis fratrum, qui falso Valdenses vel Picardi vocantur, de eorundem fratrum origine et actis. 1557. 2) „Vom Ursprung der heil. Kirche in Wahrheit ihrer Heiligkeit. Und auch von dem Ursprung der Kirche der Gottlosen . . III. Von dem Ursprung der Brüdereinigkeit.“ Böhmisch von Lukas von Prag. 1522. Deutsch von Joh. Borott, Prediger an der Böhm. Kirche in Zittau. Nebst Auszug aus Lukas'schen Schriften von der Rechtfertigung*).

Nächst dem Stifter Gregor ist für die Entwickelung der alten Brüderunität keine Persönlichkeit von durchgreifenderem Einfluß gewesen, als die des Lukas von Prag. War jener Vater, „der Patriarch“, wie man ihn im Brüderkreise bezeichnete, so ist dieser der Kirchenlehrer und Organisator der alten Brüderkirche. Erst unter seiner Leitung erlangte die Unität ihre ausgeprägte und abgegränzte Eigenthümlichkeit. Sein Uebertritt von den Utraquisten zu den Brüdern — um 1480 — trifft mit dem beginnenden Zusammenstoß unabgeklärter Gegensätze unter jenen, — sein definitiver Eintritt in den engeren Rath — im Jahre 1494 — mit dem Siege der gemäßigten Partei und der Ausstoßung der extrem Taboritischen zusammen. Damit war die nachmals nie wieder ganz verloren gegangene Basis der specifisch brüdergemeindlichen Entwickelung gewonnen. Auch über der Reinerhaltung derselben gegenüber den Einflüssen der Wittenberger Reformation hat Keiner so eifersüchtig gewacht als Lukas. Als Prototyp des ächten Brüderkarakters wird er bei allen nachmaligen Schwankungen citirt. Die Wiedereinsetzung seiner Schriften in das frühere Ansehen, nachdem dieses durch die Neuerungen Augusta's erschüttert worden, eröffnet die Periode der späteren Restauration.

Ob er von Prag auch gebürtig oder sein Beiname nur im Zusammenhange mit seinen unter den „Prager Magistern“ (Utraquisten) gemachten Studien und dort erlangten Grad eines Baccalaureus steht, ist nicht mehr auszumachen. Von seinen Angehörigen erwähnt die Geschichte nur eines Bruders Johann, eines Arztes von Beruf, aber durch seinen nachmaligen Eintritt in den engen Rath auch in nähere Beziehung zu der kirchlichen Entwickelung der Unität gesetzt. Beide nehmen eine für das damalige Maß von gelehrten Kräften in der Brüderunität hervorragende Bildungsstufe ein, die Lukas in rastloser schriftstellerischer Thätigkeit theils polemischen, theils dogmatischen und exegetischen, theils endlich praktischen Karakters bethätigt. Gindély zählt in der böhmischen Musealzeitschrift vom J. 1861 S. 278 ff. nicht weniger als 85 Schriften von Lukas auf, zum Theil von größerem Umfange. Die meisten sind noch erhalten, vorwiegend böhmisch, in Manuskript. Sein schwülstiger und dunkeler Styl, bei völlig zerfließendem Satzbau, machte freilich Vieles schon seinen Zeitgenossen wenig genießbar. Blahoslav, der ungleich bedeutendere Schriftsteller der Böhmischen Brüder, in der Gegenwart sogar durch Wiederauflegung seiner böhmischen Grammatik ausgezeichnet, von Gindély zu den vollgültigen Musterschriftstellern Böhmens gerechnet, urtheilt in seiner Grammatik von Lukas: „Er hat viele Bücher geschrieben, doch war er kein guter Böhme, erlaubte sich viele Latinismen und Germanismen. Dieser und anderer Gründe wegen waren seine Schriften vielfach unklar und unangenehm“ (Gindély, Gesch. I, 202). Die Schrift „vom Ursprung der heil. Kirche“ bestätigt das Urtheil vollständig. Unabläßige Wiederholungen erschweren den Fortschritt. Hie und da nur bricht das Feuer eines sittlich kräftigen Geistes auch in dem Ausdrucke hindurch. Zur Darstellung der im Grunde einfachen Hauptgedanken der Unität, namentlich nach Seite der Lebensgestaltung, waren die Mittel jedoch hinreichend. Die Neigung zu Wiederholungen bewirkte nur um so festere Stereotypirung des Karakters und Ausdruckes. Auch die traditionelle Unklarheit in der Bestimmung einzelner Dogmen, namentlich vom heil. Abendmahl, schreibt sich

**) Beim Schluß dieses Artikels erschien noch: „Geschichte der alten Brüderkirche.“ Erste Abtheilung. 1457 bis 1557. Gnadau 1865. Obgleich aus den Quellen geschöpft, verfolgt diese Darstellung aus der Feder des ehrwürdigen Bischofs Cröger in Berthelsdorf mehr den praktischen Zweck eines pietätsvollen Gedächtnisses, als den einer umfassenden und allseitig objektiven Historiographie.

vorwiegend von Lukas her. Der Katechismus von 1522 (1521 f.), dessen zweiter Theil entschieden aus jener Zeit selbst und von Lukas herrührt, genügt als Beleg (vgl. meine Ausgabe: Die Katechismen der Waldenser und Böhmischen Brüder. Erlangen 1863). Auch die Confessionen der Brüder, die bei seinen Lebzeiten erschienen, haben zum größeren Theile ihn zum Verfasser und bewähren seine bei allen Mängeln entscheidende Bedeutung für die Fixirung des Lehrbegriffs der Brüder. Die Geschichte seiner Wirksamkeit ist die Geschichte der Consolidirung der Unität.

Um den Umschwung, den Lukas begründete, richtig zu würdigen, bedarf es zunächst einer Ergänzung der Urgeschichte aus den neu eröffneten Quellen. Bekannt ist der anregende Einfluß Rokyczana's, des Prager Hauptes der Calixtiner, dessen leidenschaftliche Polemik gegen das Antichristenthum in der römischen Kirche nachmals nur durch die Hoffnungen gedämpft wurde, die seinem persönlichen Ehrgeiz aus den Verhandlungen um Anerkennung als Primas der böhmischen Kirche durch die Curie erwuchsen. Neu dagegen ist der Einblick in das Durcheinandersluten der verschiedensten Sekteneinflüsse in Böhmen seit der Zerstörung Tabors (1453). Die Rückführung der Böhmischen Brüder in ihren Anfängen auf Taboritische Ueberreste wird dadurch mindestens alterirt. Wieweit unter den mannichfaltigen Oppositionserscheinungen damals schon auch waldensische Anregungen als möglich mit in Rücksicht gezogen werden müssen, darüber habe ich die Nachweise gegeben in: „Katechismen der Waldenser" ꝛc. S. 154 ff. Sofern auch die neuere böhmische Historiographie Widerspruch dagegen erhoben, ist nicht außer Acht zu lassen, daß das tschechische Interesse an der Reinerhaltung der böhmischen Ursprünge dieser Reformation bei sonst religiös neutralen Geschichtsschreibern die Anerkennung eines Faktums hindern kann, daß in den Geschichtsquellen der Böhmischen Brüder selbst durch noch erklärlichere Abgunst in den Schatten gestellt erscheint. Auch tritt dieser Widerspruch in Palacky's Geschichtswerken (IV, 1, 492; vgl. 476) nicht so entschieden auf als bei Gindély. Lukas übergeht aus verwandtem Interesse für die Originalität der Böhmischen Brüder selbst auch solche Berührungen mit waldensischen Gemeinden mit völligem Schweigen, die anderweit historisch entschieden festzustellen sind. Schon 1557 macht der königl. Rath Kaspar von Nidburg in Wien, zur protestantischen Partei Maximilian's gehörig und mit der Religionsgeschichte Böhmens wohl vertraut, den Brüdern den Einwurf, daß sie „keine ordentliche Entstehungsgeschichte" besäßen (s. Gindély, Gesch. I, 429). Die allgemeine religiöse Erregung des Landes zur Zeit der Anfänge der Unität erschwerte dieß ohnehin. Besonders lehrreich für die Einsicht in die Fruchtbarkeit des damaligen Böhmens für allerlei Sektenerscheinungen ist das Urtheil, das der als Humanist des 16. Jahrhunderts bekannte Schriftsteller Bohuslav Hassenstein von Lobkowitz über die Physiognomie Prags, wie er sie noch um's J. 1502 fand, abgibt: „Jede Sekte findet da ihre Freunde, so groß ist das Verlangen nach Neuem" . . . (Gindély I, 102 f.).

Unzweifelhaft steht jedenfalls der direkt bestimmende Einfluß eines erst aus den böhmischen Quellen bekannt gewordenen kleinen Sektenkreises fest, der sich in Chelcziz, einem Orte des Prachiner Kreises, unter dem Namen „Chelczicer Brüder" um einen gewissen Peter, von diesem Stammorte her Chelczicky beibenannt, gesammelt hatte. Die Auflösung dieses Kreises trifft etwa gerade mit der ersten selbstständigen Constituirung der Brüderunität zusammen. Durch verschiedene polemische Schriften weiter bekannt, genoß Chelczicky selbst bei Rockyczana so viel Ansehen, daß dieser sich nicht scheute, seinen Neffen Gregor dorthin zu weisen. Mit welchem Erfolg, beweist das Rechtfertigungsschreiben des letzteren an Rockyczana: . . . „endlich wiesest Du uns an Peter von Chelczic, an diesem hielten wir fest." — „Unsere ganze Richtung", schreibt er in einem anderen Briefe an denselben, „haben wir aus den Schriften des Chelczicky erhalten. Johann, der Schmid aus Bitanovic, hat uns zwei seiner Schriften zugestellt: das Bild vom Antichrist und das Buch von der weltlichen Macht. Bevor wir diese Schriften lasen, zeigten wir sie Dir und frugen Dich um Deine Meinung.

Gewiß! hätteſt Du ſie getadelt, wir hätten ſie nie geleſen. Haben wir uns dann von Dir getrennt, wenn wir an den Behauptungen jener Schrift feſtgehalten?“ (Gind. a. a. O. S. 39 f.). Nach dieſen Zeugniſſen kann kein Zweifel obwalten, wo der entſcheidendſte Anſtoß zu ſuchen iſt. Wenn bei einer der erſten Verſammlungen in Kunwald (1459) die Meinungsdifferenz über das Abendmahl von Gregor zu Gunſten eines rein geiſtigen Genuſſes entſchieden wird, führt Gindély (S. 26) auch dieß auf den genannten Einfluß zurück. Unter den erſten Gliedern der Unität finden wir einen Johann Chelczicky, der früher katholiſcher Prieſter geweſen.

Aus dieſem Kreiſe aber ſtammen vor Allem die für die ganze Entwickelung der Brüderunität ſo folgenreichen Grundſätze über das Verhalten des Chriſten der Welt gegenüber: das Verbot des Eides, des Kriegsdienſtes, jedes Ranges und Beſitzes unter den Gläubigen. Vergl. Palacky a. a. O. Bei der Verſammlung in den Reichenauer Bergen (1464) wird zwar nicht durchgeführte Gütergemeinſchaft, aber wohl die Forderung ausgeſprochen, daß der Reiche in freiwilliger Armuth ſeine Güter nur noch für ſeine Brüder beſitzen und jeder ſein Teſtament nach „Gottes Geſetz“ machen ſolle. Namentlich ſollte den Prieſtern kein Beſitz geſtattet ſeyn. In der That ermöglichte nur die großartigſte Opferwilligkeit der Wohlhabenden in der erſten Verfolgungszeit ſchon den durch Boten und Schriften nach allen Seiten hin erhaltenen Verkehr unter den Zerſprengten (Gind. a. a. O. S. 44). Gregor aber ging als leuchtendes Beiſpiel des Verzichtes auf jede äußere Ehre voran, indem er, obgleich die Seele des Ganzen, weder die Ehren des Seniorats noch des Prieſterthums je erſtrebte, ſondern mit einem Platze im engen Rathe, der das Kirchenregiment bildete, unter jenen und neben den anderen vorlieb nahm. Er war offenbar auch der entſchiedenſte Vertreter jener Theorie, gegen die ſich frühe ſchon Oppoſition im Kreiſe erheben mochte.

Nach Gregor's Tode zeigt ſich bald, daß durch ſeine Auktorität nur zwei ganz verſchiedene Strömungen zuſammengehalten worden. Durch die Enthüllungen bei dem ſpäter eintretenden Bruche erfährt man, daß Jahre lang im engeren Rathe der Principienſtreit ſchwankte (a. a. O. S. 74 f.). Das Faktum, daß ſich zum erſten Male etliche Perſonen vom Herren- und Ritterſtande zum Eintritt meldeten, gab den Ausſchlag. Nach dem alten Princip konnten Solche nicht Katechumenen werden, ohne ihren Stand niederzulegen. So mächtig war noch die Begeiſterung, daß ein Theil derſelben ſich zu dieſem Opfer verſtand, für die ſtrenge Partei ein ſeltener Triumph — aber auch ein um ſo kürzerer. Der praktiſche Fall ſtellte die Uebertreibung in's Licht. Der Streit drängte von den Conſequenzen zurück zur Principfrage von der „Gerechtigkeit“ — ob ſie im Leben und in der Bethätigung oder vor Allem im Glauben zu ſuchen ſey. Damit gewannen die Theologen die Oberhand.

Gregor war mit der Warnung vor dem Uebergewicht der Gelehrten geſchieden. Es hatte damit am Anfang nicht große Gefahr. Die erſten Wahlen hatten zwei Bauern und einen Ortsſchreiber getroffen. Aber Alles gehorchte willig dem jungen Landmann Mathias von Kunwald, dem die biſchöflichen Ehren zugefallen waren. Der großartigſte Beweis für den Geiſt der Unterordnung, der unter dieſen Leuten waltete, fällt mitten in dieſe Conflikte. Nachdem bereits die Partei der Gemäßigten in der Synode zu Brandeis an der Adler auf Grund jenes Vorfalls eine Abminderung der alten Strenge erreicht hatte, griff Mathias, von den Strengeren an Gregor's Vermächtniſſe gemahnt zu der revolutionären Maßregel, auf einer Gegenſynode die Brandeiſer Beſchlüſſe aufheben zu laſſen und in eigener Machtvollkommenheit den engen Rath von allen gemäßigten Elementen zu ſäubern. Und die Letzteren, obgleich die geiſtige Macht vertretend, fügten ſich aus Liebe zur „Unität“ dieſer Maßregel ohne Separationsgedanken. Der Sieg war ihnen freilich um ſo gewiſſer und näher. Aber man begreift doppelt, daß Lukas u. A. gerade unter ſolchen Umſtänden den Gedanken jener Reiſen in's Ausland ergriffen, um andere Chriſtengemeinden aufzuſuchen, an deren Muſter man Anhalt für apoſtoliſche Gemeindeeinrichtung gewinnen zu können hoffte. Man erleichterte ſich

zugleich höchſt weiſe damit die Bewahrung des Friedens und konnte gelaſſener die Stunde beſſerer Erkenntniß erwarten.

Die Rückkehr des Lukas von der erſten dieſer Reiſen, die ſich nach dem Orient und nach Griechenland gerichtet hatte, brachte den Wendepunkt. Muſtergemeinden hatte man auswärts, wie ſich denken läßt, nirgend, dafür aber in der Heimath die erhoffte Klärung, noch mehr in Lukas, der wie ein neues Element, gehoben in ſeinem Anſehen durch die eingeſammelten Erfahrungen, zurückkehrte, den vorbezeichneten Mann zur Schlichtung der inneren Kämpfe gefunden. Zwei andere Baccalaureen, Prokop von Neuhaus, der ſchon zu den Begründern der Unität gehörte, und Laurentius Kráſonicky, der als eine energiſche Natur gerühmt wird, ſtanden ihm ergänzend zur Seite.

Auf einer Synode zu Reichenau im J. 1494 kam es zum erklärten Siege der gemäßigten Partei. Die Schriften des Lukas über den Eid, die Zuläſſigkeit verſchiedener Stände und über geiſtliche und weltliche Gewalt — das waren die brennenden Fragen — bildeten die Unterlage. Mathias bekannte ſeine Fehler und wollte abtreten. Man ließ ihm aber die biſchöfliche Würde mit dem Ordinationsrecht und übertrug nur das bis dahin mit dem Biſchofsamt verbundene Richteramt dem Prokop, nicht ohne den engen Rath neu zu conſtituiren, in den u. A. Lukas nun eintrat, forthin die Seele des Regiments. Die ſtrenge Partei fügte ſich nicht mit der Nachgiebigkeit, die früher jene bewieſen hatten. Es entſtand die erſte und in der Hauptſache einzige Separation während des Beſtandes der Unität. Als „Amoſiter“ nach einem ihrer Häupter benannt, oder unter dem Namen der „kleineren Partei“ (menší stránka), erhielten ſie ſich faſt 50 Jahre neben der Unität, aber ziemlich machtlos und in wachſender innerer Zerrüttung. Bedeutſam als nachträgliche Beſtätigung für die Chelčizer Urſprünge, war gerade der Prachiner Kreis ihr Hauptſitz. Man kann ſagen, mit dieſer Scheidung trat erſt der ſpecifiſche Karakter der Brüderkirche unter Ausſtoßung der nur als Anregung wirkſam gewordenen Chelčizer reſp. alttaboritiſchen Richtung hervor. Inſofern iſt Lukas der zweite Begründer der Unität — und in welchem Maße dieß gilt, beweiſt die Thatſache, daß man auf der Reichenauer Synode des nächſten Jahres 1495 ausdrücklich die Geltung der Schriften Gregor's, ſo weit ſie dem neuen Ueberzeugungsſtande der Unität zuwider ſeyen, feierlich annullirte.

Das Princip der Weltverläugnung wurde nach wie vor feſtgehalten und bis zur Ueberwachung der Wohnungseinrichtung und Trachten der verſchiedenen Stände durchgeführt. Aber die Standesunterſchiede wurden in ihrem Rechte auch innerhalb der Unität anerkannt. Adelige behielten auch als Brüder fortan ihren Adel, nur gab er ihnen, auch wo ſie Patronatsſtellung zu den Ortskirchen einnahmen, keinerlei Rechte im Regiment der Unität. Ihre hohe weltliche Stellung ſollte ihnen als Brüder nur zur Erinnerung geſteigerter Dienſtespflicht gereichen. Als ſpäter (1512) eine reiche Grundbeſitzerin, Johanna von Krajek, aus perſönlicher Demuth ihren Beſitz Anderen überlaſſen und als eine einfache „Schweſter“ ihr Leben beſchließen wollte, widerrieth die Synode, daß ſie vollſtändig ihre Rechte aufgebe; mehr freilich durch das Intereſſe geleitet, den auf ihren Gütern angeſiedelten Brüdern ihren Schutz zu erhalten (I, 150 f.). Brüder durften weltliche Aemter annehmen, jedoch z. B. als Vertheidiger ſelbſt in Rechtsfällen nie ohne Vorwiſſen der Senioren verfahren, Sachwalterdienſte aber nie für Geld verrichten. Auf Uebertretung ſtand Kirchenſtrafe.

Handel und Wirthſchaft — früher unbedingt verbotene Gewerbe — wurden geſtattet, jedoch unter gemeſſenen Beſchränkungen. Blieb dort der Großhandel und jeglicher Wucher verſagt — wobei man auf die faſt unvermeidliche Gefahr des Kaufmannsſtandes nach dieſer Seite verwies — ſo durften Brauer und Gaſtwirthe an Einheimiſche Getränke nur in's Haus der Einzelnen verabreichen, Gelage im Wirthshaus, in welcher Form immer, nicht dulden. Aehnliche Warnungen und Einſchränkungen trafen alle Glieder in Betreff des Jahrmarktsbeſuches. Zu den auch noch verbotenen Gewerben gehörte ſogar Malerei und Muſik.

Der Eid vor der Obrigkeit wurde gestattet, versteht sich, nur bei völlig zweifelsfreier Gerechtigkeit der Sache. Auch Kriegsdienst war erlaubt, jedoch mit der bedeutsamen Bedingung, daß der Krieg des Königs als ein gerechter erscheine. Das Bedenkliche dieser Einmischung des Privaturtheils zeigt sich am meisten, wenn wir im Beginn des Schmalkaldischen Krieges den Brüderadel in erster Reihe Zuzug für Johann Friedrich gegen den eigenen Landesherrn rüsten sehen. Auch unter jener Voraussetzung wird in einer an's Komische streifenden Umständlichkeit Weg und Weise gezeigt, wie man sich dem Falle entziehen könne, persönlich das Schwert brauchen zu müssen. Schön ist die Warnung, als Christ nicht Kriegsruhm zu suchen. — Dabei ist es werth eines leuchtenden Beweises von der seelsorgerlichen Treue und Umsicht dieses Kirchenregimentes zu gedenken. Als Ferdinand im Jahre 1531 der Türkenhülfe bedurfte, leistete sie ihm der Brüderadel mit beachtenswerther Zuvorkommenheit, die Senioren aber ließen sofort eine eingehende Berathung für die Kriegsleute aus der Unität drucken, wie sie sich namentlich für den Fall, daß sie in türkische Gefangenschaft geriethen, als Christen und Brüder zu verhalten hätten (Gind. I, 216).

Dieselbe eingehende Umsicht beweisen die Vorschriften über die Führung eines christlichen Hauswesens, mit besonderer Betonung der Ehren und Pflichten des Hausvaters; über Kindererziehung, Ueberwachung der Dienstboten und lediger junger Leute (a. a. O. S. 86 f.).

In den Ortsgemeinden standen den Geistlichen, welche die Oberaufsicht über die Einhaltung aller dieser Lebensvorschriften hatten, ein Ausschuß von Gemeindeältesten zur Seite. Ihnen war, unter Leitung des geistlichen Vorstandes, außer der Kranken- und Armenkasse insbesondere, die Gerichtspflege unterster Instanz in Brüdersachen befohlen, weßhalb sie auch „Richter", natürlich nur mit Bezug auf den Kreis der Gemeindeglieder, hießen. Es galt nämlich als ausnahmsloser Grundsatz, daß Brüder unter keinen Umständen ihre Streitsachen vor weltliche Richter bringen durften. Das Urtheil dieses „Gemeinderathes" sollte Schlichtung und Entscheid seyn, doch war Appellation bis zur allgemeinen Synode hinauf gestattet. — Ein weiblicher Gemeindeausschuß aus bejahrteren Wittwen und Jungfrauen überwachte namentlich die Sittlichkeit des weiblichen Theiles der Gemeinden. Bei den Visitationen bildeten diese Ausschüsse die Referenten.

Den Priestern war die Annahme jedes weltlichen Amtes und von Gewerben noch insbesondere das ärztliche und das des Handels untersagt. Dagegen galt als herrschende Voraussetzung, daß sie sich von einem Gewerbe oder ihrer Wirthschaft nährten. Nur als Zubuße dienten freiwillige Gemeindebeiträge. Die alte Bestimmung der Besitzlosigkeit wurde in der Beschränkung des privaten Verfügungsrechtes aufrecht erhalten. Seit dem Jahre 1498 war festgesetzt, daß ledige Priester ihr Vermögen Niemanden als ihren Amtscollegen — zur Begründung eines festen Pfründeinkommens — testiren dürften. Ihrerseits sollten sie Legate gar nicht annehmen, ohne daß der enge Rath darüber entschied, ob und wie viel ihnen zuzuweisen und was an die Kreiskasse zur Bestreitung allgemeiner Bedürfnisse abzuführen, resp. für Nothfälle den Betreffenden gut zu schreiben sey. — Mehr noch als für die Laien war das ganze häusliche Leben der Priester durch genaue Vorschriften geregelt.

Auf verschiedene Seiten der Verfassung und den Cölibat insbesondere kommen wir später zurück, so weit sie der Artikel von Dieckhoff nicht schon genügend beleuchtet hat. Hier handelte es sich darum, diejenigen Bestimmungen herauszuheben, die das Verhältniß der neuen Organisation zu den Ursprüngen in's Licht setzen. Das praktische Bedürfniß eines Gemeinde- und Christenlebens nach Christi Gesetz und apostolischer Einfalt war der durchschlagende Grund der ersten selbstständigen Constituirung der Unität gewesen. Man sieht, das Princip war aufrecht gehalten, immer noch in umfassender und idealer Weise, dagegen waren jene Einseitigkeiten und Uebertreibungen abgeschnitten, die eben so wenig biblisch haltbar als innerhalb der staatlichen Verhältnisse durchführbar waren; denn selbst jeder Unterschied von Obrigkeit und Unterthanen galt nach jenen Grund-

ſätzen für unchriſtlich. Jede größere Ausbreitung der Unität, der Zutritt auch weltlich einflußreicherer Perſönlichkeiten wäre ohne dieſe Umgeſtaltung unmöglich geweſen. Dagegen hatte die Ermäßigung des Principes eine reißende Vermehrung der Gemeinden zur Folge. Die geſchloſſene innere Conſolidation hielt dabei die Gefahren, welche ſonſt mit dem Wachsthum nach Außen verbunden zu ſeyn pflegen, ferne. Auf der Synode von 1497 erklärten alle anweſenden Vertreter einſtimmig ihren Gehorſam unter alle Beſchlüſſe des engen Rathes; nachdem bereits auf der entſcheidenden Reichenauer Synode von 1495 dieſem die ſelbſtſtändige Beſorgung aller Angelegenheiten der Unität, ohne allzu häufige Berufung einer allgemeinen Synode anvertraut worden war. Im engen Rathe, der vor der neuen Conſtituirung (1489) 13 Glieder zählte, führte, ſeit man Mathias von Kunwald das Richteramt abgenommen, der Träger dieſes Amtes (Prokop) den Vorſitz. Er hatte alle ſtreitigen Fälle, zu denen die zerſtreut lebenden Glieder des engen Rathes nicht zuſammenberufen wurden, in perſönlicher Machtvollkommenheit zu entſcheiden.

Damit iſt zugleich der Standpunkt des wie es ſcheint höchſten und wahrhaft univerſalen Intereſſes an dieſer Partie der Kirchengeſchichte gewonnen. Seit den Zeiten der Apoſtel iſt es in der That keiner Geoſſenſchaft gelungen, in ſo verhältnißmäßig weiten Kreiſen und langer Dauer Gemeindezuſtände von einer ſonſt unerreichten Lebensreinheit, inneren Ordnung, ungeſtörten Einheit und dabei achtungswerthen Geltendmachung nach Außen zu erzielen. Die Frage, wodurch man dieſes dort vermochte, iſt offenbar von mehr als hiſtoriſchem Intereſſe. Dabei erlangt der Mann, unter deſſen Einfluſſe und Leitung die bezeichnete Praxis als herrſchende Tradition fixirt wurde, eine höhere Bedeutung als ſeine noch mehr profuſe denn fruchtbare literariſche Thätigkeit erwarten ließ. Das iſt Lukas von Prag.

Ueber der Beſchäftigung mit der eigenen inneren Organiſation verlor man das Intereſſe nicht aus dem Auge, auswärtige Verbindungen mit Gleichgeſinnten anzuknüpfen. Der ſchon früher gehegte Plan, wie im Orient auch in Italien und Frankreich, namentlich in den alten Urſitzen der Waldenſer, nach ſolchen zu ſuchen, ward nun, nachdem die inneren Zwiſtigkeiten beigelegt und geordnete Zuſtände geſichert waren, wieder aufgenommen. Auch für dieſe Miſſion wieder ſehen wir Lukas mit dem höchſten Vertrauen beehrt. So ganz reſultatlos wie der andere Verſuch blieb dieſer nicht. Nach einem tiefen Eindrucke von der reformatoriſchen Bewegung, die ſich an Savonarola's Namen knüpft, bei deſſen Verbrennung die Brüderdeputirten zufällig Zeugen geweſen, ſucht man vergeblich. Aber wohl fand ein eingehenderer Austauſch mit den Waldenſern ſtatt, der als Hauptincidenzpunkt für die auffallende Verwandtſchaft der beiderſeitigen literariſchen Produkte gelten muß. Wechſelſeitig bezeugte Thatſache iſt, daß die Böhmiſchen Brüder damals waldenſiſche Schriftſtücke, namentlich die gegenwärtige Lage betreffende, in die Heimath mitgenommen haben; daß für die lateiniſche Abfaſſnng derſelben die Waldenſer damals gewandtere Styliſten hatten; daß die Brüder nach der Rückkehr auf einer Synode die Gründe der Scheidung von der römiſchen Kirche neu diskutirten, unverkennbar im Zuſammenhange damit, daß die Stellung der Waldenſer zur römiſchen Kirche eine andere und bei jenem Austauſch Hauptgegenſtand war. Welche Folgerungen das für die Entſtehung der waldenſiſchen Schrift vom Antichriſt, die ſich um dieſe Frage hauptſächlich bewegt, hat, gehört nicht hierher, aber iſt folgenreich für die Abfaſſnngszeit der Katechismen, in welchen die Uebereinſtimmung des Inhalts der beiderſeitigen Schriftſtellerei beſonders klar zu Tage liegt (vergl. darüber meine Ausgabe der Katechismen S. 164 ff. u. 185 ff.). Auch iſt das bedeutſame Moment nicht zu überſehen, daß die Hauptperiode ſchriftſtelleriſcher Thätigkeit des Lukas, namentlich alle Schriften, die den Lehrbegriff und Ausdruck der Böhmiſchen Brüder eigenthümlich beſtimmen, erſt in die Zeit nach jenem Austauſch mit den Waldenſern fallen. Um ſo ſchwerer iſt über die Originalität der, beiden Parteien gemeinſamen, Lehrweiſen und Formeln zu urtheilen.

Was aber auch immer an Anregungen nach dieſer Seite jenem Austauſch zuzu-

ſchreiben ſeyn möchte, für ſelbſtſtändige Gemeindeorganiſation, worin den Böhmen der Schwerpunkt lag, hatten ſie nichts lernen können; vielmehr wirkte die von den Waldenſern — wahrſcheinlich trotz gegentheiligen Verſprechens — feſtgehaltene Gemeindeverbindung mit der römiſchen Kirche dazu, daß bei der ohnehin erſchwerten Fortſetzung des Verkehrs, jener Austauſch ſammt ſeinen etwaigen Früchten, nicht ohne Berechtigung im Bewußtſeyn eigener Selbſtſtändigkeit ſeitens der Brüder, in der Erinnerung ſo gut wie ausgelöſcht wurde. Um ſo eifriger und befriedigter ſetzte man nach Lukas' Rückkehr das Werk des inneren Ausbaues nach eigenen Traditionen fort. Des Lukas Antheil daran gewann um ſo mehr an Gewicht, als unter der nach Mathias' Tode auf die Vierzahl feſtgeſtellte Zahl der Seniorен, wie man die zur Ordination befähigten Biſchöfe zu nennen pflegte, er ſelbſt nun — gerade in der Wende des Jahrhunderts (1500) ſeine Stelle einnahm. Wir erfahren dabei, daß in ſolchem Falle ebenſowohl die Senioren einen Eid abzulegen hatten, als ſie ihrerſeits das Handgelöbniß des Gehorſams von allen Untergebenen entgegennahmen. Gindély berechnet die Zahl der Gemeinden in Böhmen in ungefährer Schätzung zwiſchen 300 bis 400; für die Seelenzahl hat man einen Anhalt, wenn man in Mähren, wo die Unität doch ſchwächer vertreten war als in Böhmen, bald 70000 bald 100000 Brüder zählte. Freilich ſind die Angaben unſicher genug. Die lange Friedenszeit hatte, verbunden mit der Feſtigung der inneren Organiſation, zu dieſem außerordentlichen Wachsthum geführt. Auch unter dem Adel erwuchſen der Unität mächtige Beſchützer, unter denen in Böhmen die Herren v. Koſtka, von Pernſtein und von Krajek, in Mähren vor Allem das berühmte Geſchlecht von Czerotin, hervorragen. — Der Hauptſitz des Regimentes zu Lukas' Zeit war Jungbunzlau in Böhmen, zu Blahoslav's Zeit, die bedeutſamſte Folgeperiode, zu Eibenſchütz in Mähren. Da auch in Mähren die Unität ſtets nur als die der Böhmiſchen Brüder bezeichnet wurde, muß die andere, erſt ganz ſpät aufgebrachte Bezeichnung „Mähriſche Brüder" als überhaupt unhiſtoriſch abgewieſen werden.

Eine neue Epoche der inneren Entwickelung wird durch die gegneriſchen Angriffe und Maßregeln eröffnet. Den friedlichen Bekehrungsverſuchen, die Alexander VI. durch Colloquien und Miſſionspredigten der Dominikaner (1500) veranlaßte, folgten, da ſie fruchtlos geblieben waren, bald die Gewaltmaßregeln des Königs. Wladislaw, unter dem bisher die Brüder trotz ſeiner treu katholiſchen Geſinnung faſt ununterbrochen ſtillſchweigend Duldung genoſſen hatten — denn von 1475 bis 1503 weiß man von keiner Verfolgung —, gab auch jetzt mehr nur dem Drängen Anderer nach. Die Beſchuldigung der Brüder, als ſeyen ſie Taboriten, mit den alten politiſchen Grundſätzen dieſer Partei behaftet, ſchlug durch. Zuerſt erſtreckte ſich der Befehl ihrer Unterdrückung nur auf Prag und die unmittelbar königl. Ortſchaften und Städte. Wer nicht widerrufe, ſolle verbrannt werden, wenn er ein Geiſtlicher, exilirt dagegen, wenn er niederen Standes ſey. Weiteres war nicht möglich ohne Mitwirkung der Stände. Die Majorität war unter dieſen utraquiſtiſch; wobei die Stadt Prag mit ihren zelotiſchen Magiſtern ein Hauptgewicht in die Wagſchale warf. An den Utraquiſten wie an den Lutheranern, die nachmals mehr und mehr an die Stelle jener traten, hatten die Brüder zwar keine Freunde, aber bei jedem Vorgehen der katholiſchen Partei gegen die letzteren erkannten doch Utraquiſten ſowohl wie nachmals Lutheraner die gemeinſame Baſis des politiſchen Intereſſes und der Exiſtenzfrage. Später, je mehr die Unität im Herren- und Ritterſtande Vertreter gewann, kam noch die Solidarität der gemeinſamen Adels- und Ständeintereſſen dem Könige gegenüber dazu. So gab es dort auf dem Gebiete der kirchlichen Fragen in dem für die katholiſche Partei günſtigſten Falle gebrochene Reſultate. Diesmal (1503 u. 1504) diente jedoch die politiſche Feindſchaft der Prager Magiſter und des utraquiſtiſchen Adminiſtrators gegen die „Pikarden" dazu, daß die Unterdrückungsmaßregeln ſo gut wie allgemeine Ausdehnung gewannen. Für Lukas von Prag der Anlaß, nun erſt die ganze Energie ſeiner biſchöflichen Gabe wie literariſchen Thätigkeit zu entfalten, ſeine perſönliche Treue aber bis zum Märtyrerleiden zu bewähren; für

die Gemeinden eine Zeit nur der tieferen Begründung, da ſie der Sichtung kaum noch bedurften.

Das Erſte, was die neue Verfolgung hervorrief, war, nach apoſtoliſcher Forderung, die unerſchrockene und ſeit 1503 in bewundernswerther Unermüdlichkeit fortgeſetzte öffentliche Verantwortung des Glaubens durch Herausgabe von Confeſſionen theils privateren, theils und meiſt officielliſten Karakters. Was früher durch Lydius, Köcher u. A. (ſ. d. Art. von Dieckhoff) geſammelt worden, iſt ein Geringes gegen die Geſammtzahl. Gindély zählt im Ganzen von 1467 bis 1671 (Comenius' Tod) nicht weniger als 34 Confeſſionen in ſelbſtſtändigen Ausgaben und Ueberarbeitungen: böhmiſch, lateiniſch und deutſch (vgl. Fontes S. 453 ff. und zur Richtigſtellung der Verwechſelungen in älteren Ausgaben: meine Katechismen der Waldenſer ꝛc. S. 89 ff.). Drei davon gehören der früheren Zeit an (1468 bis 1470). Acht fallen in die Zeit der Wirkſamkeit des Lukas. Von der auch in Böhmen bisher noch unbekannten Confeſſion von 1524, an König Ludwig gerichtet, habe ich ein Exemplar der deutſchen Ueberſetzung in der fürſtl. Oettingen-Wallerſtein'ſchen Bibliothek zu Maihingen bei Nördlingen gefunden (Katechismen S. 92). Keine auch der größeren Confeſſionskirchen hat einen ſolchen Reichthum von Bekenntnißſchriften und mehrere ſind von bedeutendem Umfang und wirklich theologiſchem Werth. Sie wurden zum Theil im Auslande gedruckt (beſonders in Nürnberg), meiſtentheils aber gingen ſie aus den eigenen Buchdruckereien hervor, deren die Brüder von 1500 bis 1519 allein drei gründeten, während die Katholiken in Böhmen nur eine, die Utraquiſten nur zwei beſaßen. Zur Karakteriſtik der in dieſer Zeit des Kampfes beſonders erwachenden literariſchen Thätigkeit genügt der Nachweis Gindély's (I, 124), daß von den etwas über 60 Schriften böhmiſcher Autoren, die man aus dem erſten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts jetzt kennt, mehr denn 50 den Brüdern und kaum mehr als 10 den Katholiken und Utraquiſten zuſammen angehören. Lukas aber ging Allen dabei voran. Die Druckerei in Jungbunzlau beſchäftigte er meiſtens allein.

Aus dieſer Zeit der Verfolgung — in welcher übrigens das Jahr 1505 gerade auch wieder eine Raſtzeit bezeichnet, in der man die öffentlichen Gemeindeverſammlungen neu aufnahm, ſtammt auch das erſte berühmte Cancional der Böhmiſchen Brüder, von dem leider kein Exemplar mehr erhalten iſt — der Anfang ihrer bekannten großartigen Leiſtungen auf dem Gebiet der Hymnologie. Das erſte uns erhaltene Geſangbuch verdankt man Blahoslav's Händen. Lukas hatte zuerſt den Sinn für eine würdigere und reichere Ausſtattung des Gottesdienſtes geweckt; anfangs nicht, ohne Anſtoß dadurch zu erregen, den nur die Energie ſeines Willens verſtummen machte (I, 92. vgl. S. 186). Bei der gegenwärtigen Lage galt es vor Allem, darauf Bedacht zu nehmen, den Gemeindegliedern für ihre häusliche und geheime Erbauung den Ausfall der öffentlichen Gottesdienſte in den meiſt geſchloſſenen Bethäuſern zu erſetzen. Genaue Vorſchriften regelten die Aufgabe der Hausväter in Verfolgungszeiten (Gind. I, 120). Dazu dienten neben bibliſch-praktiſchen Erbauungsſchriften insbeſondere auch „die Kinderfragen" von 1505, der erſte Katechismus der Böhmiſchen Brüder. Leider iſt von den „Kinderfragen", auch einer Schrift des Lukas, keine Spur weiter aufzufinden, als eine nachmals nöthig gewordene Vertheidigungsſchrift gegen Angriffe, welche die Kinderfragen erfuhren. Nach Mittheilungen aus Herrnhut, wo dieſe Apologie im Manuſkript ſich findet, iſt aus ihr über die Anordnung dieſes Katechismus nichts, über den Inhalt nur ſo viel zu ermitteln, daß er vorwiegend dogmatiſches Gepräge getragen hat. Die Zeit legte ſchon den Confeſſionskarakter auch in Katechismusform zu bewahren nahe. Das würde der Uebereinſtimmung mit jenem Waldenſiſchen nicht ungünſtig ſeyn. Die zwölf „Glaubensartikel" bei ſolchen und ähnlichen der Glaubensrechenſchaft gewidmeten Schriften zu Grunde zu legen, bezeugt als beliebte Sitte neben einer Schrift von 1504 (Gindély I, 112) auch noch eine Partie der Eingangs als Quelle aufgeführten dogmatiſchen Schrift des Lukas von 1522 — Daneben ſtärkte Lukas den Muth der Angefoch-

tenen durch zahllose Schreiben, die er aus seiner Verborgenheit an Einzelne und ganze Gemeinden erließ. Statt Nachlaß trat mit richtigem Takt verdoppelt straffe Haltung ein. Hatte man es bisher nicht geduldet, daß Einzelne, namentlich aus höheren Ständen, den Brüdern mehr als geheime Mitglieder denn durch öffentlichen Beitritt zugehörten, so wurde jetzt Jedem die Alternative gestellt, diesen zu erklären oder auszutreten. Ueberall hin wurden Buß- und Fasttage ausgeschrieben. Mittwoch und Freitag hielt man als stehende Fasttage. Der befreundete Adel, dessen man sich durch Beigabe je eines „socius" oder Privatkaplans doppelt versicherte, wurde zu rühriger Vertretung ermahnt; sogar die Rathscollegien der Alt- und Neustadt Prag durfte Lukas um ihre Verwendung angehen (I, 115). In kühnster Sprache und Offenheit trat man gegen die doppelherzigen Utraquisten auf (Gind. I, 118. 123). Eine Stelle genüge: „Woher habt ihr das Priesterthum? . . . In welcher Verbindung steht ihr mit der römischen Kirche? Ihr seyd von ihr verketzert; wer seyd ihr und mit welchem Rechte dürft ihr auf uns als Abtrünnige herabschauen? Ihr habt euch im Blute der Taboritenpriester gebadet; ihr habt auch uns bis zum Tode verfolgt. Eure Vergangenheit ist Blutgier, eure Gegenwart Lasterhaftigkeit." Je höher die Gefahr stieg, um so kühner erhob sich die Zuversicht der Führer. In der drangsalsvollsten und aussichtslosesten Wendung — 1510 — schrieb Lukas sein Buch von der Wiedererneuerung der Kirche (o obnovení církwe), wie eine Weissagung der nahen Reformation und voll Lebenshoffnung für die Brüderunität. — Man kann sich erklären, daß bei dieser vielfachen literarischen Thätigkeit die Verbote insbesondere auch gegen den Bücherdruck sich richteten. Die angeordnete Verbrennung hat uns manches Schatzes beraubt. Aber auch Gemeindeglieder hatte schon das gleiche Schicksal getroffen. Zu Haid (Heiden?) starben sechs Brüder den Feuertod, weil sie den Rücktritt zur katholischen Kirche verweigerten. Allgemeiner jedoch brach der Sturm erst im Jahre 1508 los, nachdem ein hartes königl. Mandat (Gind. I, 132 ff.) die Aufnahme in die Landtafel der Böhmischen Stände erlangt hatte. In Mähren scheiterte der gleiche Versuch an dem Einfluß der Herren von Czerotin und dem plötzlichen Tode, der den Bischof von Olmütz wie ein Gericht auf der Verfolgerbahn ereilte. (S. 137). Ein officielles Verfahren trat daher dort bis auf Ferdinand II. nicht ein. Die Bedrückung und Verfolgung im Einzelnen blieb aber auch dort nicht aus. Die höhere Freiheit bestand etwa hier in dem Nachlaß nächtlicher Versammlungen in den Bethäusern. Später — 1509 — steigerte sich dieselbe wieder dahin, daß man ungestört eine Visitation der Gemeinden abhalten konnte.

In Böhmen währte die Bedrückung nach der schnell wieder verschwundenen Aussicht, die ein Gnadengesuch und ein in Folge dessen angeordnetes Colloquium eröffnet hatte, in alter Strenge fort. Todesstrafe zwar wurde nur in ganz einzelnen Fällen angeordnet, so (1511) bei einem Bruder in Kuttenberg, der den öffentlichen Gottesdienst gestört hatte (Gind. I, 145). Um so grausamere Qualen aber bereitete man Anderen durch die Folter und hartes Gefängniß. In diesem sollte auch Lukas die Ehren des Märtyrerthums erlangen.

Wie die anderen Häupter hatte auch er sich, seit die Verfolgung heftiger geworden, verborgen gehalten, um aus seinem Versteck die Leitung der Gemeinden und Stärkung der Brüder rastlos fortzusetzen. Obgleich persönlich erfordert, war er selbst zu jenem Colloquium nicht erschienen. Man sandte untergeordnete Persönlichkeiten, denen genau vorgeschrieben war, was sie sagen sollten. Insofern waren die Brüder selbst Ursache, daß der Zweck gänzlich verfehlt wurde. Sie hatten freilich, und wohl nicht mit Unrecht, von vornherein es nur für eine ihnen gestellte Falle angesehen, indessen empfanden die Gemeinden ihre mehrjährige Verlassenheit von den Führern doch übel. Man fing an über Feigheit der Hirten zu murren. Da stand Lukas nicht länger an, durch die That das Gegentheil zu beweisen (1515). Trotz der andauernden Gefahr unternahm er eine Visitationsreise in seinem Sprengel. Einer der adeligen Grundbesitzer, Peter Suda von Janovic, dem er wegen seiner bisher freundlichen Gesinnung gegen

die Brüder zu viel getraut hatte, setzte ihn, als er nur kurz erst seiner Pflicht obgelegen, hinterlistig gefangen. Worauf die Absichten des Verräthers gerichtet waren, zeigte seine sofort unternommene Reise nach Prag zu den Häuptern der Gegner der Brüder. Lukas ließ er, in Eisen gelegt, Tag und Nacht streng bewacht, zurück. Heftige Steinschmerzen erhöhten die Leiden des Gefangenen; dennoch behielt er geistige Kraft genug, aus dem Gefängniß allen seinen Gemeinden zu schreiben und sie von seiner Lage in Kenntniß zu setzen. Er hatte schnell die ganze Gefahr derselben durchschaut und die größere Freiheit der ersten Tage benutzt, durch einen Eilboten Herrn von Krajek davon zu benachrichtigen. Auf ihn als auf seinen Grundherrn, dem allein Eigenthumsrecht über ihn zustehe, berief er sich gegen Suda. Schon eröffnete ihm dieser nach seiner Rückkehr von Prag die Aussicht auf den Scheiterhaufen. Vierzehn Tage noch schmachtete Lukas, an eine schwere große Kette geschmiedet, im Kerker, bis die inzwischen erhobene, vom Landesgericht anerkannte Einsprache des Herrn von Krajek ihm wenigstens die Befreiung aus dem Kerker erwirkte. Da die Appellation des Herrn von Krajek nur unter der Bedingung rechtskräftig geworden war, daß er selbst nun Lukas in Prag vor dem Administrator stelle, damit er dort von seinem Irrweg bekehrt werden könne, so drohte an der Stelle der ersteren jetzt nur eine neue größere Gefahr. Man kann denken, wie die Prager Magister darauf brannten, das intelligenteste Haupt der Brüder in ihre Gewalt zu bekommen. Unter diesen Umständen benutzte Lukas die Freigebung gegen eine Bürgschaft von 2000 Groschen dazu, seine Person in Sicherheit zu bringen, ohne dann weiter nach dem Stellungstermin in Prag zu fragen.

Wie so oft in der alten Brüdergeschichte, brachte nach Analogie der ersten Märtyrerzeiten der christlichen Kirche der Tod der Verfolger eine schnelle unerwartete Wendung. Wladislaw II. starb den 13. März 1516. Ludwig folgte ihm noch als Minderjähriger. Die Adelsfaktionen gewannen damit freieres Spiel. Die religiöse Verwirrung wurde erhöht durch die ersten, schnell und gewaltig eintretenden Wirkungen, die Luther's Auftreten seit 1517 auf Böhmen hatte. Im Lande that alsbald Jedermann, was ihm gut dünkte. Mit unverwüstlicher Energie aber machten die Brüder die günstige Wendung sich zu Nutze. Gerade im Jahre 1517 rückte Lukas nach dem Tode des ersten Seniors Thomas von Prelouc zur ersten Stelle im Kirchenregiment vor. Die erweiterte Aufgabe, der neu geschenkte Friede, die Bewegung, die von Wittenberg her der alten Brüderreformation zu unerwartetem Zeugniß sich erhob und anfangs ihrer Sache folgenreiche Unterstützung versprach: Alles wirkte zusammen, den sechzigjährigen kränklichen Greis mit einem Jugendfeuer zu durchströmen und das letzte Decennium seines Lebens zu dem fruchtbarsten und bedeutungsvollsten für die Unität nach jeder Beziehung zu machen. Der Wittenberger Reformation gerade gegenüber galt es die letzte entscheidende Probe, wie weit die Brüderunität einen selbstständigen Karakter zu entfalten und zu bewahren vermöge. Der, welcher anfangs ihr denselben aufgeprägt, setzte ihn auch jetzt so entschieden und allein durch, daß gegen alle nachmaligen Versuche, die Unität zu lutheranisiren, der Name, die Schriften und die Traditionen des Lukas das Bollwerk bildeten, woran sie gescheitert sind.

Es ist bekannt, wie schnell Luther's Lehre bei den Utraquisten Böhmens Feuer fing, nachdem im Jahre 1519 die erste Verbindung seitens dieser mit ihm angeknüpft worden war. Luther's Brief an den Prager Rath bildete den Wendepunkt. Der tief greifende Antheil, den der Böhme Gallus Cahera an diesem Schritte hatte, ist erst durch die neueren böhmischen Forschungen aufgehellt (s. Gindély I, 167 ff.). Als utraquistischer Priester mit seiner Gemeinde in Leitmeritz zerfallen, war er in Wittenberg, wohin er sich begeben, mit Luther näher bekannt geworden. Er redigirte nachmals die zwanzig Artikel, mit denen im Jahre 1524 die utraquistischen Stände in Prag ihren wesentlichen Anschluß an die Reformation erklärten. „Jeder Priester, der nach dem Evangelium lehren würde, sollte geschützt werden.“ Die Wahl Cahera's zum Administrator, nachdem er vorher schon Rokyczana's Kanzel im „Teyn“ eingenommen,

beſiegelte die Reform — aber vermittelte bei ihm zugleich den unerwartet ſchnellen Umſchlag in eine katholiſirend utraquiſtiſche Reaktion. Der Ehrgeiz ſeines Vorgängers Rokyczana trieb Cahera ganz auf die Bahnen des gleichen Verhaltens gegen das neue Lutherthum, das jener einſt gegen die Brüder eingehalten. Zu Luther's bitterer Enttäuſchung wurde Cahera von da an der heftigſte Gegner der Bewegung, die er einleiten geholfen hatte.

Bei den Brüdern war ſchon früher als ein karakteriſtiſcher Zug die ökumeniſche Richtung zu beobachten, mit verwandten reformatoriſchen Bewegungen im Auslande ſich in Verbindung zu ſetzen. Seit dem Verſuche mit den Waldenſern am Ausgange des funfzehnten Jahrhunderts war kaum Gelegenheit dazu. Als aber während der oben geſchilderten Verfolgungszeit Erasmus wie ein leuchtendes Geſtirn am Himmel der Kirche aufſtieg, richteten ſich auch ſofort die Blicke der Brüder mit Sehnſucht und Hoffnung auf ihn. Trotz ihrer Bedrängniß ließen ſie ſich die Koſten nicht verdrießen, im Jahre 1511 eine Geſandtſchaft an ihn nach Antwerpen abzuordnen. Das günſtige Urtheil, das er in einem Briefe an den böhmiſchen Humaniſten Slechta von Vsehrd über die Brüder abgegeben, ermuthigte ſie zu der Hoffnung, der viel geltende Mann werde ſich zu einer öffentlichen Fürſprache für die verfolgten Gemeinden bereit finden laſſen. Bei mehrerer Kenntniß ſeines Karakters hätten ſie ſich freilich die Koſten wie die Beſchämung durch die froſtig-kühle Verweigerung eines Schrittes, „der ihn leicht ſelbſt compromittiren könne", erſparen können (Gind. I, 148 f.).

Mit verdoppelter und von ganz anderen Hoffnungen getragener freudiger Spannung begrüßte man jetzt das Auftreten Luther's. Auch der bedächtige Lukas theilte dieſe Hoffnungen anfangs (a. a. O. S. 189). An den Bewegungen in Prag zwar betheiligte ſich direkt nur die ſogenannte kleinere Brüderpartei unter Führung ihres Hauptes, des Meſſerſchmieds Kalenec (S. 169). Bei dem Ständetage von 1524 begnügte ſich die Unität damit, brieflich und in ſelbſtſtändiger Haltung ihre Winke über die zweckmäßigſten Beſchlüſſe zu geben. Damals war bei Lukas ſchon der Umſchwung ſeiner Ueberzeugungen gegen Luther eingetreten. — Vielmehr hatten vorher die Brüder ſich ſelbſt in direkte Beziehung zu Luther geſetzt. Die vielfach verworrenen Fäden dieſer Berührung, insbeſondere die verſchiedenen Sendungen an Luther, deren Hauptintereſſe ſich an den Katechismus der Böhmiſchen Brüder knüpft, der Luther damals vorlag, ſind anderwärts auseinandergelegt und klargeſtellt worden (vgl. Katechismen ꝛc. a. a. O. S. 209 ff.). Auch Gindély's Darſtellung iſt hier mangelhaft.

Ehe man noch direkt anknüpfte, im Jahre 1520, hatte Lukas eine Schrift über das Abendmahl, die vielleicht ſchon durch einen Traktat Luther's über daſſelbe Thema (Erklärung etlicher Artikel in ſ. Sermon von dem heil. Abendmahl, 1520) veranlaßt war, ausgehen laſſen. Wenigſtens wittert Gindély aus dieſer ſchon die Neigung heraus, mit Luther die Waffen zu kreuzen (I, 188), wie denn Luther's im Anfange des Jahres bereits ausgegebene Schrift einen Ausfall gegen irrige Sakramentslehre der Brüder enthält (Erl. Ausg. XXVII. S. 74). Dafür mußte es verſöhnend und jedenfalls zur Herbeiführung eines direkten Austauſches wirken, daß Luther durch die Boten — es ſcheint, daß es bereits Glieder der Unität waren —, durch welche Speratus und Optatus eine Frage wegen der Abendmahlslehre der Brüder an Luther hatten gelangen laſſen (1522), dieſe direkt auffordern ließ, ihm nähere Mittheilungen über ihre Lehre zu machen. Darauf ſchickt ihm Lukas durch eine beſondere Geſandtſchaft (Johann Roh, auch Horn oder Cornu genannt, und Weiß) — nicht, wie man gewöhnlich annimmt, den Katechismus der Brüder, der eben vorher die uns noch vorliegende Redaktion erhalten —, ſondern eine 1522 geſchriebene oder auch da nur in's Lateiniſche überſetzte Schrift „Von der ſiegreichen Wahrheit". Der Katechismus, der Luther auf mehr zufälligen Wegen zugekommen zu ſeyn ſcheint, hatte vielmehr den Anlaß zu jener Aufforderung gegeben. Die bekannte Schrift Luther's an die Böhmen: „Vom Anbeten des Sakraments des heil. Leichnams Jeſu Chriſti", 1523 — iſt alſo als eine Antwort auf

jene „Von der ſiegreichen Wahrheit“ anzuſehen. Gewiß iſt es ſo, wie Gindély, obgleich Katholik, ſelbſt anerkennt (S. 189), daß Luther nie milder über Abweichungen in dieſer ihm ſo hoch geltenden Frage geurtheilt hat, als gegen die Böhmiſchen Brüder. Aber hinter den freundſchaftlichen Anknüpfungen lag bereits in Lukas' Seele ſo viel Zündſtoff angeſammelt, daß der kleinſte Funke genügte, um die keimende Abneigung in offenen Proteſt zu verwandeln. Sofort nach Eingang der genannten Antwortſchrift Luther's entwickelte Lukas in einer umfänglicheren Schrift ſeinen motivirten Gegenſatz. Die eigene Auffaſſung vom Abendmahl iſt darin gegen die Luther'ſche behauptet und vertheidigt, die Siebenzahl der Sakramente, über die ſchon ältere Schwankungen gewaltet (vgl. m. Katechismen S. 107 f.) wird neu feſtgeſtellt; der brennende Gegenſatz aber bewegt ſich um die Frage von der chriſtlichen Freiheit und von apoſtoliſcher Lebenszucht. Cölibat und Virginität werden principiell vertheidigt, nicht ohne Zuſammenhang mit der ausgeſprochenen Verwerfung der Rechtfertigung durch den Glauben allein. „Nie und nimmer“, heißt es nach Gindély's leider ſehr kurzen Auszügen (a. a. O. S. 190), „kann man die Rechtfertigung dem Glauben allein zuſchreiben; denn ihr habt die Schrift gegen euch. Ihr hütet euch, ein gutes Werk zu thun (!); damit handelt ihr aber gegen Chriſtum und haltet an einem Irrthum feſt.“ — Man muß, um dieſen Ausgang einigermaßen zu begreifen, die Rückwirkungen größerer Lebensfreiheit hinzunehmen, welche die Unität an ihren jungen Männern, die in Wittenberg ſtudirt hatten, bei ihrer Heimkehr von da wahrnahm. Schon damals wurde die von den Lutheranern oft wiederholte Anklage laut, die Brüder ſeien eigentlich eine nur entartete Mönchsſekte. Das griff an ihr Leben, wie aus dem, was oben über die Disciplin der Brüder gegeben worden, leicht verſtändlich. Nicht ohne Bitterkeit ſchreibt daher Lukas in jener Gegenantwort: „Eſſen, trinken, thun was beliebt, heiraten, weltlich leben, iſt eine ſchlechte Grundlage des Lebens beim Auszug aus Babylon. Dies Thun bedeutet nichts Anderes, als mit fremden Völkern in's Eheband treten, was ſchon Esras verfluchte. Fürwahr! Das Heiraten macht Niemanden ſelig, denn es veranlaßt viele Hinderniſſe des Heiles und mancherlei Urſachen, die davon ableiten.“ — In der That ein karakteriſtiſcher Ausdruck für den Unterſchied der beiderſeitigen Reformationsgedanken. Es bedurfte nicht der ausdrücklichen Erklärung des Lukas, daß eine Grunddifferenz ſie trenne. Das oben vorbezeichnete wichtigſte Moment im Karakter der Unität und der Antheil, den Lukas an der vollen Ausbildung und Bewahrung deſſelben hatte, gewinnen von hier aus ihr entſcheidendes Licht.

Wenn wir im Jahre 1524 dieſelben Boten noch einmal nach Wittenberg ziehen ſehen, ſo geſchah es mehr nur in dem Intereſſe, genauere, auf Autopſie gegründete Berichte über die Wirkungen der Reformation auf Sitte und frommes Leben aus dem Heimathsgebiet derſelben zu erlangen. Sie fielen ſo aus, daß der Gegenſatz ſich nur vertiefte und befeſtigte. Bei Lukas' Lebzeiten wurde keine weitere Verbindung angeknüpft.

Seine Jahre waren gezählt und angefüllt von anderen Kämpfen. Mit derſelben Beſtimmtheit, mit der er ſich gegen Wittenberg abgeſchloſſen, wußte er die erſten Einflüſſe Zwingli'ſcher Lehre von der Unität abzuhalten. Auch der alte Kampf mit der kleinen Brüderpartei oder Amoſiten erneuerte ſich. Lukas benutzte es, um ausdrücklich noch einmal den Lebenszuſammenhang der Unität mit Peter Chelczicky zu verneinen und jenen allein zuzuſprechen. Nicht minder ſcharf ſtellte er den Unterſchied von einer neu auftauchenden Sekte, der Habrowaniten feſt (Gind. I, 196 ff.). Werden wir ſpäter die Brüder der Wiedertaufe, die ſie allezeit als ein ihnen eigenthümliches Stück (ſ. u.) feſtgehalten und Lukas ſelbſt noch 1521 in einer beſonderen Schrift vertheidigt hatte, abthun ſehen, um ſich ſo auch gegen die in Böhmen zahlreich vertretenen Wiedertäufer ſpecifiſchen Karakters abzugränzen, ſo war es wieder Lukas, der auf die Möglichkeit im Voraus hindeutete, wie man dieſen Ritus ohne Beeinträchtigung des Weſentlichen in der ihnen eigenen Katechumenatserziehung wegfallen laſſen könnte. So ſorgte er in

raſtloſer ſchriftſtelleriſcher und organiſatoriſcher Thätigkeit für die allſeitige Conſolidirung des von ihm der Unität aufgeprägten Karakters. Hatte er die längſte Zeit faſt monarchiſch in derſelben regiert, ſo beklagt er in dem vor ſeinem Tode an die Unität erlaſſenen Teſtament dieß als einen von der Nothwendigkeit diktirten Mißſtand, der, ſchon um der für Einen Mann unumſpannbaren Geſchäftslaſt willen, künftig dadurch abgeſtellt werden möge, daß man immer vier Senioren, je zwei für Böhmen und für Mähren, die vereinte Leitung übertragen ſolle: ein Grundſatz, der nachmals gegen die hierarchiſch-monarchiſchen Gelüſte Auguſta's mit Nachdruck als orthodoxe Tradition geltend gemacht wurde. In erſter Reihe empfahl er ſelbſt noch den Martin Skoda, von dem er wiſſen konnte, daß er unwandelbar auf der von ihm ſelbſt eingeleiteten Bahn verharren würde. Wahrſcheinlich war es ſeinem Scharfblick nicht entgangen, daß im Stillen eine andere Richtung Platz zu greifen drohte. Hatten doch gerade bei einem jener Deputirten, bei Roh, die Beſuche in Wittenberg zu innerer Befreundung mit der Reformation gedient. Vielleicht rechnete man es auch zu den Symptomen der von dorther abgeleiteten disciplinariſchen Lockerung, daß ſogar einer von den nach Lukas' Tod erwählten vier Senioren wegen Unſittlichkeit abgeſetzt werden mußte (Gind. I, 215). Mit Bekümmerniß mochte es Lukas empfinden, daß der Einzige, auf den er zählen konnte, Skoda, nicht die genügende Begabung beſaß, die Zügel des Regiments allein in der Hand zu behalten. Aber ſtärker als die Beſorgniſſe, was Alles mit der Erſchütterung der bisher von ihm geleiteten Tradition dahinſinken könnte, lebte in Lukas der großartige, die ächten Glieder und Diener der Brüderunität kennzeichnende Zug unbedingteſter Unterordnung des Einzelnen unter den Geſammtwillen. Lukas durfte ſich ſagen, daß ſeine geſammte ſchriftſtelleriſche Thätigkeit nur dem Auf- und Ausbau der Unität gedient hatte, in folgenreichſter Weiſe; daß ſo zu ſagen die orthodoxe Tradition in ſeinen Schriften auf- und feſtgeſtellt war, nachdem an Gregor's Schriften Alles verworfen worden war, was dieſer entgegen ſchien —: dennoch, als Lukas nun das Ende ſeiner Wirkſamkeit gekommen ſah, war dieß ſein Letztes, daß er ebenſo wie Gregor's jetzt ſeine eigenen Schriften der Unität, reſp. dem engen Rathe, zur Verfügung und freieſten Entſcheidung ſtellte, wie weit ſie ferner und für's Ganze Geltung behalten ſollten oder nicht. Er ſtarb den 11. Dezember 1528 in Jungbunzlau in einem Alter von mehr als ſiebzig Jahren und wurde in dem Brüderhauſe daſelbſt („wohl im Hauſe des Predigers" W. Kröger), einem ehemaligen Kloſter, begraben. Es war das Jahr, in welchem Melanchthon in dem „Viſitationsunterricht" den von katholiſchen Gegnern auf Abfall vom Lutherthum gedeuteten Verſuch machte, die einſeitig polemiſche Richtung der Reformation in die Bahn praktiſch-reformatoriſcher Volkspädagogik und Volksdisciplin zu lenken. Für die Geſchichte des evangeliſchen Böhmens eine ernſte Wendezeit. Ferdinand hatte den Thron beſtiegen, der erſte kräftige Regent wieder ſeit Georg Podiebrad. Den Brüdern erſtand für dieſe entſcheidungsreichſte Epoche, in welcher ſie Namen von der Bedeutung eines Blahoslav aufzuweiſen haben, doch kein Lukas wieder. Wir geben in Ueberſicht die ergänzenden Data der nachfolgenden inneren und äußeren Entwickelung, ſowie des Lehrbegriffs nach ſeinen karakteriſtiſchen Merkmalen.

Von 1457 bis 1494 reicht die erſte Strebeperiode, an Gregor's Namen und Einfluß geknüpft; ihr folgt von 1494 bis 1528 die Periode der Abklärung und Conſolidirung, in welcher Lukas der Unität in Lehre und Verfaſſung ihren feſten, namentlich auch von der lutheriſchen Reformation unterſchiedenen Karakter aufprägt. Die nächſte Epoche iſt als ein bald wieder verſchwindendes Uebergangsmoment lutheraniſirender Richtung zu bezeichnen, die man mit 1546 als abgeſchloſſen anſehen kann. Die Aufhebung des Cölibats war das erſte Symptom des überwiegenden lutheraniſirenden Einfluſſes. Lukas' Schriften verfielen damit dem Schickſal, dem er ſie ſelbſtverläugnend anheimgeſtellt hatte. Soweit ſie der gegenwärtigen Entwickelung nicht entſprächen, wurden ſie verworfen (1531). Skoda, der dieß nicht hindern konnte, ſtarb das Jahr darauf (a. a. O. S. 215 f.). Umgekehrt knüpfte die Losſagung von dem lutheriſchen Einfluß

im Jahre 1546 an die Vorlage vergeſſener Schriften des Lukas. Johann Roh (Horn) ſelbſt, der mit Auguſta dieſe Zwiſchenperiode veranlaßt hatte, bekannte unter Thränen: er habe nie bei fremden Lehrern das gefunden, was bei der Unität und nur aus Unkenntniß ihrer Schätze und durch deutſche Bücher verleitet, eine Zeit lang ihrer minder geachtet. „Uns hat die lutheriſche Lehre, verbreitet durch ihre Prediger, zu ſehr in die Augen geglänzt . . . Es iſt nicht nöthig, in der Fremde nach etwas Neuem ſich umzuſehen, in der Heimath bei uns haben wir, was wir brauchen“ (S. 292). — Auguſta iſt die merkwürdigſte Perſönlichkeit dieſer Epoche. Ein geborener Regent — nach ſeinem noch erhaltenen Bild mit mehr italieniſchen als ſlaviſchen Zügen. Seine höchſt mangelhafte wiſſenſchaftliche Bildung wurde durch die Gabe feuriger Beredtſamkeit verdeckt. Man fand, daß er ſich Luther zum Vorbild auch als Prediger genommen. Seine ſechzehnjährige Haft mit wiederholten namenloſen Folterleiden, zum Theil auf dem Schloſſe Pürglitz erduldet, wo Philippine Welſer ſeine Fürſprecherin bei ihrem Gemahl, dem Erzherzog Ferdinand, wurde, macht ſein Leben zu einem Roman, für Blahoslav's Erzählertalent ein trefflicher Stoff. Aber das Ende war ſo tragiſch als der Anfang bedenklich. Er hatte ſich, ein unerhörter Fall in der Unität, ſelbſt zum Senior vorgeſchlagen. Die unbezwingliche Herrſchſucht und ſeine „monarchiſchen Gelüſte“, wie die Akten es nennen, zwangen den engen Rath, ſich noch während ſeiner Haft ganz von ihm loszuſagen. Es fehlte wenig, daß ſein verletzter Stolz ihn ganz in das Lager der Utraquiſten geführt hätte. Von der Unität wieder angenommen, mußte man ihn gegen das Ende ſeines Lebens wegen unruhigen und luxuriöſen Lebens auf's Neue desavouiren. Die betreffenden Aktenſtücke ſind Muſter ſittlichen Ernſtes und geiſtlicher Würde eines Kirchenregimentes (Gind. I, 454 ff. II, 54). Er überlebte Blahoslav noch um einige Wochen († 13. Januar 1572), der ihm mit eben ſo viel Nachdruck als Gemeſſenheit die Gegenpart hielt. Ein Vertreter wie Auguſta war freilich wenig geeignet, dem lutheraniſirenden Einfluß zur Empfehlung zu dienen.

Aber dieſe Richtung bildete nur einen Zug der geſammten Phyſiognomie der ſeit Lukas' Tod eröffneten Epoche. Aller Austauſch nach Außen war früher zu feſterer Abſchließung der Unität in ihrer ſelbſtſtändigen Eigenthümlichkeit ausgeſchlagen. Auch 1546 und öfter noch ſchien daſſelbe Reſultat einzutreten; dennoch tritt mehr und mehr eine unverkennbare Veränderung zu Tage. Man ſucht Anerkennung bei, zum Theil Ausgleichung mit den anderen proteſtantiſchen Parteien. Die Emigration nach Preußen, noch mehr die ſchnelle Ausbreitung in Polen und die dort zwiſchen calviniſchem und lutheriſchem Proteſtantismus getheilten Transaktionen; endlich die politiſch nahegelegte Fuſion mit dem lutheriſch geſinnten Theile der Stände in Böhmen nöthigten mehr und mehr aus der bisherigen Abgeſchloſſenheit herauszutreten und wenigſtens äußeren Schutz in der Vereinigung mit Anderen zu ſuchen. Der Gang war dabei der, daß je länger je mehr die ohnehin innerlich vorwiegende Hinneigung zum Calvinismus ſiegte und andererſeits durch den Brüderadel das politiſche Moment die Oberhand gewann. Der definitive Abbruch der Beziehungen zu Wittenberg fällt mit der Vernichtung des Kryptocalvinismus daſelbſt zuſammen. Im Anfange des 17. Jahrhunderts vollendete ſich die politiſche Strömung, in deren Intereſſe allein noch mit den Lutheranern in Böhmen transigirt wird, in der revolutionären. Wie 1547, ſo ſteht 1609 der Brüderadel an der Spitze der gewaltthätigen Bewegung gegen den Landesherrn. In der Mitte zwiſchen dieſen beiden großen Wendepunkten für die Entwickelung der Unität zeigt das letzte Decennium des 16. Jahrhunderts die erſten Spuren einer allgemeineren Lockerung der alten Disciplin und totaler Umgeſtaltung der inneren Verhältniſſe. So kann man im Allgemeinen bis 1580 die Zeit der Transaktion datiren, endend mit dem Uebergange zum Calvinismus, und um 1590 etwa den Beginn der inneren Auflöſung ſetzen, die ſich im politiſchen Revolutionsgeiſte des Brüderadels vollendet. Wir heben eine Reihe einzelner Entwickelungsmomente heraus, die dieſem Gange der Verhältniſſe zur

inneren Erklärung und den bedeutenderen Erscheinungen der Unität in dieser Epoche zur Beleuchtung dienen.

Mit dieser Epoche des mehr nach Außen gerichteten Lebens fällt, wie begreiflich, zunächst die literarische und wissenschaftliche Blütheepoche der Unität zusammen, obenan die Zeit ihrer Historiographie. Die Impulse hiezu kamen zuerst von lutherischer Seite. Der Vorwurf zu geringer Achtung wissenschaftlicher Thätigkeit, den Paul Speratus in einem Schreiben von 1549 der Unität machte, bewog diese, eine Anzahl begabter junger Leute zu Studien nach Königsberg einerseits und nach Basel andererseits zu senden. Unter ihnen war Blahoslav (Gind. I, 345 f.). Andererseits wurde durch eine Anfrage seitens des für Historiographie so thätigen Lutheraners Matth. Flacius über den Zusammenhang der Böhmischen Brüder mit den Waldensern ein brieflicher und persönlicher Austausch der Unität mit jenem veranlaßt, dessen Hauptvermittler derselbe Blahoslav war. Die erste summarische Darstellung der Ursprünge der Brüderunität aus des letzteren Feder (Summa ꝛc. s. vorn die Quellenangaben) von 1557, war die Frucht dieser Anregung, obschon sie gerade im Gegensatz zu Flacius' Meinung von den Ursprüngen der Unität geschrieben wurde (vgl. die Aktenstücke über diesen Austausch: Fontes Rer. Austriac. a. a. O. S. 275—287; zur Beurtheilung: Katechismen der Waldenser ꝛc. a. a. O. S. 135 u. 156). Seit dem Jahre 1551 hatte Czerny, nächst Blahoslav wohl der bedeutendste Lehrer der Unität in dieser Zeit, angefangen, alle aus älterer Zeit noch zerstreut erhaltenen Aktenstücke der Brüdergeschichte zu sammeln, nachdem die älteren Sammlungen im Brande von Leitomyschl 1546 zu Grunde gegangen waren. Zugleich schrieb er die Annalen der Zeitgeschichte von 1547 bis 1552. Nach seinem Tode führte Blahoslav dieses Werk fort, das heute noch als unschätzbare Quelle (böhmisch) im Archiv zu Herrnhut („Blahoslav I." bezeichnet), deutsch übersetzt von Gindély, ebenfalls in Manuskript, in der Seminarbibliothek zu Gnadenfeld in Preußen aufbewahrt wird. Gindély sagt davon: „Die böhmische Nation besitzt kein Werk aus dem 16. Jahrhundert, welches sich an Eleganz der Darstellung, an Fluß der Rede und Reinheit der Sprache mit dem vergleichen, geschweige das überstrahlen könnte, was aus Blahoslav's Feder geflossen" (a. a. O. S. 366). Wir erwähnten oben schon seiner Bedeutung als böhmischer Grammatiker. Seit dieser Zeit zeichnen sich die Schriftsteller der Böhmischen Brüder bis auf Comenius herab als mustergültige Böhmische Stylisten aus. Wie schon seit dem Anfange des 16. Jahrhunderts ein Mitglied des engen Rathes als „Schreiber" mit Sammlung der Dokumente beauftragt gewesen war, so wurde die durch Czerny und Blahoslav eröffnete annalistische Thätigkeit auch nach des letzteren Tode fortgesetzt. Stephan wurde sein unmittelbarer Nachfolger (Gind. II, 94). Ein größeres selbstständiges historisches Werk verfaßte neben Blahoslav und nach der von diesem bemessenen Mittheilung von Urkunden der polnische Edelmann Lasitius um 1572 (in Mskr. bis auf Buch VIII. das Comenius nebst Auszügen der übrigen herausgegeben. Abschriften auf den Bibliotheken in Prag und Göttingen, wie im Archiv zu Herrnhut). Um dieselbe Zeit schrieb, auf direkte Anregung der Unität, Joachim Camerarius seine Historica narratio de Fratrum orthod. ecclesiis in Bohemia (herausgegeben 1605). Vergl. über Werth und Entstehung beider: Katechismen a. a. O. S. 136 f.). Auch eine Geschichte der Böhmischen Brüder in Polen von Georg Israel soll vorhanden gewesen seyn (s. Gind. II, 94). Rüdinger schrieb einen kurzen Auszug aus Camerarius' Werk, das damals noch Manuskript war, im Jahre 1579. Den Schlußstein setzte im 17. Jahrhundert in würdigster Weise Amos Comenius (s. d. Art.). Die werthvollsten Schätze der gesammten literarischen Thätigkeit der alten Böhmischen Brüder birgt das Herrnhuter Archiv in den 13 sogen. Lissaner Folianten, so benannt, weil sie bei der Auswanderung im Jahre 1620 nach polnisch Lissa geflüchtet und dort glücklich trotz zweimaliger Verwüstung der Stadt erhalten wurden, bis sie vor wenig Jahren die Unitäts-

direktion für das Herrnhuter Archiv gewann. Band 14 befindet sich auf dem Museum zu Prag. Die ersten 10 Bände enthalten Czerny's und Blahoslav's Sammlungen, die übrigen 4 Bände die der Folgezeit. Comenius hat das Ganze mit wichtigen Randbemerkungen bereichert. Es ist erfreulich, daß die Unitäts-Aeltestenconferenz anfängt, Kräfte aus der Mitte der Brüdergemeinde selbst für die Ausbeutung dieser Quellen heranzuziehen.

Neben der historischen Thätigkeit ruhte inzwischen die früher fast allein gepflegte confessionelle nicht. Die bedeutendsten Bekenntnisse der Böhmischen Brüder stammen aus der nach Lukas' Tode eröffneten Epoche des Austausches. Man findet sie vollständig verzeichnet bei Gindély in den Fontes Rer. Austr. a. a. O.

Von nicht geringerer Bedeutung waren die Arbeiten, welche dem inneren Aufbau, dem gottesdienstlichen Leben und der Mehrung der Schrifterkenntniß gewidmet waren. Was Augusta in dieser Hinsicht geleistet, war ziemlich werthlos. Um die sonntäglichen Perikopen, die man beibehalten hatte, zu verdrängen, weil er sie als einen Rest von Papismus ansah, schrieb er im Gefängniß ein dreibändiges Werk über das apostolische Symbolum, meistentheils in Predigten bestehend, die als Unterlage für die sonntäglichen Vorträge in den Gemeinden dienen sollten. Mit gesundem Takt verweigerte man jedoch die Annahme und blieb bei dem bisherigen Brauch. Von unvergänglichem Gedächtniß dagegen sind Blahoslav's Bestrebungen auch auf diesem Gebiete. Von dem neuen Cancional, das er im Vereine mit Czerny und Adam Sturm besorgte, war schon die Rede. Schon 1541 hatte Roh eine neue Sammlung geliefert. Der Liederreichthum im Brüderkreise war inzwischen noch bedeutend gewachsen. Gindély gibt (I, 460) ein Verzeichniß der hauptsächlichsten Liederdichter der Unität. Die gesammte Hymnologie hat kein Buch von gleich originaler Bedeutung aufzuweisen, wie diese Vereinigung böhmischer Liederdichter von Hus, Rokyczana und noch älteren an bis tief herab in das 16. Jahrhundert. Nicht wenige sind in den Gefängnissen gedichtet. Blahoslav, der in seiner böhmischen Grammatik schon seinen in damaliger Zeit so seltenen historischen Takt dadurch dokumentirte, daß er die theoretische Darstellung mit Proben aus allen böhmischen Stylisten von Hus bis Augusta begleitete, war auf diesem Gebiete mehr noch als Bürge historischer Treue. Selbst Dichter von 51 Liedern, die sich in jenem Cancional befinden, hatte er sich auch als musikalisches Talent durch eine Schrift in jungen Jahren so hervorragend legitimirt, daß in Kürze eine zweite Auflage dieses Werkchens nöthig wurde. Das Gesangbuch erschien alsbald auch in deutscher Sprache.

Sind diese Leistungen in weiteren Kreisen bekannt und länger schon entsprechend gewürdigt, so gilt von der schönsten literarischen Schöpfung der böhmischen Brüderunität das Gegentheil. Die großartige Bibelauslegung in sechs Bänden, vom Druckorte her „die Kraliczer Bibel" genannt, liegt ungekannt und für die deutsche Kirche namentlich unverwerthet auf wenigen Bibliotheken in böhmischer Sprache vergraben. Die Unitätsdirektion von Herrnhut sollte es als einen Ehrenpunkt ansehen, wenigstens in passenden Proben die deutsche Theologie mit diesem edlen Erbe ihrer Väter bekannt zu machen. Die ersten entscheidenden Impulse gab auch für dieses Unternehmen Blahoslav. Seine böhmischen Sprachstudien waren mit für diesen Zweck unternommen (Gindély II. S. 70); für die klassischen hatte er unter dem größten Lehrer seiner Zeit, unter Trotzendorf in Goldberg, die ersten Grundlagen gelegt. Von den 16 böhmischen Ausgaben des Neuen Testaments, die bereits zu seiner Zeit vorlagen, waren zwei (1518 u. 1528) aus der Druckerei der Brüder in Jungbunzlau hervorgegangen. Aber alle jene Uebersetzungen ruhten auf der Vulgata. Blahoslav zuerst unternahm es nach dem griechischen Urtext und zugleich nach geläuterten Grundsätzen der Behandlung seiner Muttersprache dem böhmischen Volke die Quelle des Lebens zu eröffnen. „Was Sprachreinheit und Schönheit der Rede anbelangt", stellt Gindély dieses Werk über alle Werke der böhmischen Literatur (I, 459). Selbst für die äußere Ausstattung sorgten die Brüder in gewähltester Weise. Schon vier Jahre nach der ersten kleinen Taschenaus-

gabe folgte (1568) eine zweite Auflage in groß Oktav (II, 70). Eine spätere vom J. 1591 wurde zu der damals seltenen Höhe von 1000 Exemplaren gemacht (S. 326). Kaum aber war diese Arbeit vollendet, so faßte man mit rastloser Energie die größere in's Auge, auch vom Alten Testament eine neue aus den Quellen gearbeitete Uebersetzung zu liefern und die ganze Bibel mit einem fortlaufenden Commentar auszustatten. Blahoslav selbst erlebte nur die Vorbereitungen dazu. Durch aufreibende Thätigkeit in der Blüthe des Mannesalters schon greisenähnlich, erlag er 1571 (24. November) auf einer Visitationsreise einem verzehrenden Wechselfieber. Aber eine ganze Reihe junger theologischer Kräfte war inzwischen herangewachsen. Tübingen, wo der edle Herzog Christoph den Studirenden der Unität besondere Unterstützung gewährte (Gind. I, 459), ward vor anderen Universitäten die Vorschule für diese Arbeiter auf dem Gebiete biblischer Theologie. M. Aeneas, Isaias Capella, Georg Strejc, Johann Ephraim, Paul Jessen und Johann Capito sind die Brüdertheologen, welche mit diesem großen Werke beauftragt wurden. Zu ihrer Unterstützung zog man noch zwei bedeutendere Kenner des Hebräischen aus Schlesien und Polen, Nikolaus Albert und Lukas Helic, nicht ohne große Geldopfer herbei. Die Kosten des Unternehmens, insbesondere der prachtvollen Ausstattung — denn selbst an Exemplaren auf Pergament fehlte es nicht — trug ein einziger Herr vom Brüderadel, Johann d. Ae. von Czerotin. Im Jahre 1579 erschien der erste, 1593 der sechste Band, der das Neue Testament für sich enthält und zu Blahoslav's Uebersetzung als Neues nur den Commentar fügte. „So lange die böhmische Sprache noch gesprochen wird", bemerkt Gindély, der dabei nur vom sprachlichen Standpunkte aus urtheilt, „so lange kann das Andenken an diese großartige Arbeit nicht erlöschen. Die Uebersetzung ist der Typus der Entfaltung, welche die böhmische Sprache im 16. Jahrhundert erlangt hat .... Heutzutage noch befolgt der Böhme dieselben Regeln der Grammatik und der Syntax" (II, 309). Wahrlich, man kann nicht sagen, daß der ascetische Lebensernst, welcher den alten böhmischen Brüdern den Namen einer „Mönchssekte" einbrachte, auf die geistige Regsamkeit und theologische Bedeutung dieses kleinen Kreises einen lähmenden Einfluß geübt habe! Die erneuerte Brüderunität steht bei höherer Reinheit der Lehre in diesem Stück in unvergleichbarer Ferne zurück gegen ihre großen Väter. Es ist zu begreifen, daß Theologen von der Bedeutung eines Bergerius um Aufnahme in die Brüdergemeinde sich bewarben. Die Rückhaltungen diesen und ähnlichen Anträgen (Graf Schlick) gegenüber sind Zeugnisse des feinen Taktes und berechtigten Selbstgefühls der Senioren (vergl. die Dokumente: Fontes a. a. O. S. 213 ff.). Man benutzte allseitig die Mittel der Ausbildung und Bereicherung, die das lutherische und reformirte Ausland boten, und bewahrte doch bis zu dem oben bezeichneten Zeitpunkte der Lockerung die eigene Selbstständigkeit. Im Jahre 1575 berechnet Gindély die Zahl der auswärts Studirenden auf etwa 40 (II, 103). Selbst auf diese erstreckte man aber die in der Heimath so sorgfältig geübten Visitationen. So oft einer der Lehrer der Unität in Aufträgen einen Universitätsort, wo Brüder studirten, besuchte, geschah es nie, ohne daß das Studium und Verhalten der Letzteren einer sorgfältigen Prüfung unterworfen wurde (s. Gindély II, 81 u. a.). Bezeichneten doch die Brüderdeputirten bei dem Besuche, den sie 1542 Luther in Wittenberg machten, letzterem den Mangel einer sorgfältigeren Erziehung der Lehrer der Kirche als Hauptgrund, warum es die Lutheraner zu keinen besseren Gemeindezuständen brächten (Fontes S. 32). — Durch die Gewinnung Rüdinger's, der als Kryptocalvinist Wittenberg verlassen mußte, für das Rektorat ihres Gymnasiums erhoben ihrerseits die Brüder ihr Institut zu Eibenschütz zu einer Erziehungsstätte, auf der nicht nur die Jugend des einheimischen Adels, sondern auch Auswärtige (z. B. Freiherr v. Canitz aus Schlesien) für ihre Söhne die Grundlagen einer eben so christlich als humanistisch begründeten Jugendbildung suchten. Der Adel bestritt auch hiefür die Kosten. Bei dem frühen Aufblühen dieser in der Brüdergemeinde allzeit mit so viel Erfolg gepflegten pädagogischen Thätigkeit ist jedoch zu bemerken, daß vor Co-

menius bestimmte Traditionen einer geläuterten Unterrichts- und Erziehungstheorie nicht nachweisbar sind (vgl. Gind. II, 105 u. 248 ff. mit 103).

Kein Wunder, daß unter solchen Umständen in Böhmen die Macht der höheren Bildung auch im Lager der Brüder zu finden war und für alle Fächer und Lebensgebiete aus ihren Kreisen die tonangebenden Männer hervorgingen. Die glänzendste parlamentarische Größe auf den verhängnißvollen Landtagen, die den Majestätsbrief erzwangen, Herr Wenzel Budowec von Budowa, stammte aus dem Brüderkreise. Zwei der ausgezeichnetsten Advokaten, die damals die Sache der Evangelischen führten, waren Brüder (Gind. II, 394). Selbst Feldherren stellte die einst so friedliche Brüderkirche. Ein feiner diplomatischer Takt in kirchlichen und weltlichen Verhandlungen gehörte geradezu zu den Traditionen des engen Rathes und des Brüderadels. Zu welcher Macht der letztere angewachsen war, ergeben die seitenlangen Verzeichnisse der Herren- und Rittergeschlechter, die zu ihnen gehörten, bei Gindély (II, 153 ff. vgl. 427 und für Mähren: 247). Für ihre Ausbreitung im Lande in dieser Zeit genügen ein paar Angaben. In Prag muß der Erzbischof die Klage erheben, daß sich in dem Versammlungshause der Brüder „weit mehr Leute" zusammenfinden, „als in mancher der ersten Kirchen Prags" (II, 102). Wenn die Klage des Oberstkämmerers im Jahre 1575 auch an Uebertreibungen leiden mag, sie lautet karakteristisch genug: „Ihr seht doch, daß drei Viertheile der Einwohner dieses Reiches zu ihnen gehören; besonders im Königgrätzer Kreise, wo Alles von ihnen wimmelt; nur Königgrätz hält sich noch etwas" (S. 215). Dasselbe galt namentlich auch von Jungbunzlau (S. 224). Ueberall waren die Predigerhäuser mit Ländereien, Gärten und Weinbergen ausgestattet (310 f.). Akoluthen gab es in Mähren allein 99. Im Jahre 1596 ordinirte man zu Trebitsch 27 Canditaten auf einmal (S. 327 f.). Die traurigste Rolle neben diesem Aufblühen der Brüder spielten die Utraquisten, ereilt vom Gericht aller Halbheit in kirchlichen und göttlichen Dingen. Aus dem ganzen Adel Böhmens standen im Jahre 1577 nur noch fünfzehn Personen für den Utraquismus ein (S. 236); von allen königlichen Städten erkannten 1589 nur noch sieben das Prager Consistorium an, das einst ganz Böhmen fast geleitet hatte (S. 313). Kein Mitglied der Universität las mehr die Messe; die Procession am Frohnleichnamsfest fand trotz nachdrücklicher Aufforderung des Consistoriums keine Theilnehmer von der Universität (S. 297). Zwei halbtodte Mütterchen und drei Sänger bildeten den Ersatz. Der innere Verfall überbot den äußeren. Der Abt von Emmaus zu Prag, einer der ersten Würdenträger, heirathete öffentlich und förmlich die Tochter eines Prager Bürgers und richtete eine Schenkwirthschaft im Kloster ein (S. 316 f.). Am Anfange des 17. Jahrhunderts verminderte sich auch die Zahl der Katholiken, die, verglichen mit jenen, eine würdigere Haltung beobachteten, immer auffallender. Ihre Stärke im Jahre 1609 wagt Gindély nicht mehr auf ein Viertel der Gesammtbevölkerung zu berechnen, da auf dem Landtage ihre Vertreter nicht mehr dreißig Köpfe zählten. Lutheraner und Brüder theilten sich in die Herrschaft, und an geistiger Bedeutung und sittlicher Würde wie kirchlicher Geschlossenheit wenigstens waren die Brüder, auch in der Adelsvertretung, entschieden jenen überlegen. Gemäß der Stellung, welche die Lutheraner im Allgemeinen dem weltlichen Regimentsstande einräumen, lagen die Geschicke der lutherischen Kirche in Böhmen ausschließlich in der Hand des Adels und konnten daher bei dem faktiosen Zustande des letzteren zu keiner Ordnungsgestalt gelangen. In Städten und auf den adeligen Gütern dieselbe Abhängigkeit der Pfarrer von der Einzelwillkür. Dabei konnte der Gegensatz zu dem streng disciplinirten und eingezogenen Leben der Brüder auf der anderen Seite nur gesteigerte Fleischesfreiheit zu Tage fördern. Das verschiedene Verhalten Beider gegenüber den Ansprüchen des Adels zeigt sich am interessantesten bei den Transaktionen zwischen den Brüdern und den Lutheranern in Polen (I, 409. 417). Der Grundsatz eines rein geistlichen Regimentes bildete sich erst um diese Zeit vollbewußt in der Brüderunität aus, so lange faktisch schon vorher dieselbe Praxis gegolten. Bei den Verhand-

lungen um die böhmiſche Confeſſion vom Jahre 1575, die ganz vom Adel geführt wurden, verbot der Senior Kaleſ dem Brüderadel geradezu jede Betheiligung an der Abfaſſung. Das ſey nicht Sache der Laien. Und er fand Gehorſam (II, 126). Als die erſten Spuren einer Lockerung der Disciplin obenan bei dem Adel ſich zeigten, forderte die Auſterlitzer Synode von 1572, unangeſehen welche praktiſchen Schwierigkeiten daraus erwuchſen, die unnachſichtliche Durchführung der alten Grundſätze und die Beſtrafung aller Dawiderhandelnden (S. 101). Das Geſchlecht der Krajek durfte den Königen trotzen, und doch wagten die Brüder, zwei Glieder deſſelben, „die unehrbare, unedle Crescentia“, die ſich ſittlich vergangen, und Herrn Adam von Krajek, der ſich an Tanz und Trunk öffentlich betheiligt, feierlich und unter Nennung des Namens zu excommuniciren, als Sünder, „die Jeder zu meiden habe“ (S. 241 f.). Der Fall traf mit einer hochkritiſchen Zeit für die Unität zuſammen. Die Empörung des übermüthigen Adels über ſolche Kühnheit war allgemein. Dennoch führte man Princip und Praxis mit feſter Hand durch. Erſt zu ſtolz, Buße zu thun, ſuchte Adam von Krajek doch nachmals bittend die Ausſöhnung mit der Gemeinde. Was die Czerotine für die Gemeinde waren, iſt mehrfach Gelegenheit geweſen hervorzuheben. In einer Sache, wo der Senior Aeneas entſchieden im Unrecht war und Friedrich von Czerotin mit doppeltem Nachdruck im Intereſſe der Brüder in Mähren hätte gegen ihn auftreten können, ſchreibt dieſer ſtolze Magnat an ſeinen „lieben Vater“ unter Anderem: „Ich wollte, als ihr bei mir waret, dieſes euch ſagen; aber ich hielt an mich, damit es nicht ſcheine, als ob das Schaf den Hirten unterrichten wollte, wenn, wo und welche Nahrung ihm zuträglich ſey. Nun erkühnte ich mich aber; nehmt es nicht für ungut“ (S. 294 ff.).— In dem Geheimniß durch eine treue, durchgeführte Hirtenleitung den Geiſt pietätsvoller Unterordnung zu erziehen und den weltlich bevorzugteſten Gliedern gegenüber daſſelbe Maß zu wahren, wie gegen den geringſten, liegt einer der Erklärungsgründe, wie es der Unität gelungen, ſo lange und in ſo idealer Weiſe apoſtoliſche Ordnungen in ihren Gemeinden zu erhalten. Der Verzicht auf alle Auszeichnungen weltlichen Ehren- und Beſitzſtandes ſeitens derer ſelbſt, die geiſtliche Leiter der Anderen ſeyn wollten und ſollten, ſicherte bei dieſen die Willigkeit zur Unterordnung und bewahrte jene vor weltlicher Ueberhebung, erhielt das Amt bei aller thatſächlichen Machtvollkommenheit in dem demüthigen Geiſte, wie in der Geſtalt des Dienſtes. Als Auguſta im Amte ſeine Perſon und perſönlichen Ehrgeiz geltend machen wollte, ſcheiterte ſein Verſuch am Geiſte des Ganzen; dagegen wurden ſo ſchwache Perſönlichkeiten wie Stephan, und noch mehr Kaleſ, von dieſem Geiſte des Ganzen und den Traditionen des Amtes, das ſie trug, geſtärkt, in entſcheidenden Momenten wenigſtens zähe Feſtigkeit zu beweiſen, wenn es ihnen auch an Geiſt fehlte, um die Lage zu beherrſchen und Verſuche zu Uebergriffen unmöglich zu machen. Als mehrere von den Adeligen den Senior Kaleſ zu den Verhandlungen nach Prag citirten, nannte er in ſeiner Antwort das Begehren einfach „ungezogen“. Was könne er für ſeine Perſon allein in Prag? Ohne Beirath der anderen Senioren dürfe er nichts beſchließen, ſo verlange es die Verfaſſung der Unität, und ehe von dieſer abgegangen würde, wolle er lieber ſterben. Die Laien hätten das Beiſpiel des Gehorſams zu geben und nicht zu ſchreien, daß ſich die Senioren in den Winkel verkröchen.“ Mit Recht bemerkt Gindély dabei, daß das eine wohlgeordnete Gemeinſchaft ſeyn müſſe, deren Vorſteher in ſolchen Momenten — der Adel war daran, die neue böhmiſche Confeſſion zu entwerfen — eine ſolche Antwort geben konnten, ſicher, daß dieſe demüthig aufgenommen werde (II, 132 f.).

Wahre Gefahr konnte bei dieſem Zuſtande der Unität erſt erwachſen, wenn ihr Klerus ſelbſt aus den Bahnen der Achtung gebietenden Selbſtzucht wich oder die Unität im Ganzen ſich in weltlich-politiſche Intereſſen verflechten ließ. Bei der Veränderung im äußeren Beſitzſtand, den wir vorher andeuteten, iſt es nicht zu verwundern, daß ſich auch mehr Verſuchungen ergaben, die alte Einfachheit der Lebensweiſe zu verlaſſen. Nicht nur gegen Auguſta, ſondern ſelbſt gegen Blahoslav wird die Klage laut, daß ſie

ſich glänzende Equipagen gehalten (Gind. II, 72). Je weniger die Aelteſten durch perſönliche Bedeutung ſich auszeichneten, um ſo näher lag es, daß die wiſſenſchaftlich Hervorragenden unter den Theologen ſich höhere Freiheiten erlaubten. Der Mitarbeiter am Bibelwerk, Strejk, mußte wegen eigenmächtigen und herrſchſüchtigen Benehmens zurechtgewieſen werden. Er bat demüthig um Verzeihung; aber ſolche Symptome waren und wirkten um ſo bedenklicher, je mehr ſie den Contraſt der Ordnungen und der Perſönlichkeiten zu Gefühl brachten. Sittliche Verſtöße mehrten ſich gerade beim Klerus (I, 472. II, 327). Solche Vorkommniſſe geſchlechtlicher Art verliehen den von lutheriſcher und calviniſcher Seite gleichmäßig erhobenen Bedenken gegen den Cölibat des Brüderklerus beſonderen Nachdruck. Dennoch iſt es als hiſtoriſche Thatſache in der Entwickelung der Brüderunität bei objektivem Wahrheitsſinne nicht abzuläugnen, daß mit der allgemeinen Aufgabe dieſer ohnehin nicht principiell, ſondern nur als traditionelle Praxis aufrecht erhaltenen Maßregel die alte Energie und der Opfergeiſt früherer Zeiten die folgenreichſte Erſchütterung erlitt. Seit 1590 gab es faſt nur noch verheirathete Brüderprediger. Im erſten Decennium des 17. Jahrhunderts füllte ſich auch der enge Rath, der am längſten widerſtanden hatte, mit verheiratheten Gliedern. Strejc, der, ohne bei den Senioren anzufragen, eine Frau genommen hatte, gab das erſte Beiſpiel in dieſem Kreiſe (II, 312). Es war der Vorabend der Auflöſung der Unität und bleibt den berechtigteſten Theorien und den praktiſchſten Bedürfniſſen gegenüber eine lehrreiche geſchichtliche Thatſache. — Dazu kam die andere, verhängnißvollere, daß die Unität ſich durch ihren Adel in das politiſch-parlamentariſche Faktionsweſen hineinziehen, zuletzt auf die Bahn offener und entſchloſſener kirchlich-politiſcher Revolutionirung treiben ließ. Keiner der revolutionärſten Akte, für welche der Brüderadel die entſchiedenſten Führer ſtellte — auch die eigenmächtige Bewaffnung und Aufſtellung eines Ständeheeres gegen den König nicht, wurde von den Senioren desavouirt. Von ihnen war doch zu verlangen, daß die puritaniſch geiſtliche Weihe aller dieſer Akte (vgl. II. S. 391 u. a.) ſie nicht blenden werde über den revolutionären Karakter derſelben. Aber es handelt nur noch der Adel unter der Führung Budowa's. Eigenmächtig durfte dieſer im Drange der Umſtände die Unterordnung der Unität unter ein mit den Lutheranern gemeinſam zu ſchaffendes Conſiſtorium verſprechen. Ein Hohn auf alle Traditionen ſeit Lukas' Tagen (S. 371). Die Lehrtraditionen waren gleichzeitig innerlich gebrochen worden. Vergeblich hatte Turnovius, wie unten näher zu begründen iſt, verſucht, den Standpunkt der Brüder in der Abendmahlslehre als einen ſelbſtſtändigen ſowohl neben Calvin als neben Luther aufrecht zu erhalten. Die calviniſche Faſſung erlangte den Sieg. Da dieß gegen die ausdrückliche Einſprache des Seniors Zacharias Ariſton durchgeſetzt wurde, diente die neue confeſſionelle Entſcheidung umſo mehr dazu, die alte Subordination zugleich zu vernichten (S. 344 f.). Die neuen Wahlen fielen in dieſem Sinne aus und auf Leute (Cruciger und Narciſſus), die unfähig waren, die moraliſche Schwächung durch das Gewicht perſönlicher Bedeutung auszugleichen. Der Uebergang des Seniorates in die Hände calviniſch denkender Leiter bildete das andere Moment zu der politiſchen Revolutionirung. In der Verbindung mit der Pfalz und zuletzt in der Erwählung eines calviniſchen Prinzen zum böhmiſchen Könige drängte Beides vereint zu der Kataſtrophe, welche mit der Vernichtung der ſelbſtſtändigen Exiſtenz der Unität in Böhmen endete.

Gott aber ließ einen Samen dieſes edlen Volkes übrig bleiben; denn ſie waren es werth. Amos Comenius, der im Jahre 1627 dem Vaterlande und den verlaſſenen, zerſtreuten und verfolgten Gemeinden den Rücken kehren mußte, iſt durch ſeine Schriften wie durch ſeine perſönliche Wirkſamkeit, durch die Fortpflanzung endlich auch der Biſchofsweihe auf die Jablonski's, durch deren Vermittelung ſie ſpäter Zinzendorf erhielt, der Vermittler zwiſchen Vergangenheit und Zukunft der Unität, der geiſtige Garant der letzteren geworden. Das Fürbittgebet, mit dem er, von dem Gebirge auf ſein verlaſſenes Pfleggebiet (Fulneck) zurückblickend, die zertretene Saat großer Hoffnungen dem

Herrn der Ernte befahl, ist erhört worden. Man kann die Geschichte der neuen Erweckung um 1720 in Fulneck u. a. O., diese Spuren eines aus mühsam durchgefristeten Keimen neu hervorbrechenden Lebensfrühlings auf diesem altgeweihten Boden nicht verfolgen, ohne ein sichtbares Werk Gottes darin zu verehren, das, wenn durch nichts Anderes, durch die Missionen der erneuerten Brüdergemeinde genügend legitimirt wäre. Der Kirchenhistoriker muß eine Pragmatik göttlicher Führung darin erkennen, daß in der Zeit der Heimsuchung, welche obenan der lutherischen Kirche in der Spener'schen Periode angebrochen war, auch jenes edlen Lebenszweiges der Kirche Christi, der evangelisch gegrünt hatte vor der Reformation, vor Gott wieder gedacht wurde. In Zinzendorf traf die erneuernde Wirkung des Hallischen Pietismus mit den Erinnerungen eines Abkömmlings aus altem Brüderadel zusammen.

Es erübrigt nach diesem Ueberblick der Geschichte und providentiellen Mission der alten Brüderunität, noch einige ergänzende Bemerkungen über ihren Lehrbegriff und seine Entwickelung zu machen; denn was über ihre Kirchenordnung und Disciplin zu sagen wäre, gibt der Artikel von Dieckhoff in seinen wichtigsten Grundzügen und die „Geschichte der alten Brüderkirche" (von Kröger) S. 123 ff. in Ausführlichkeit, wenn schon nicht mit genügender Unterscheidung der verschiedenen Entwickelungsepochen. Die abschließende Fassung und Sanktion hatte die 1632 durch eine Synode zu Lissa im Druck publicirte: Ratio disciplinae ordinisque ecclesiastici in Unitate Fratrum Bohemorum auf einer Synode zu Scherawitz in Mähren im Jahre 1616 erhalten.

Als ein mittleres Gebiet zwischen Kirchenordnung und Lehranschauung bedarf zunächst noch die Stellung der Brüder zur bischöflichen Ordination und deren Geschichte in der Gemeinde eine nähere Beleuchtung. Die Begründung eines besonderen Kirchenwesens der Brüder fiel mit der Wahl und Ordination ihrer ersten Priester zu Lhota (Khotka), einem Dorfe bei Reichenau, 1467 zusammen. Ueber die wunderbaren Erscheinungen, die man dabei beobachtet zu haben glaubte, spricht sich Bischof Kröger, der sie nach den Quellen verändert erzählt (a. a. O. S. 79 f.) so rückhaltend maßvoll als würdig aus. Sein Bericht geht im Einzelnen auch betreffs der Priesterweihe über Gindély hinaus, ohne daß, bei der populären Anlage, die Quellenbelege zur Hand sind. In anderer Beziehung fehlt, was nach Gindély unzweifelhaft feststeht. Der Gang scheint folgender gewesen zu seyn. Durch's Loos wählte man nach Gebet und Fasten drei aus neun vorher gleich würdig Befundene aus, wobei, da man zwölf Zettel und nur drei mit „Ist" (jest) beschrieben in das Gefäß gelegt hatte, die Möglichkeit anderer Entscheidung und Zahl offen gehalten war. Diesen Dreien legten nach Gindély (I, 34) zunächst die Vornehmsten unter denen, welche vorher die Neun erwählt hatten, die Hand auf. Doch sah man das nicht für die priesterliche Ordination an, sondern wohl nur als ein weihendes Bekenntniß dazu, daß man sie seitens der Unität als Lehrer und Häupter anerkenne, wie ihnen gleichzeitig mit Handschlag von allen Anwesenden Gehorsam gelobt wurde. Kröger dagegen, der von jener Handauflegung schwieg, läßt die eigentliche Priesterweihe an den so Erwählten durch einen alten Waldenserpriester, der neben Michael und noch einem anderen früheren katholischen Priester, der einzige gewesen zu seyn scheint, der selbst die Priesterweihe hatte, vollzogen werden und beschränkt, was später geschah, auf die Einholung der bischöflichen Ordination (S. 80). Die letztere nun jedenfalls hat man, wie oben angedeutet, bei einem sogenannten Waldenser Bischof Stephan, in einer Gemeinde an der österreichischen Gränze, gesucht. Was über die Erhaltung, resp. Erneuerung der bischöflichen Weihe dieser Waldenser selbst beigebracht werden kann — die Letzteren sollen sie während des Baseler Concils von dort anwesenden Bischöfen erlangt haben (!) (Kröger S. 81 vgl. 83) — ist selbst im höchsten Grade zweifelhaft. Was sicherer ist, der Brüder Sendung an diesen Stephan, bleibt dunkel genug nach den älteren Quellen und wird von Lukas, wie er in solchen präjudiciellen Vorfällen öfter thut, ganz mit Schweigen übergangen (Gind. I, 36, vgl. meine Katechismen der Waldenser und Böhm. Brüder S. 162 f.). Hätten jene drei

Erwählten ſchon als Prieſter gegolten, ſo würde man, um die biſchöfliche Weihe einem von ihnen zu erwerben, ſie geſendet haben; ſtatt deſſen werden jene Anderen, von Alters her Ordinirten, nach Gindély nur Michael („wahrſcheinlich von Mathias von Kunwald begleitet", S. 37), nach Kröger dieſer mit dem anderen katholiſchen und dem Waldenſer Prieſter zur Einholung der Ordination geſendet. Uebereinſtimmend erzählen Beide weiter, daß nach Erlangung des Geſuchten (Kröger: für alle drei Abgeſandten — als nun geweihten „Brüderbiſchöfen"!) Michael den Mathias von Kunwald zum Biſchof geweiht habe (Kröger: unter Aſſiſtenz der anderen beiden waldenſiſch Geweihten), während, was Kröger nun ſelbſt hier zugibt, die anderen beiden durchs Loos Erwählten (Thomas und Elias) jetzt erſt durch Michael die Prieſterweihe empfingen. — Nach Gindély legt dann Michael ſeinen altkatholiſchen Prieſterkarakter nieder und läßt ſich von Mathias von Kunwald ſelbſt erſt wieder auf's Neue weihen — offenbar eine höchſt karakteriſtiſche Parallele zu der Wiedertaufe aller in Lhota Verſammelten, von der unten mehr zu ſagen iſt. Und gewiß hat auch darin Gindély das Richtigere, daß nach ſeiner Darſtellung Mathias von Kunwald allein als Biſchof den erſten Rang einnimmt, Michael aber zu dieſem Behufe auf jede Geltendmachung der von Stephan empfangenen und an Mathias vermittelten Biſchofsweihe ſeinerſeits verzichten muß. Nach Kröger (S. 81) dagegen ſey Michael Oberbiſchof geblieben, dem im Range Mathias und dann die beiden anderen von Stephan biſchöflich Geweihten zunächſt geſtanden. Es iſt dabei anzuerkennen, daß Biſchöf Kröger, einer der ehrwürdigſten Vertreter der Unität in der Gegenwart ausdrücklich erklärt, daß „die Brüderkirche ſonſt keinen höheren Werth auf die biſchöfliche Weihe durch Handauflegung in ununterbrochener Folge ſeit der apoſtoliſchen Zeit lege, als daß ſie darin eine löbliche Ordnung im Hauſe deſſen erkennt, welcher ein Gott der Ordnung iſt..." Von äußeren Folgen für ſtaatliche und ſtaatskirchliche Anerkennung und Stellung iſt es auch nur für die Brüdergemeinde auf engliſch-biſchöflichem Boden.

Aber wie es auch mit dem Eintritt der Brüder in eine vorher ununterbrochene Succeſſion durch Vermittelung der Waldenſer beſchaffen geweſen, gewiß iſt, daß ſpäter (1551), während Auguſta gefangen war und ſchon für todt galt, in Ermangelung eines Seniors neue Senioren (Czerny und Czerwenka) nicht nur ſelbſtſtändig gewählt, ſondern durch Beauftragte vom engen Rathe, die ſelbſt die Biſchofsweihe nicht hatten, zu Biſchöfen ordinirt wurden. Wenn man eine Rettung der Tradition dann auch darin ſucht, daß Auguſta nach ſeiner Befreiung ſpäter auch wieder Biſchöfe geweiht habe, ſo haben Czerny und Czerwenka, welche die Hauptordinatoren blieben, jedenfalls ihre Ordination durch Auguſta nicht ſanktioniren laſſen (vgl. Kröger S. 290 f. mit Gind. I, 347. 356. 364. 367 f.). Kröger ſieht ſich dabei auf's Neue zu dem Bekenntniß genöthigt: „Und in letzter Stelle iſt doch an dieſer äußeren ununterbrochenen Nachfolge im Gottesreich des Neuen Bundes nichts Weſentliches gelegen." Aber abgeſehen davon, ſollte man bei dieſem Stande der Geſchichte ſeitens der Unität aufhören, die Succeſſion als eine Thatſache ihrer Geſchichte fortzuführen; und die Unität könnte darauf um ſo leichter verzichten, je mehr man ihr Glück wünſchen muß zu einer mit eben ſo evangeliſcher Demuth geführten als mit kirchlichem Takt und glücklichem Erfolg geübten biſchöflichen Praxis. Eine Unterſcheidung verſchiedener Amtsweihen, wie ſie in der erneuerten Unität noch feſtgehalten wird, kann, ſobald nichts mehr als der beſondere Dienſt und das für ihn erforderliche Charisma dabei betont wird, einen gerechten Anſtoß nicht begründen. Die alten Böhmiſchen Brüder ſtanden mit dieſer Praxis mehr auf dem Boden altkirchlicher Traditionen als römiſcher Lehrvorausſetzungen. Man kann dieß ſelbſt von der Begründung des unbedingten Gehorſams, der gegen die kirchlichen Vorgeſetzten gefordert wurde, behaupten. Auch Maßregeln wie die, daß die Prieſter nur bei den Senioren beichten ſollten, denen ſie untergeben waren, die Diakone und Akoluthen eben ſo bei ihren Vorſtehern (Gind. I, 435), war eine rein disciplinare Ordnungsmaxime.

Unter den Fragen um den Lehrbegriff nimmt die über den Rechtferti-

gungsglauben die erste Stelle des Interesses in Anspruch. Die irrige Vorstellung, als hätten sich die Brüder dem reformatorischen Lehrbegriff in diesem Punkte angeschlossen, ist bereits anderen Ortes dahin überwiesen, daß die Partei des Lukas (s. ob.) eher früher eine Richtung nach dieser Seite eingehalten, dagegen Luther gegenüber am Anfang gerade, von Lukas geführt, eine ausgesprochene Gegenstellung angenommen habe (Katechismen der Wald. S. 97 ff.; vgl. auch Kröger a. a. O. S. 184). Man kann ihre Bestimmung über Glauben und Werke auf eine Linie mit der Augustin's in de fide et opp. stellen. Ohne der Alleinwirksamkeit der Gnade zu nahe treten zu wollen, behaupten sie die Nothwendigkeit der Werke für den persönlichen Gnadenstand als Lebensheiligung und die Entscheidung im Gericht nach diesem Maßstabe. Der mächtige Einfluß auf die Verwirklichung des frommen Gemeindelebens unter ihnen ist nicht zu verkennen. — Selbst als nach Lukas' Tode die Wittenbergische Richtung eine Zeit lang die Oberhand gewann, trat bei der Begegnung Augusta's und Georg Israel's mit Luther im Sommer 1536 diese Differenz noch unvermittelt hervor (Gindely I, 238 f.). Es geschah mehr nur, um Luther zu befriedigen und zu einer Bevorwortung der in neuer Bearbeitung auszugebenden Confession, die die Brüder 1535 dem König Ferdinand überreicht hatten, zu bewegen, wie er früher schon bei der in Wittenberg 1533 gedruckten Apologie für Markgraf Georg von Brandenburg Gleiches gethan. Die neuen Differenzen bei den damaligen Vorverhandlungen besagen umso mehr, als 1535 schon von Luther geschrieben wird: „Verba quaedam, quibus aliquoties commovebar, adeo dilucide applicaverunt (? explicaverunt), ut nunc fateri cogar, mihi omnino satisfactum esse" (vgl. Fontes S. 19; auch S. 93). So erklärte man sich auch jetzt auf's Neue, änderte resp. die betreffenden Artikel nach Luther's Wünschen ab (Fontes S. 25; vgl. Gind. I, 239). Auch der Apologie von 1533 wurde ein Artikel über die Rechtfertigung beigefügt (S. 27). Die bald eintretende Rückkehr zu Lukas' Principien war gewiß auch für diesen Punkt entscheidend, wie denn Czerny nachmals sogar dem Herzog von Preußen, der um einen deutschen Prediger von ihnen gebeten hatte, nicht eine dieser Confessionen, sondern die neu übersetzte Schrift des Lukas von der Rechtfertigung zur Aufklärung über den Standpunkt der Brüder zuschickt, mit der ehrlichen Erklärung, daß die Unität nicht die Ueberzeugung habe, der Herzog stimme mit ihr im Glauben völlig überein (Gind. I, 431). Die gegentheiligen Versicherungen, die man in einzelnen Fällen von der Uebereinstimmung mit der Augsburgischen Confession gibt, sind theils auf Schrauben gestellt (Gind. II, 123; doch vgl. S. 66), theils durch andere aufgehoben (I, 405. 463 u. a.); so daß der Leibarzt Crato schon sich über Unbeständigkeit und Unredlichkeit der Brüder in diesem Stücke beklagte (II, 123), Kaiser Maximilian aber feierlich die Abweichung constatirte (II, 197). Das Urtheil von Flacius im Gespräch mit Blahoslav, „daß von den Brüdern der Begriff aufgestellt werde, welcher dem Interim entspreche" (I, 422), trifft ganz zur Sache und macht das gute Vernehmen mit der Wittenberger Fakultät zu den Zeiten des Peucer'schen Einflusses noch verständlicher (Gind. II, 80 f. 95 ff. und Acta S. 294 ff. 319 ff.). Aus dieser Zeit haben wir das officielle Zugeständniß des Brüderlegaten: „Etiam, quae Lutherus et alii ex vestris antecessoribus in nostris notarunt et tollenda censuerunt, ex hac sunt sublata omnia" (Fontes S. 353). Freilich wurde bald genug darauf die Uebereinstimmung mit Luther wieder nur für eine gutmüthige Illusion des letzteren erklärt (ebendas. S. 426; vgl. m. Katechismen S. 153). Bei allen diesen Erklärungen stehen der Artikel von der Rechtfertigung, besonders aber der vom heiligen Abendmahl, im Vordergrunde.

Im Zusammenhange mit der Rechtfertigungsfrage steht überall der Anstoß am Cölibat, von reformirter Seite so stark wie von lutherischer geäußert. Das Nöthige darüber ist oben beigebracht. Ebenso kann in Betreff der den Brüdern im Allgemeinen gewiß mit Unrecht beigemessenen Prädestinationslehre auf anderweitige Nachweise (Katechismen S. 121 ff.) verwiesen werden.

Von höherem Intereſſe iſt die Frage um die Sakramentslehre der Brüder. Ueber die eigenthümliche Zählungsweiſe („drei", wie Melanchthon) und ihre Schwankungen ſ. am a. O. S. 107 f. Gewiß iſt, daß ſie Taufe und Abendmahl vor Allen auszeichnen. Ueber ihre Correktheit in der Taufe glaubt Luther ſich in dem Briefe von 1535 freuen zu dürfen, obgleich ſie noch 1536 ſich zur Beſeitigung der Wiedertaufe erſt neu verpflichten (Fontes S. 19. 23) und länger noch über ihre von Luther gleich anfangs in Anſpruch genommene Lehre vom Kinderglauben verhandeln. Erſt 1572 erfolgt eine ſynodalmäßige Abänderung der früheren Meinung dahin, daß virtuell der Glaube im Kinde vorhanden ſey (Gind. II, 95, womit zu vergl. Fontes S. 93. 307 f. 338). Eine unmittelbare Rückwirkung der früheren Auffaſſung (ſ. d. Art. von Dieckhoff), war die Verwerfung der Nothtaufe durch die Hebammen, ſtatt deren man ein Gebet der Anweſenden für das Kind wirkſamer achtete (Fontes S. 95 f. vgl. 102). Auch die beſchränkte Ertheilung der Taufe bei unehelichen Geburten, ſeit dieſe in der Gemeinde vorkamen, wird damit zuſammenhängen (Gind. I, 473). Beſonderes Intereſſe nimmt der Brauch der Wiedertaufe bei den Brüdern in Anſpruch. Wir haben darüber eine ausführliche confeſſionelle Ausſprache der Brüder in der lateiniſchen Ausgabe der Apologie (an den Markgrafen) von 1538, in Wittenberg gedruckt und abweichend von allen anderen Ausgaben (Lydius, Waldensia. Roterdam 1616. II, 2. 277 f.). Im Intereſſe der erſten Anfänge der proteſtantiſchen Confirmation, die hier zu finden ſind, iſt die Sache von mir beſprochen in: Vilmar, paſtoraltheologiſche Blätter. Jahrg. 1864. Heft I. S. 1 ff.

Der Unterſchied der Böhmiſchen Brüder von den Wiedertäufern, von denen ſie ſich vorſichtig geſondert hielten (Gind. II, 210 ff. 223 f. II, 19 ff.), beſteht zunächſt darin, daß ſie die Waſſertaufe an den Kindern nicht aufhoben, vielmehr wiederholt ihren Glauben an eine göttliche Wirkung derſelben bekennen, die in der Wiedertaufe nur erneuert und beſtätigt werde. Der entſcheidende Punkt liegt aber darin, daß man das foedus, das der Einzelne mit Gott einzugehen habe, ausſchließlich auf dieſen zweiten Akt verlegte, der ſpäter, als die Wiedertaufe wegfiel (1535—36), bloß noch in einer feierlichen Handauflegung ſtatthatte: „Per manuum impositionem . . . quo peccatorum remissio, jam olim per baptismum Christi testata, evidenter refricetur atque tum demum credendi (credenti) in usum ejus proprium tribuitur" . . (Lyd. a. a. O. S. 160 ff.). Zunächſt fand dieſe Bundesſchließung ſeitens aller derer ſtatt, die von der römiſchen und utraquiſtiſchen Kirche zur Unität übertraten und den Katechumenat abſolvirt hatten. Daher heißt es dort weiter: „Ac sic ecclesiae Christi incorporati, filii Dei atque haeredes vitae aeternae et sunt et habentur?" Und gewiß haben wir hier die erſte Wurzel des ganzen Gebrauches; denn als erſter Akt nach der eigentlichen Conſtituirung der Unität durch die Prieſterwahl wird die Wiedertaufe Aller zur Synode anweſenden Mitglieder berichtet (Gind. I, 36).

Daſſelbe Verfahren nun hielt man auch bei den in der Gemeinde heranwachſenden Kindern ein, daß man ſie nach ſorgfältiger Katechumenenbereitung unter öffentlicher Bekenntnißablegung zur Wiedertaufe, ſpäter bloß noch zur Handauflegung führte. In Folge deſſen wurden alle Akte, welche der Bundſchließung bei der Taufe zum Ausdruck dienen, Abrenunciation, Recitation des Symbols ꝛc. von der Kindertaufe auf dieſe zweite Bundſchließung verlegt und ſtatt ihrer mit der Kindertaufe ein ganz neuer und den Böhmiſchen Brüdern ausſchließlich eigener Akt verbunden. Das iſt die ſogen. „baptismi conventio", ein ausdrücklicher und feierlicher Vertrag, den der Amtsdiener unter Handſchlag und Segnung mit den vorher erwählten Pathen zu ſchließen hat (Lydius S. 345 ff.). Die erſte Taufe wurde dadurch ganz zur unterpfandlichen Handlung, auf den Glauben der Kirche (Vilmar, paſtoraltheol. Bl. S. 15) und den zukünftigen der Kinder baſirt. Als dann ſpäter an der Stelle der Wiedertaufe die Handauflegung allein übrig blieb, blieben mit ihr auch jene Nebenakte der Taufe verbunden,

und ſo iſt ſie in der That die erſte Form ausgebildeter proteſtantiſcher Confirmation, bereits mit mehr denn jenem Sakramentskarakter, den dieſe nachmals in pietiſtiſcher Faſſung und vorbereitend ſchon von Straßburg aus erlangte. Auch in dieſem Punkte ſah keiner der Zeitgenoſſen klarer als Flacius. In einem Briefe an Ant. Bodenſtein vom J. 1556 (Fontes S. 281 ff.) ſchreibt er: „Tertio illa receptio est fere quaedam rebaptisatio; quaerit enim, an renunciat iis et promittit Deo obedientiam ... quasi vero hoc dudum in Baptismo non fecerit ... totaque Baptismi ratio declaratur. Item dicunt, jam non eris tuus, sicut antea, item quod simpliciter prioris foederis cum Deo ac Baptismi damnatio est; nihil sane hic, nisi aqua deest, ut sit rebaptisatio" ... Vgl. auch Crato's Urtheil: „Audiuntur voculae a quibusdam, pluris Valdenses receptionem suam, quam baptismum Christi facere" (Fontes S. 376). Die Sache iſt darum doppelt beachtenswerth, weil eben in dieſe Zeit (1536) die Anfänge einer Confirmation in Straßburg und die Berathungen darüber in Wittenberg fallen (ſ. Seckendorf, hist. Lutheran. III, 31. §. 122. S. 559), mit welchen beiden Orten die Brüder in Verkehr und Verbindung ſtanden. Daß dieſen dabei auch das Bewußtſeyn des Anzuſtrebenden nicht fehlte, beweiſt ſich durch ihre Berufung auf des Erasmus Vorſchläge, die, bisher ganz unbeachtet, als erſte Anregung einer proteſtantiſchen Confirmation gelten müſſen (vgl. Desid. Erasmi Paraphrases in Nov. Test. ed. Augustin. Berlin 1778. Vol. I. XXVI ff. [die Vorrede zum Matthäus von 1522] mit Lydius a. a. O. S. 284 und Vilmar, paſtoraltheol. Bl. S. 5 ff. und S. 27). Die Böhmiſchen Brüder ſind wie ein leuchtendes Muſter durchgeführter Katechumenenerziehung, ſo erſte Vorgänger mit einer ausgebildeten proteſtantiſchen Confirmation — freilich mit irrig ſakramentalen Vorausſetzungen. Daß die Brüder die Sündenvergebung (reſp. mit Handauflegung) noch ſpät als drittes Sakrament zählen (Fontes S. 93; vergl. meine „Katechismen" ꝛc. S. 108), dürfte eben damit zuſammenhängen, weil die initio foederis dieß zum integrirenden Beſtandtheil hatte. Doch hielten ſie bekanntlich auch die Special- oder Privatbeichte feſt, nicht ohne dabei mit Berufung auf Calvin Sünden zu unterſcheiden, die ſo groß ſeyen, daß man von ihnen nicht abſolviren könne (Gind. I, 407 f.), was auch praktiſch mit großer Härte bei einem zum Tode verurtheilten Mörder geübt wurde. („Wem Gott die Verzeihung nicht kund gebe, dem ſey ſie auch nicht anzukündigen", Gind. II, 326).

Am ſchwerſten endlich iſt Licht in die Abendmahlslehre der Böhmiſchen Brüder zu bringen. Den Lutheranern erſchien ſie calviniſch, Calvin und den Reformirten lutheraniſirend. Der Letztere tadelt in einem Gutachten des vereinigten akademiſchen Collegiums von Genf die Brüder mit Schärfe, daß ſie in ihrer Apologie ſich den Lutheranern ſo angepaßt und in das Verwerfungsurtheil der Gegenlehre eingeſtimmt hätten (Gind. I, 414 f.; vgl. Fontes 204 f.). Von beiden Seiten wird den Brüdern Unklarheit im Ausdruck vorgeworfen. Mit welchem Rechte, bezeugt der Lehrbegriff der noch vorliegenden Confeſſionen und des Katechismus (vgl. Katechismen der Waldenſer S. 104 ff.). Das Grundbekenntniß gilt der Gegenwart des Leibes und Blutes Chriſti, wobei in beſonnener Weiſe anima et divinitas Christi von der eigentlichen res sacramenti unterſchieden wird; aber jene Gegenwart wird ſofort näher als eine sacramentalis (posvátne, sacramentaliter) und spiritualis beſtimmt, Begriffe, die nie mit genügender Schärfe definirt werden, ihre Realerklärung jedoch in der klar behaupteten Unterſcheidung von der Gegenwart des Leibes Chriſti haben, die ihm zur Rechten Gottes eigne. Daraus begründen ſie insbeſondere ihren Proteſt gegen die Anbetung des Sakraments, einſtimmig mit der Taboritenconfeſſion. Ausſchließlich zur Rechten Gottes ſey die substantia corporis (quae sedeat ad dexteram patris). Nec descendet corporaliter (Christus) cum corpore suo ante diem judicii. Vergl. Katechismen, Fr. 60 ff. (Meine Ausg. S. 51.). In dieſer Faſſung der Erhöhung Chriſti liegt die entſcheidende Verwandtſchaft mit Calvin. Dennoch iſt der Wille nicht zu verkennen, einmal die Teſtamentsworte möglichſt wörtlich zu verſtehen (vgl. a. a. O. S. 104),

andererſeits die ſakramental-ſpirituelle Gegenwart des Leibes als eine reale zugleich zu behaupten („cujus verum corpus in eodem esse veraciter, sacramentaliter et spiritualiter, est credendum" a. a. O. S. 105). Eine der lichtvollſten Erklärungen enthält das Schreiben des Seniors Stephanus an Crato vom Jahre 1575 (Fontes S. 406): „Unionem sacramentalem appellamus ipsam *κοινωνίαν* corporis Christi, non propter praesentiam Christi corporalem in pane — er meint durch Transſubſtantiation — sed propter illa duo, quae in hoc sacramenta per verbum in pio usu conjunguntur; vel quod in eo (in usu!) panis et corpus Christi sacramentaliter unum fiant . . . Sed res longiori explicatione non indiget, cum et tu res coelestes et terrenas sacramentaliter conjungi concedas." Crato replicirt dagegen (S. 408): „Non vero unum fiunt duo, verum conjunguntur in usu", und will das verbum accedens ad elementum nicht „de verbo prolato", ſondern „de verbo credito" verſtanden wiſſen. „De modo praesentiae" — ſchreibt Stephan ſeinerſeits wieder (S. 417) — nunquam disputare voluerunt (majores nostri), neque nos vellemus. Sed coacti dicere aliquid, sacramentalem esse scripsimus in confessione nostra" . . . mißbilligend (S. 416), daß man an einer Stelle dieß in „substantialem" corrigirt habe. Aber das viel Entſcheidendere noch iſt, daß die Brüder ſich zu einer Communion der Unwürdigen bekannten und Stephan, trotz Crato's Proteſt („in isto non assentior, quod scripsistis, veritatem sacramenti [intelligentes de corpore et sanguine Christi] impios percipere") aufrecht erhält (a. a. O. S. 404; vgl. Gind. II. S. 99). Die reformirten Auktoritäten urtheilten ſelbſt nicht anders: „Videntur fratres nescio quam carnis praesentiam in terris invisibilem et ineffabilem statuere, quod commentum meo judicio vanissimum est' — ſchreibt Beza noch 1574 (Fontes S. 494).

Indeſſen darf man ſich nicht verbergen, daß in der Zeit, aus welcher dieſe Erklärungen ſtammen, im Allgemeinen die reformirte Strömung in der Unität die viel mächtigere war, ſo daß man in Stephan mehr eine conſervative Tradition des Seniorates, wie ſie ſpäter noch Zacharias Ariſton (ſ. oben) vertrat, erkennen darf. Die Transaktionen mit den Calviniſten und Lutheranern in Polen, ſo wie mit den letzteren und den Utraquiſten in Böhmen hatten bereits ein ganz anderes Licht über das Verſtändniß jener Worte, die allenfalls auch poſitiver deutbar waren, verbreitet. In Polen vertraten Laski († 1560) und Lismanin die reformirte Lehre und hatten ſcharfe Gutachten der Schweizer Reformatoren gegen die Brüder provocirt. Bei den Disputationen wurden die Vertreter der Letzteren ſo nachdrücklich von der Unklarheit ihrer Ausdrücke überführt, daß ſie die Einwürfe als Memoriale mit nach Böhmen nehmen wollten zu neuer Prüfung und Umgeſtaltung der Lehre (Gind. I, 408). Eine Umarbeitung der Confeſſion von 1535 wurde obenan in dieſem Intereſſe vorgenommen (S. 418). Das Reſultat zeigen die Präliminarien zum Sendomirer Vergleich. Da finden wir die Brüder mit den Calviniſten zuſammen votirend: „Convenimus ut credamus et confiteamur substantialem praesentiam Christi." Der Einwand der Lutheraner lag nahe. Es müſſe heißen: „praesentiam corporis Christi." Dennoch wurden zuletzt alle Parteien in der Melanchthon'ſchen Formel einig: „In hac communione vere et substantialiter adesse Christum" (Gind. II, 86). — Im Mutterlande Böhmen führten die Discuſſionen über die mit den Lutheranern und Utraquiſten zu vereinigende böhmiſche Confeſſion 1575 zu nicht minder unzweideutigen Erklärungen. Die urſprüngliche Redaktion des betreffenden Artikels in derſelben — von den Lutheranern Preſſius und M. Kriſpin gearbeitet — ſcheint ſtreng lutheriſch geweſen zu ſeyn. Durch den Einfluß der Brüder ſiegte auch hier die Melanchthon'ſche Faſſung in der Form: „Man empfange den wahren Leib und das wahre Blut des Herrn", die ſich in höherem Maße noch lutheriſch deuten ließ (Gind. II, 161). Später muß aber auch der ſpecifiſche Brüderausdruck posvátne oder sacramentaliter ſeine Stelle dabei gefunden haben, und man ſetzte ſich ausdrücklich darüber auseinander, daß das nicht, wie

früher auch dieß verstanden worden, gleichbedeutend mit substantialiter, wesenhaft, gebraucht werde (a. a. O. 207). Das Ende des Processes wurde oben schon vorangedeutet. Man ging völlig in das Pfälzer Lager über und Form und Gründe werfen allerdings ein trauriges Licht auf diese Periode. Man vergleiche die Akten in Fontes S. 432—449. — In diese Zeit fallen die unzweideutigsten Bekenntnisse. Jenes Schreiben an Beza aus Evanzig (3. Dec. 1575) wahrscheinlich aus Rüdinger's Feder, in welchem Luther's Vorstellung von ihrer Sakramentslehre als eine gutmüthige Illusion bezeichnet wird, nennt neben manchen Mängeln der Confession, dieß als ihre Ehre und Wahrheit: „Retinemus tamen fundamentum id, quo servato omnis falsa de hoc sacramento persuasio suasponte concidit et evertitur, Christum cum corpore suo non esse in terris amplius" .... (Fontes 426). Entscheidender aber wirkte die Rücksicht auf Menschengunst. Man scheute jedes andere als private Bekenntniß. Die Einladung des Pfalzgrafen Johann Casimir, die für den 1. September 1577 in Frankfurt anberaumte reformirte Synode mitzubeschicken, erregte die größten Verlegenheiten. Heimlich, mit Verschweigung selbst vor den Ständen in der Heimath, wollte man einen Bruder aus Polen senden, bis der dazwischen fallende Tod des Seniors Stephan einen glücklichen Vorwand lieh, jede Beschickung zu unterlassen. Sie entschuldigten sich auch mit ihrer ganz geringen Zahl und dabei so gefährlichen Lage (vgl. Gind. II, 240 f. mit Fontes S. 435 ff.). Das tragischste Zeugniß dafür, daß die, welche so viel Märtyrerthum zu Christi Ehren bestanden, für das offene Bekenntniß und die Entscheidung in dieser damals brennenden Frage der Zeit kein Leiden durch offenes Bekenntniß auf sich nehmen wollten, sondern das letztere davon abhängig machen, wie weit ihnen Fürstenschutz dasselbe erleichtere, gibt das von Rüdinger verfaßte Schreiben (Fontes S. 443 ff.). Ab illustrissima igitur excelsitate vestra concilium subjectissime petimus, quid nobis auditorum respectu faciendum censeatis, et an confessione plana nostra acquiescendum nobis putetis in praesentia, **vel omnino manifestam ad vos secessionem postuletis.**" Voraus geht die bedeutsame Erinnerung: „A vobis autem nulla defensio nobis in hoc angulo . . . praestari potest." Sie als Lehrer seyen zwar klar, aber mit den Gemeinden müsse erst noch verhandelt werden . . . „neque de hoc etiam dubitamus, quidquid illustrissima excelsitas tua de nobis **statuerit et in se receperit**, id ecclesias vestras universas approbaturas esse."

Da somit diese letzte Wendung auch zu entschieden calvinischer Anschauung für nichts weniger als eine rein theologische Entwickelung und kirchliche Entscheidung gelten kann, so wird man, so nahe es an sich läge, vorsichtig damit seyn müssen, darin die Vollendung einer ursprünglich schon überwiegenden Anlage zu erkennen. Vielmehr wird der wahrhaft geschichtliche Standpunkt in dem älteren originalen Brüderbekenntniß zu suchen seyn, was bei aller Unklarheit des Ausdruckes doch den Willen bewies, eine dem Wortlaut der Einsetzung gemäße Gegenwart des Leibes selbst, wenn schon auf besondere Weise, zu behaupten, — anders und entschiedener, als es der calvinische Standpunkt ermöglicht. Dieses Mehr wurde ja von letzterer Seite gerade am schärfsten erkannt und gemißbilligt. So wird also der polnische Senior Turnovius, der sich in den Zeiten jener Transaktionen am eingehendsten mit der Brüderlehre vom Abendmahl beschäftigte, dieselbe am richtigsten als eine zwischen Luther und Calvin in der Mitte stehende behaupten. Er suchte nachzuweisen, daß es eine selbstständige Tradition von den Vätern der Unität her gebe, wonach man die „sakramentalische und geistige" Gegenwart des Leibes des Herrn immer so behauptet habe, daß dadurch das bloß „figürliche" Verständniß ausgeschlossen sey. Man kann auch hiebei noch die nöthige Schärfe der Begriffsbestimmungen gar sehr vermissen; doch war es mindestens eine Ermannung aus der kläglichen Schwäche, die bald nach Wittenberger, bald nach Genfer und Pfälzer Auktoritäten den Ausdruck zu modificiren bereit war. Man kann gegen die Anklage auf bare Unredlichkeit eben diesen mittleren Standpunkt als

mildernden Erklärungsgrund geltend machen, wonach die Brüderdeputirten bei den polnischen Discussionen ganz naiv erklären konnten: „mit Luther und Melanchthon sehen sie in Wittenberg, mit Bucer und Calvin in Straßburg eins geworden“ (Gind. I, 406). Aber man muß dem Urtheil unseres als Katholik neutralen Historikers zustimmen, daß dieses Hin- und Herschwanken zwischen den Männern des Tages nur bezeuge, wie weit man von der selbstständigen Haltung der Gründer der Unität, eines Gregor und Lukas, sich entfernt hatte (I, 410). In Turnovius erwacht noch einmal am Ende des 16. Jahrhunderts — seine von der Unität autorisirte Schrift erschien im Jahre 1598 —, wie wir es in früheren Epochen beobachteten, das alte Bewußtseyn selbstständiger Traditionen. Mit Stolz schreibt er: „Die Unität sey kein altes Weib, das immer nur von Anderen lernen müsse. Sie ist erstarkt, hat sich in ihrer Lehre vervollkommt und hat eine solche Perfektion (!?) in der Auffassung und richtigen Erklärung der heil. Schrift erlangt, . . , daß sie weit eher selbst anderen Gemeinden als Lehrerin dienen könnte.“ Seinem Ansehen gelang es in dieser späten Epoche noch, den Druck eines calvinischen Buches bei dem engen Rath zu verhindern, weil es darin hieß: „Der Leib des Herrn sey im Abendmahl bloß figürlich vorhanden“ (Gind. II, 329). Aber es war ein Sieg von kurzer Dauer. Wir deuteten oben schon auf den Umschlag hin. Auf der Synode von Zeravic verwarf die Mehrheit, trotz des Protestes des Seniors Zacharias Ariston, die Lehrauffassung des Turnovius.

Die eigentliche Mission der alten Böhmischen Brüder lag auf anderem Gebiete, als auf dem der Lehrentwickelung. Ihre Disciplin und apostolische Lebensordnung, sammt der Energie und regimentalen Weisheit, durch welche sie dieselbe durch ein Jahrhundert und länger ungebrochen in ihren Gemeinden zu bewahren wußten, macht sie zu einer für alle Kirchen des eingehendsten Studiums hochwerthen, in ihrer Art einzigen Erscheinung. Die früh laut gewordenen Bedenken, — sowohl Flacius (Fontes S. 282) als Musculus (ebendas. S. 198) äußern dieselben — daß eben dieser Karakter die Unität für Verbreitung über größere Ländergebiete ungeeignet mache, sind, ernster erwogen und nach Christi Worten gemessen, kein entscheidender Maßstab. Wie viel auch die Reformatoren beider Confessionen im Einzelnen auszusetzen hatten (Fontes 281 f. 394 f.), die übereinstimmende Bewunderung, welche dieselben der Unität zollten für das, was sie auf dem Gebiete des Lebens und der Organisation geleistet, ist bekannt. Man kann die mancherlei unrichtigen Traditionen darüber jetzt nach den Quellen berichtigen, resp. ergänzen (vgl. über Luther's Aussprüche insbesondere Fontes S. 17 f. und Gind. I, 257 f.; Bucer's und der Straßburger Theologen: Fontes S. 32. 37 ff.; Calvin's S. 201 u. ö.). Ein Gemeinsinn, der zu jedem persönlichen Opfer befähigte, eine feste regimentliche Ordnung, die frei von hierarchischen Gelüsten, wie von Vermischung mit weltlicher Gewalt, ganz auf den Dienst zur Erbauung und Erhaltung der Gemeinden gerichtet war, der Geist wachsamer Visitation, vor Allem aber eine wahrhaft väterliche Fürsorge für die Erziehung der Gemeinden zu bewußter und treuer Kirchengliedschaft bilden die Hauptmerkmale ihrer glücklichen, für alle Kirchengemeinschaften vorbildlichen Organisation. G. v. Zezschwitz.

Lutheraner, separirte*). Das an Lebenskräften zu kirchlicher Neugestaltung reiche Jahr 1817 erachtete der durch die Schläge und Gnade des Herrn aus dem Rationalismus seiner Jugendjahre heraus zu neuer Würdigung der evangelischen Heilswahrheit her angereifte König Friedrich Wilhelm III. als den geeigneten Moment, um eine von den Hohenzollern seit Jahrhunderten verfolgte, von ihm selbst seit seinem Regierungsantritt vorbereitete Lieblingsidee, die Vereinigung der lutherischen und reformirten Kirche Preußens zu einer evangelischen Landeskirche, zur Ausführung zu bringen. Er erließ unter dem 27. September 1817 eine dahin zielende Kabinetsordre, in welcher er seine Absicht, aus beiden Kirchen „Eine neubelebte, evangelische christliche Kirche“ in der

*) Vergl. dazu den Artikel „Union“ Bd. XVI. S. 658—681 und „Union der beiden evangelischen Parteien in Preußen“ Bd. XVI. S. 702—715. Die Red.

Weiſe zu geſtalten, daß die reformirte Kirche nicht zur lutheriſchen und dieſe nicht zu jener übergehen ſollte, kundgab, zugleich aber auch den Beitritt zu der alſo intendirten Union für eine Sache des freien Entſchluſſes der Betheiligten erklärte. Der freiwillige Beitritt der Betheiligten erfolgte, weil die Union dem confeſſionell völlig unentwickelten Standpunkte der damaligen Theologie eben ſo ſehr als dem Wunſche der wenigen Vertreter einer pietiſtiſch-gläubigen Richtung entſprach, faſt aller Orten ausnahmslos in einer ſolchen Vollſtändigkeit, daß man es als eine allgemein feſtſtehende Thatſache regiſtrirte, daß in Preußen die lutheriſche und die reformirte Kirche als beſondere Gemeinſchaften zu exiſtiren aufgehört haben und daß eine neue evangeliſche Landeskirche das Erbtheil beider angetreten habe.

Während die Leitung der kirchlichen Angelegenheiten in dem Sinne einer ſolchen Union ſich von Jahr zu Jahr conſolidirte, erhob zum erſten in Breslau der Profeſſor Johann Gottfried Scheibel (geb. den 16. September 1783 zu Breslau, ſeit 1807 Lektor an St. Barbara, 1808 an St. Eliſabeth, 1809 Mittagsprediger an St. Barbara, 1815 Diakonus an St. Eliſabeth, ſeit 1811 außerordentlicher und ſeit 1818 ordentlicher Profeſſor der Theologie in Breslau) Widerſpruch. Ein Mann von tiefem Gemüth, umfaſſenden theologiſchen Kenntniſſen, ein geſchworener Feind der kirchlichen Neologie und Vertreter der altlutheriſchen Orthodoxie, doch nicht ohne myſtiſch-theoſophiſche Abweichungen, eine imponirende Perſönlichkeit, ein begabter Kanzelredner, ein in der Schule der Erfahrung bewährter ernſter Chriſt, konnte er nicht verfehlen, in ſeinen Widerſpruch eine nicht unbedeutende Anzahl von Anhängern mitzuverflechten. Bis zum Jahre 1830 kämpfte er mehr iſolirt, verſagte bereits 1817 den Beitritt zur Union und erörterte bereits am 2. November deſſelben Jahres die kirchliche Bedeutung der lutheriſchen Abendmahlslehre in einer tief einſchneidenden Predigt. Viel tiefer griff eine am 13. April 1821 gehaltene Predigt über denſelben Gegenſtand ein, welche Scheibel nicht bloß eine Rüge von Seiten des Breslauer Stadtconſiſtoriums zuzog, ſondern auch für den ſtreng rationaliſtiſchen Conſiſtorialrath Profeſſor David Schulz die Veranlaſſung zu einer bitter polemiſchen Schrift: „Unfug an heiliger Stätte“ — abgab, in welcher die Schwächen der Scheibel'ſchen Behauptungen, namentlich die Vergleichung der reformirten Abendmahlslehre mit dem ägyptiſchen Iſisdienſt und die Erklärung, daß die Theilnahme am reformirten Abendmahl eine Todſünde enthielte, ſcharf gegeißelt wurden. Bis zum Jahre 1830 hielten ſich die Kämpfe Scheibel's mehr auf dem wiſſenſchaftlichen und literariſchen Gebiet, und ſein Angriffsobjekt war mehr die vom König Friedrich Wilhelm III. zum großen Theil ſelbſt gearbeitete neue Agende, als die Union.

Eine tiefere Bedeutung erhielt Scheibel's Oppoſition erſt durch die im Jahre 1830 auf Grund der beiden Kabinetsordres vom 4. und 30. April 1830 unternommenen Verſuche, die Jubelfeier dieſes Jahres zur Förderung der Union auszubeuten und durch die in der zweitgenannten Ordre enthaltene Beſtimmung, daß die Einführung des Brodbrechens beim heil. Abendmahl als ſymboliſches Zeichen des Beitritts zur Union gelten ſolle. Der Zumuthung, unter ſolchen Umſtänden den Ritus des Brodbrechens bei Verwaltung des heil. Abendmahls, ſo wie die von Berliner Profeſſoren im J. 1817 zum Behuf der Verdeckung der dogmatiſchen Gegenſätze erfundene referirende Spendeformel („Unſer Herr Chriſtus ſpricht: Dies iſt ꝛc.“) in kirchlichen Gebrauch zu nehmen, ſetzte Scheibel die entſchiedenſte Weigerung entgegen. Zunächſt erbat er nur „Schonung und Duldung für denjenigen Theil ſeiner Gemeinde, der mit ihm gleichen Sinnes ſey“, und wünſchte neben dem unirten Abendmahl des anderen Theils nur das Recht zu behalten, in einem Neben-Abendmahl die Lutheriſchen nach der bisher gebrauchten Wittenberger Agende zu bedienen. Da dieſe Bitte abſchläglich beſchieden wurde, ſo reihte ſich eine Kette von Verhandlungen und Maßregeln an, die aus dem zweifachen Grunde des Ziels verfehlten, weil einmal die ſtaatlichen und kirchlichen Oberbehörden nicht allezeit verſtanden, dieſe geiſtliche Sache geiſtlich zu behandeln, und weil zum Anderen von Seiten Scheibel's und der Seinigen bald ganz neue, der bisherigen Entwickelung der lutheri-

ſchen Kirche fremde Momente eingemiſcht wurden, die man in dem einmal entbrannten Kampfe mit durchzuſetzen hoffte. — Nachdem die Union (während zeitweiliger Suspenſion Scheibel's) am 25. Juni durch Feier des heil. Abendmahls nach unirtem Ritus in der Eliſabethkirche zu Breslau eingeführt worden war, ſammelten ſich die diſſentirenden Gemeindeglieder, denen bald eine Anzahl Lutheraner aus anderen Parochien ſich anſchloſſen, im Ganzen etwa 200 bis 300 Familien, um Scheibel, welcher ſofort aus ihrer Mitte ein Repräſentanten-Collegium erwählte. Dieſe Repräſentanten, zumeiſt Handwerksmeiſter, unter ihnen aber auch die Profeſſoren Huſchke und Steffens und der Oberlandesgerichts-Aſſeſſor (ſeit 1831 -Rath) v. Haugwitz, führten die Angelegenheit bald in ein anderes Stadium, indem ſie eine von allen anderen Gemeinden Breslau's geſonderte Gemeinde auf Grund einer ganz neuen, das landesherrliche Kirchenregiment als ſolches principiell verwerfenden „Verfaſſung, welche der heilige Geiſt eben ſo in ſeinem Reiche geboten hat, als die Ordnung Gottes des Vaters in der Welt Werk von deſſen Macht, Weisheit und Güte iſt", herzuſtellen unternahmen, und ihre Verhandlungen mit den Behörden eben als Repräſentanten einer ſolchen nach dieſen ganz neuen Verfaſſungsprincipien bereits gebildeten Gemeinde führten. Sie erklärten ausdrücklich, daß ſie nicht mit einer Freigebung der alten Formulare und kirchlichen Einrichtungen, ſondern nur mit ihrer Anerkennung als einer vom Staate geſonderten, nach jenen Presbyterial-Principien geordneten Gemeinde ſich begnügen würden; ein Anſinnen, welches der Miniſter unterm 26. Juli 1831 natürlich abſchläglich beſcheiden mußte.

Da Scheibel's Suspenſion noch nicht aufgehoben war und von dieſem auf das Gewiſſenhafteſte reſpektirt wurde, ſuchten die Separirten Befriedigung ihrer kirchlichen Bedürfniſſe bei Berger, dem einſtweilen unangefochten lutheriſch amtirenden Paſtor des anderthalb Meilen entfernten Dorfes Hermannsdorf; wo das nicht ausreichte, ließen ſie mit Scheibel's ausdrücklicher Billigung Wort und Sakrament auch durch Laien verwalten, wodurch ſie die erſten Polizeiverfolgungen hervorriefen. Dieſe letzteren wurden für Scheibel zuletzt ſo unerträglich, daß er 1832 das nochmalige Anerbieten des Miniſters, ihm und ſeiner Gemeinde ſolle die Sakramentsverwaltung nach lutheriſchem Ritus geſtattet werden, ausſchlagend, freiwillig ſeine beiden Aemter als Diakonus und als Profeſſor niederlegte und in das Ausland ging. Er wohnte zunächſt in Dresden und dann in Nürnberg, woſelbſt er am 21. März 1842 ſtarb.

Nach Scheibel's Weggange war der Miniſter von Altenſtein vor allen Dingen darauf bedacht, die Häupter der Breslauer Bewegung zu zerſtreuen. Man ſuchte daher Huſchke und v. Haugwitz durch Beförderungen zu beſchwichtigen und verſetzte Steffens nach Berlin, ihm ſeinen Profeſſorengehalt aus dem Unionsfonds anweiſend, um nur ſeine Kraft dem Breslauer Separatismus zu entziehen. Die betreffenden Perſönlichkeiten waren aber ſo geſtaltet, daß ihr Zuſammenbleiben mit Nothwendigkeit ſie in gegenſeitige Polemik getrieben haben würde, wie denn auch das Band zwiſchen Steffens ſowohl als Scheibel einerſeits und der Breslauer Gemeinde andererſeits ſich bald ſehr zu lockern begann. Man hatte alſo mit der klugen Politik das direkte Gegentheil des Gewollten erreicht: denn während Scheibel in Sachſen und Bayern die Sympathieen des lutheriſchen Auslandes für Breslau zu gewinnen wußte, benutzte Steffens in Berlin ſein perſönlich intimes Verhältniß zum Kronprinzen dazu, um von ſeinen alten Freunden mancherlei Gefahren abzuwenden und ihnen manchen guten Rath zu ertheilen. Da um dieſe Zeit auch der hochbegabte Barſchall nach Berlin kam, ſo hatten die Separirten in der Hauptſtadt eben ſo fein berechnende kluge Vertreter, als Huſchke für die Neugeſtaltungen in Breslau völlig freie Hand behielt. Dieſe benutzte letzterer dazu, daß er ungehemmt durch Scheibel's und Steffens' Einſpruch ſeine Lieblingsideen von der Verleiblichung der Kirche in der Geſtalt einer von der geſchichtlich-lutheriſchen Entwickelung in nicht unerheblichen Punkten abweichenden neu-lutheriſchen Kirchengemeinſchaft, die ſich aber die alt-lutheriſche nannte, realiſirte. Zu dieſem Ende knüpfte er weit

über Breslau, zum Theil über Schlesien hinausreichende Verbindungen an mit Pastoren und einzelnen Laiengemeinschaften, welche theils durch Scheibel's Vorgang auf den Werth der lutherischen Confession und Kirche aufmerksam gemacht, theils anderweitige separatistische Bestrebungen in den Strom des Lutherthums leitend, eine immer inniger werdende, durch Deputirte und Correspondenz lebhaft gepflegte Gemeinschaft bildeten. Es entstanden kleine separirte Gemeindlein in der Gegend von Züllichau, von Löwenberg, in Berlin, in Pommern, in Posen, in und um Halle, in Erfurt und an anderen Orten; dazu gesellten sich die lutherischen Pastoren Kellner in Hönigern, Berger in Hermannsdorf, Biehler in Kaulwitz, späterhin Ehrenström, Kindermann, Wermelskirch, Guerike und Andere; für Alle war Huschke das einheitvermittelnde Centrum. Friedrich Wilhelm, der das Wachsen der separirten Bewegung mit Schmerz beobachtete, suchte ihr den Nerv dadurch abzuschneiden, daß er in der Kabinetsordre vom 28. Februar 1834 die Erklärung abgab: „Die Union bezweckt und bedeutet kein Aufgeben des bisherigen Glaubensbekenntnisses, auch ist die Autorität, welche die Bekenntnißschriften der beiden evangelischen Confessionen bisher gehabt, durch sie nicht aufgehoben worden; durch den Beitritt zu ihr wird nur der Geist der Mäßigung und Milde ausgedrückt, welcher die Verschiedenheit einzelner Lehrpunkte der anderen Confession nicht mehr als Grund gelten läßt, ihr die äußerliche kirchliche Gemeinschaft zu versagen“ .... „am wenigsten aber — weil es am unchristlichsten seyn würde —, darf gestattet werden, daß die Feinde der Union im Gegensatz zu den Freunden derselben als eine besondere Religionsgesellschaft sich constituiren.“ Huschke fühlte die Gefahr, welche in dieser Kabinetsordre für seine Separat-Gemeinschaft lag, für die ja, wenn mit der bisherigen Auktorität der Bekenntnißschriften Ernst gemacht wurde, der Grund unter den Füßen verschwinden mußte. Er berief also sofort im Monat März 1834 die erste „Synode“ der Separirten nach Breslau zusammen, an welcher außer den Pastoren Berger, Biehler und Kellner und vier Kandidaten bereits zahlreiche Vertreter der kleinen Gemeinschaften aus ganz Schlesien und Posen sich zusammenfanden, gegen 40 an der Zahl, welche alle unterm 4. April 1834 eine Eingabe unterzeichneten, des Inhalts, daß sie nicht mit der Concession lutherischer Amtshandlungen sich begnügen könnten, sondern selbst eine abgesonderte Gemeinde bilden müßten, welche ihren Cultus, so wie Lehre und Seelsorge, Bekenntniß und Wandel der Mitglieder durch eine eigene Behörde zu verwalten hätte. Ein Synodal-Ausschuß wurde beauftragt, die fernere Communikation mit den Behörden zur Erreichung dieses Ziels zu vermitteln.

Da die Behörden ihrerseits mit der Kabinetsordre vom 28. Februar 1834 Alles zugestanden zu haben glaubten, was auch selbst ein schwaches Gewissen zur Sicherung lutherischer Lehre und Kirche zu fordern befugt sey, behandelten sie die nunmehr noch renitenten Lutheraner als Aufrührer und begannen vom April 1834 ab das Disciplinarverfahren zunächst gegen die Pastoren Kellner, Berger und Biehler. In den betreffenden Verhandlungen erklärten sie sich noch jetzt bereit, ihnen die lutherische Predigt des Worts und lutherische Sakramentsverwaltung zu gestatten, nur daß sie im Uebrigen Gehorsam gegen die Anordnungen des Consistoriums und namentlich die von Kellner in Abrede gestellte Anerkennung der Behörden der evangelischen Landeskirche als rechtmäßiger kirchlicher Obrigkeit verlangten. Da sie diese Anerkennung nicht erlangen konnten, so schritten sie zunächst zur Suspension, dann zur Amtsentsetzung, und als die Pastoren trotzdem zu amtiren fortfuhren, zu Geld- und Gefängnißstrafen. Von jetzt ab wurde ein förmliches System von polizeilichen Verfolgungen sowohl gegen die unter mancherlei Verkleidungen zum Dienste der einzelnen Gemeinden umherreisenden Pastoren, als gegen die Laienvorsteher und hervorragenden Laienmitglieder der kleinen lutherischen Gemeinden in's Leben gesetzt. Etliche der Geistlichen mußten Jahre lang im Gefängniß schmachten, andere wohlhabende Besitzer wurden durch die Geldstrafen an den Bettelstab gebracht, so daß ihrer Viele endlich sich schweren Herzens entschlossen, nach Amerika auszuwandern, um ihres lutherischen Glaubens frei leben zu können. Auf diese Weise haben die

Massenauswanderungen nach Amerika begonnen, welche Deutschland im Laufe der Jahre seither Hunderttausende der tüchtigsten Männer entzogen haben. In Hönigern bedurfte es der Waffengewalt, um die Gemeinde von ihrem Widerstande zurückzurufen. Pastor Kellner, der auch hier nach eigenem Ermessen ein Repräsentantencollegium gewählt hatte, übergab diesem die Schlüssel zur Kirche, und die Repräsentanten verweigerten die Auslieferung derselben an den Patron und die Abgeordneten des königl. Oberconsistoriums. Die Oeffnung der Kirche durch einen Schlosser verhinderte man durch Verstopfung des Schlüssellochs und baute, nachdem die königliche Commission unverrichteter Sache fortgezogen war, Bretterhütten vor dem Eingange der Kirchthüren, die man Monate lang Tag und Nacht bewachte, um den Landeskirchlichen den Eingang in die Kirche zu versperren. Zuletzt verfügte die königl. Regierung Militärexekution. Die Kirche zu Hönigern wurde mit Kolbenstößen geöffnet und die sie mit Gesang und Gebet vertheidigenden Gemeindeglieder mit Säbelhieben verfolgt am 23. Dezember 1834; die gesammte Gemeinde wurde dann sechs Wochen lang mit Einquartirung bestraft, bis sie sich willig zu fügen versprach.

Je strenger die von den weltlichen Behörden verhängten Strafen vollzogen wurden, desto energischer war der passive Widerstand, den die nun mehr als je von der Gefährlichkeit der Union überzeugten Lutheraner entgegensetzten, bis nach fast sechsjähriger sehr schwerer Drangsalszeit die Behörden rathlos waren und der im Jahre 1840 erfolgte Thronwechsel eine willkommene Gelegenheit zur Einstellung der Polizeistrafen darbot.

Auf Anregen des Königs Friedrich Wilhelm IV., welcher von der Märtyrerfreudigkeit der Separirten einen tiefen Eindruck empfangen hatte und eine Wiedervereinigung sehnlichst wünschte, folgten nunmehr Jahre lang fortgesetzte Friedensverhandlungen. Aber sowohl das Bewußtseyn des getragenen Martyriums als das Bestreben, vor Allem die eigenen Lieblingsideen im Verfassungsbau der selbstgegründeten lutherischen Kirche zu sichern, ließen die Separirten die dargebotene Hand in einer schroffen Weise zurückweisen. Bereits im Jahre 1835 hatte Friedrich Wilhelm IV. als Kronprinz durch Steffens' Vermittelung bei Huschke anfragen lassen, ob derselbe wohl auf Grund dessen, daß „eine selbstständige Begründung lutherischer Kirche und Lehre, ein Repräsentant im Consistorio, Lehrer, die auf die lutherischen Bekenntnißschriften verpflichtet würden, Sicherheit für den Unterricht und die Fortpflanzung ihrer Lehre und freier Gottesdienst zugestanden und die Annahme der neuen Agende nur in der Art gefordert würde, daß die lutherischen Sakramentsformulare aufgenommen und jeder schwankende Ausdruck mit einem das Bekenntniß scharf bezeichnenden vertauscht und Alles ihrer Ueberzeugung gemäß geändert würde", — eine Wiedervereinigung eingehen möchte. Huschke hatte dies Anerbieten mit der Antwort zurückgewiesen, daß der eigentliche Nerv des begonnenen Glaubenskampfes darin bestehe, daß die Separirten durch den Geist Gottes zu dem Bewußtseyn gelangt wären, eine Gemeinde des Herrn zu seyn, die als Kirche nur ihn als ihren König und Herrn erkenne, und daß sie deshalb jeden Zusammenhang mit dem weltlichen Regiment in der Kirche ablehnen müßten. Es stand also für Huschke die Separation als solche im Vordergrunde, und consequenter Weise mußte er in der von Friedrich Wilhelm IV. angebahnten Verständigung eine Lebensgefahr für den von ihm mit so großen Opfern erkauften eigenen Lieblingsbau erblicken. Deshalb entwarf der im Jahre 1834 ernannte Synodalausschuß der Separirten im J. 1841, wenige Wochen vor dem Zusammentritt der Synode der Separirten — sichtlich aus dem Grunde, damit in der Synode nicht eine entgegengesetzte Anschauung Platz gewinne — ein die neuen Anerbietungen ablehnendes Promemoria, in welchem die Ablehnenden selbst um Entschuldigung bitten, „wenn diese Forderungen in einer den Schein der Unziemlichkeit tragenden bestimmten Sprache ausgedrückt wurden", und wußte die Synode nachträglich für diese nun bereits als fait accompli der Synode entgegentretende Antwort zu gewinnen.

Die Separirten aber constituirten sich in eben dieser Synode von 1841 auf Grund

einer im Jahre 1835 auf einer Generalſynode zu Breslau gegebenen vorläufigen Verfaſſung zu einer feſtgegliederten lutheriſchen Presbyterialkirche, die mit einem bedeutenden Zuſatz reformirter Verfaſſungsideen unter einer alle vier Jahre zuſammentretenden, aus Geiſtlichen und Laien zuſammengeſetzten, von einem ebenfalls alle vier Jahre neu zu wählenden Oberkirchencollegium geleiteten Synode, ungefähr dasjenige Kirchenideal realiſirte, welches Huſchke's frommer Phantaſie von Anfang an vorgeſchwebt hatte. — Da unter ſo bewandten Umſtänden eine Wiedervereinigung der Separirten mit der Landeskirche eine Unmöglichkeit geworden war, ſo gab der König, ſo wie er gleich bei ſeinem Regierungsantritt bereits die gefangenen Paſtoren in Freiheit geſetzt hatte, ihnen unterm 23. Juli 1845 die ſogenannte Generalconceſſion, und mit ihr die Freiheit, beſondere lutheriſche Gemeinden mit dem Recht einer moraliſchen Perſon unter einem gemeinſamen Kirchenregiment zu bilden. Dieſe Generalconceſſion wurde ſeitens der Separirten, welche in ihr noch nicht völlig Dasjenige fanden, was ſie wünſchten, erſt nach einigem Zögern angenommen. Die näher ausführende ſogenannte Specialconceſſion vom 7. Aug. 1847 weiſt bereits 20 Geiſtliche und 21 Gemeinden namentlich nach, welche alle während der Zeit der Verfolgung ſich conſolidirt hatten und die nun alle unter dem Breslauer Oberkirchencollegium als ihrer ſtaatlich anerkannten kirchlichen Obrigkeit ſich ſammelten.

Die wieder erlangte Freiheit drohte den Separirten gefährlich zu werden. Schon vor dem Jahre 1840 hatten ſich einzelne Paſtoren von ihnen getrennt und in Amerika und Auſtralien lutheriſche Freiheit, Freiheit auch von den Breslauer Satzungen geſucht. Nach erlangter Generalconceſſion, als der Druck von außen nicht mehr ein einigendes Band für die ſehr diſparaten, zum Theil ſehr ſeparatiſtiſchen Elemente abgab, als vielmehr in den Leipziger Conferenzen die ſeparirten Lutheraner als Märtyrer von Seiten der ſächſiſchen und bayeriſchen landeskirchlichen Lutheraner hoch geprieſen wurden, folgte eine ſehr gefährliche Zeit der Lauheit, Ermüdung und innerer Zerfahrenheit für die lutheriſche Freikirche, in der es faſt den Anſchein hatte, als ſey ihre Miſſion erfüllt. Aus dieſer Gefahr rettete ſie nur die neue Separation der Jahre 1847 und 1848.

In der preußiſchen Landeskirche war nämlich das Bewußtſeyn von der Wichtigkeit einer reinlichen Bekenntnißgrundlage für die lutheriſche Kirche ebenfalls erwacht und hatte eine bedeutende Anzahl von lutheriſch geſinnten Geiſtlichen, namentlich der durch den lutheriſchen Separatismus ſchwer heimgeſuchten camminer und wolliner Gegend in Pommern, ſo wie auch der Uckermark und der Priegnitz und Sachſens veranlaßt, in immer größer werdenden Predigerconferenzen der Sache nachzudenken. Während aus dieſen Vorconferenzen ſeit dem Jahre 1846 die etwa 500 bis 600 Geiſtliche umfaſſenden lutheriſchen Vereine der proteſtantiſchen Landeskirche hervorgingen, welche ſich verbunden haben, die Rechte der preußiſch-lutheriſchen Landeskirche gegen die Beeinträchtigungen der Union zu vertheidigen, ohne den geſchichtlichen Verband, in den ſie von Gott ſelbſt ſich geſtellt ſahen, mit ſeparatiſtiſcher Willkür zu zerreißen, ſo fanden ſich unter den beſagten Geiſtlichen eine nicht unbedeutende Anzahl, denen das Zeugniß der Vereine nicht energiſch genug ſchien und die, als ſie mit ihren vorübergehenden Forderungen nicht ſofort Gehör fanden, 1847 dem Vereine der preußiſchen Landeskirche entſagten und zu den Breslauer Lutheranern übertraten, zum großen Theil ihre Gemeinden mit ſich nehmend, ſo daß damals wohl 10,000 Seelen der lutheriſchen Freikirche zufielen, und die Zahl der ſeparirten Geiſtlichen und Gemeinden bald bis auf 50 und ihre Seelenzahl in Summa auf etwa 50000 ſtieg.

Im Jahre 1850 ſtand die lutheriſche Freikirche Preußens auf der Höhe ihres Glanzes. Doch von dieſem Jahre an begann eine ſichtliche Abnahme. Der Zuwachs der zweiten Separation vom J. 1847 hatte in die ganze Bewegung ein zwieſpältiges Princip gebracht. Die neu hinzugetretenen Paſtoren waren nicht bloß wie die der erſten Separation von allgemein chriſtlicher Grundlage aus durch den Drang einer den Unglauben vertretenden Theologie zum Austritt aus der Landeskirche bewogen worden, ſon-

dern ſie hatten die letztere zu einer Zeit verlaſſen, als in ihr eine entſchiedene Reaktion des Glaubens wider den Unglauben, ja der Confeſſion gegen die Union bereits hervorgetreten war; ſie hatten ſie nur aus dem Grunde verlaſſen, weil ihnen dieſe Reaktion nicht raſch genug fortſchritt, alſo aus Unglauben und Ungeduld; dazu ſtanden ſie viel feſter in der Zuſtimmung zu den lutheriſchen Bekenntnißſchriften, als die Lutheraner vom J. 1830, ja ihre Uebereinſtimmung mit den geſchichtlich-reformatoriſchen Verfaſſungsanſchauungen war ſo groß, daß ſie nur mit Ueberwindung ſchwerer Bedenken in das neue, auf Huſchke'ſchen Lieblingsphantaſieen erbaute Verfaſſungsgebäude der ſeparirten Lutheraner eintraten — Bedenken, die Viele unter ihnen nicht eher überwunden haben, als bis ſie ſich wieder von Breslau losgeſagt hatten. Hierzu kam die eigenthümliche Stellung der neuausgetretenen Paſtoren zu ihren bisherigen Vereinsgenoſſen, welche ihnen wegen ihrer Säumigkeit faſt wie Verräther an der lutheriſchen Kirche vorkamen. Endlich waren unter den neuausgetretenen Laienmitgliedern viele durchaus ungeiſtliche Elemente, welche aus dem Austritt ein gerecht machendes Werk machten und in deren Augen keine größere Sünde denkbar war, als der Zuſammenhang mit der Union, und keine größere Heiligkeit, als ein möglichſt enger Zuſammenhang mit der ſelbſterſchaffenen ſeparirten Kirche.

Auf dieſe Weiſe wurde es möglich, daß in dem Maße, als die Kämpfe der lutheriſchen Vereine in der Landeskirche mit Erfolg gekrönt wurden, in demſelben Maße mit der Angſt um die bedrohte Sonderexiſtenz auch die Erbitterung der Separirten wuchs und ſich vornehmlich gegen die Lutheraner in der Landeskirche richtete, die ihnen, wie ſie ſich ausdrückten, „Licht und Luft zu nehmen“ drohten. Hierdurch aber nahm die geſammte Freikirche eine völlig andere Phyſiognomie an, als in den dreißiger Jahren. An die Stelle des würdig getragenen Märtyrerthums trat eine oft mit bitterem Haß und Hohn geführte Polemik gegen diejenigen Lutheraner, welche ohne die Verirrungen des Separatismus die lutheriſche Kirche zu vertheidigen beſtrebt waren; an die Stelle eines ernſten Arbeitens und Kämpfens für die Wiedererringung und Befeſtigung der alten Bibelwahrheit trat eine herbe Feindſeligkeit wider diejenigen, welche dieſelben Kämpfe und Arbeiten, nur in anderem Heerlager, zu ihrer Lebensaufgabe gemacht hatten. So lange die Polemik von Seiten der Landeskirchlichen erwidert wurde, hatten die kampfbedürftigen Geiſter ihre Ableitung. In dem Maße aber, als der Kampf gegen die „Unirten“ an ſeiner Fruchtloſigkeit und Langweiligkeit erlahmte, in demſelben Maße bereiteten ſich innere Kämpfe zwiſchen den Separirten ſelbſt vor. Anlaß dazu gab der Gegenſatz des von der zweiten Separation vertretenen hiſtoriſchen Lutherthums gegen das ideale Lutherthum der erſten Separation. In einem Kampfe, der ſich vornehmlich um Fragen der Kirchenverfaſſung drehte, mußte mit Nothwendigkeit der Zeitpunkt eintreten, wo die Kämpfenden über dasjenige, was die eigentliche urſprüngliche, der hiſtoriſch-lutheriſchen Tradition entſprechende Verfaſſung ſey, ſich zu verſtändigen hatten. Aber während man hierüber weiter forſchte, ergab ſich, daß über den Begriff der Kirche ſelbſt die Meinungen im eigenen Heerlager principiell verſchieden waren. Dieſe Differenz trat zuerſt in völliger Schärfe auf der bei Gelegenheit der Einweihung der neuen ſeparirt-lutheriſchen Kirche zu Berlin am 12. bis 14. Oktober 1857 abgehaltenen Paſtoralconferenz an den Tag, bei welcher 25, alſo etwa die Hälfte aller ſeparirten Geiſtlichen, und unter ihnen die bedeutendſten verſammelt waren. Hier war man noch ſo weit einig, daß man mit Sicherheit ſich ſelbſt als die Kirche des Herrn anſah und daß man die Hauptſpitze der Debatte wider die Andersgläubigen kehrte; in Bezug auf dieſe beſtand die einzige an den Tag tretende Differenz zwiſchen der milderen und der ſchrofferen Partei nur darin, daß die letztere in allen Gemeinſchaften der Nichtlutheraner und nicht ſeparirten Lutheraner nur Rotten und Sekten erblickte, während jene für ſie wenigſtens den Namen einer falſchen Kirche zu retten bemüht war. Ehlers hatte die nicht ſeparirten Lutheraner Preußens etliche Zeit vorher als „Satans Schule“ bezeichnet. Doch modificirte auch die mildere Partei ihren Spruch dahin, daß ſie be-

kennen mußten, die Nichtlutheraner seyen nach Gottes Wort Rotten und Sekten, und daß sie deshalb es auch nicht verwerfen könne, wenn man sie so nenne. Aber bald zeigte sich in der Versammlung eine Differenz über den Begriff der Kirche selbst, indem die einen alle Gläubigen aller Confessionen, einzeln betrachtet, als Glieder der Kirche angesehen wissen wollten, während die anderen die Zugehörigkeit zur lutherischen Kirche, in Preußen in specie die Zugehörigkeit zu dem Breslauer Oberkirchencollegium als nothwendiges Erforderniß für die gliedliche Zugehörigkeit zum Leibe Christi erachteten.

Diese Differenz, deren tiefster Kern die Frage war, ob die Leiblichkeit des kirchlichen Organismus ein nothwendiges Stück der Kirche sey oder nicht, — oder: Ob die Kirche wesentlich ein leib-geistliches Gebilde, ein anstaltlicher Organismus sey oder ein nur durch geistlich-unsichtbare Glieder und Gelenke zusammengefügter Leib, erschütterte binnen Kurzem die separirte Kirche bis in ihre Grundfesten hinein. Huschke hätte sich selbst aufgeben müssen, wenn er die ideale Geistleiblichkeit der Kirche aufgeben wollte, und seine Gegner wiederum fanden sowohl in den symbolischen Schriften als namentlich in den Privatschriften Luther's so Vieles, was ihre spiritualistischen Anschauungen zu begünstigen schien und wirklich begünstigte, daß sie in ihren Augen keine richtigen Lutheraner mehr gewesen wären, d. h. ebenfalls sich selbst und den Einsatz ihres Lebens hätten aufgeben müssen, wenn sie ihren Gegnern gewichen wären.

Die geschichtliche Veranlassung zum Ausbruch des Streites gab im Jahre 1858 eine auf Grund eines Synodalbeschlusses von 1856 erlassene Verordnung des Breslauer Oberkirchencollegiums, nach welcher dieser Behörde, als der kirchlichen Oberbehörde, fürbittend im allgemeinen Kirchengebet gedacht werden sollte. Eine eigenthümliche Nemesis wollte, daß gerade an dem Punkte, an welchem der lutherische Separatismus entstanden war, nämlich an einer agendarischen Formulirung, der innere Zerfall der Separation seinen Ausgangspunkt finden sollte. Pastor Diedrich in Jabel bei Wittstock begann mit der geschichtlich völlig gerechtfertigten Frage, wie denn das Breslauer Oberkirchencollegium seine Berechtigung als gottverordnete Obrigkeit begründen wolle. Es habe sein Mandat aus der Synode und sey daher der Synode gegenüber viel mehr in dienender als in herrschender Stellung. Wie die erste Separation eine göttliche Ordnung der vorgesetzten kirchlichen Obrigkeit nicht anerkannt hatte, so mußten die damaligen Opponenten nun eine gleiche Opposition aus ihrem eigenen Heerlager erfahren. Im weiteren Verlaufe des Kampfes erklärte Diedrich es für eine völlig unlutherische Neuerung, eine kirchliche Aufsichtsbehörde als nöthig zu bezeichnen. „Was das Aufsehen auf die Lehre anlangt, so können wir uns das Geschäft, die Augen aufzumachen, nicht von Anderen abnehmen lassen", ja das Regieren der Kirche durch Dekrete sey ebenfalls unlutherisch. „Unsere Meinung ist nicht, die Hände in den Schoß zu legen oder gar Dekrete theils zu erlassen, theils zu verschlucken." Wenn das Oberkirchencollegium für sich eine besondere Ehre verlange, so könne man ihm diese nur insofern zugestehen, als die geringsten Glieder der höchsten Ehre bedürften. Immer weiter gehend, erstreckte sich die Kritik der Opposition auch auf die Synodalbeschlüsse, die bereits im J. 1856 von dem Herrn von Haugwitz als „heillose Gesetzmacherei" bezeichnet worden waren. Huschke mußte es erleben, daß sein eigen zärtlich geliebtes Werk von seinen eigenen Pastoren als reif für das Feuer bezeichnet wurde. „Unsere Ordnung ist 1841 gemacht worden und alle vier Jahre nachgeflickt. Was ist das höher als ein contrat social?" — „Die Rede ging unter uns: das Beste an den Synodalbeschlüssen sey, daß sie Niemand recht kenne und noch weniger halte" . . . . „Der Kern und Stern der Synodalbeschlüsse, der Alles beherrscht, ist das Oberkirchencollegium, und das erhebt sich auf der Demokratie der Gemeinden. Da hat man zwei Mächte, welche sich von zwei Enden her begegnen und in der Mitte die Lehre und das Predigtamt zu erdrücken drohen."

Es war ein geringer Trost für das Breslauer Oberkirchencollegium, daß seit dem Jahre 1850 eine Anzahl kleiner lutherischer Gemeinden in anderen Theilen Deutschlands sich bildete, die, unfähig, geschichtlich vorhandene Nothstände kämpfend und betend

zu tragen, in der Sonderſtellung Heil ſuchten und theils aus unirten, theils aus lutheriſchen Landeskirchen heraus ſich abſondernd, Gemeinſchaft mit dem Breslauer Oberkirchencollegium begehrten. Dieſe in Hamburg, in Baden, in Heſſen, in Naſſau, im Walded'ſchen, zuletzt auch in Weimar zuſammengetretenen ſeparirt-lutheriſchen Gemeinden waren nur zum Theil aus wirklich lutheriſchen, zum Theil aber aus ſeparatiſtiſchen Elementen zuſammengeſetzt und lieferten daher in den nun entbrannten inneren Kämpfen nicht ſelten ein bedeutendes Contingent für die Oppoſition.

Die Heftigkeit, mit der Diedrich ſeinen erſten Stoß auf den Beſtand der Breslauer Gemeinde führte, erregte allgemeinen Unwillen; man fühlte ſich vielfach von der Wahrheit getroffen, die ſeinen ſchonungsloſen Angriffen zu Grunde lag, und konnte es kaum ertragen, mit einem Male vor der Oeffentlichkeit aus der Stellung eines glorificirten Märtyrers in die des angeſchuldigten Delinquenten verſetzt zu ſeyn; man rügte es deshalb ſcharf, daß Diedrich aus der vor den Augen der Welt ſo lange verborgen gehaltenen Elendsgeſchichte der inneren Entwickelung der Breslauer mit Verſtoßung gegen allen esprit de corps ſo handgreifliche Enthüllungen veröffentlicht hatte. Trotzdem ging man, mit auffallender Ohnmacht in den literariſchen Erwiderungen, lange Zeit fein ſäuberlich um mit dem Knaben Abſalom, vielleicht noch hoffend, ihn zurückgewinnen zu können. Aber bereits die Synode vom J. 1860 zeigte, daß der Riß zu tief ging; alle ſchonenden Verſtändigungsverſuche blieben fruchtlos, und am Sonntage Okuli 1862 mußten Commiſſarien des Oberkirchencollegiums Diedrich in Jabel ſeine Amtsentſetzung verkündigen. Die ſtürmiſchen Auftritte, welche dieſen Akt in dem gottesdienſtlichen Gebäude ſelbſt begleiteten, bildeten ein trauriges Gegenſtück zu Hönigern.

Von jetzt ab überbot die Heftigkeit der gegenſeitigen Polemik zwiſchen den Parteien der Separirten Alles, was bis dahin in dem öffentlichen Kampfe wider die Union vorgekommen war. Während des Gottesdienſtes in Jabel mußten die vor Diedrich ſitzenden Commiſſarien des Oberkirchencollegiums als Sendlinge des Teufels von der Kanzel herab ſich bezeichnet ſehen, Huſchke und ſeine Anhänger wurden der grundſtürzendſten Irrlehren bezüchtigt und bitterer Haß und Aufhebung der Sakramentsgemeinſchaft trennte bald die bis dahin ſo eng verbunden geweſenen Brüder, welche nun im zerfleiſchenden Brüderkampfe all den Unglimpf, den ſie früher auf ihre „unirten" Gegner ergoſſen hatten, ſelbſt einander anthaten und von einander erfuhren. Verſuche wurden gemacht, eine Verſtändigung zwiſchen den Anhängern Huſchke's und den Freunden Diedrich's anzubahnen; man ließ immer neue Zeitſchriften und Broſchüren ausgehen, um den Streit zum Austrage zu bringen, man veranſtaltete Conferenzen größeren und kleineren Umfangs, auf denen die hervorragendſten Glieder beider Parteien ſich gegen einander ausſprechen konnten, man rief zu einer der größeren unter dieſen Conferenzen auch hervorragende Perſönlichkeiten aus dem lutheriſchen Auslande als unparteiiſche Zeugen und Schiedsrichter herbei, man holte von anderen lutheriſchen Auktoritäten wiſſenſchaftliche Gutachten ein; aber über das Alles wurde der Riß von Jahr zu Jahr klaffender, immer größer wurde die Zahl der Paſtoren, die theils ſich zu Diedrich's Anſchauungen bekannten und dieſerhalb ihren Verband mit Breslau löſten, theils der unſeligen Streitereien müde, zur Landeskirche zurückkehrten.

Die Diedrichianer aber hielten am 19. bis 21. Juli zu Magdeburg ihre erſte Synode, in welcher ſie ſich zu einem eigenen Kirchenverbande förmlich conſtituirten. In der durch ihre große Kürze ausgezeichneten gemeinſam unterzeichneten Erklärung bekennen ſie ſich zu den ſechs Bekenntnißſchriften der evangeliſch-lutheriſchen Kirche und bekunden, daß ſie als frei-lutheriſche Synode nicht frei zu ſeyn begehrten von der Norm des göttlichen Wortes für Glauben und Leben, noch auch von menſchlicher, ſtaatlicher und kirchlicher Ordnung, ſondern nur für ſich und ihre Gemeinden evangeliſche Freiheit wider papiſtiſche Irrlehre und Tyrannei gewahrt wiſſen wollten; daß ſie ſich alſo von dem Breslauer Oberkirchencollegium nicht etwa aus dem Grunde losgeſagt hätten, weil ſie keine Kirchenordnung und keine Beaufſichtigung ihrer Amtsführung leiden wollten, ſon-

dern weil die vom Oberkirchencollegium beharrlich vertheidigte und in ſeinem Verfahren zur Anwendung gebrachte falſche Lehre ſie genöthigt habe, nicht bloß mit Worten dawider zu zeugen, ſondern auch durch die That der Trennung ihre Gemeinden zu ſchützen. Als die vom Oberkirchencollegium vertheidigte falſche Lehre bezeichnen ſie drei Punkte: „1) daß Eine der beſtehenden kirchlichen Gemeinſchaften die Kirche oder der Leib Chriſti ſey; 2) daß ein zur Aufrechterhaltung und Handhabung kirchlicher Ordnung aufgerichtetes Amt in der Kirche, jetzt gewöhnlich Kirchenregiment genannt, ein Theil des von Chriſto geſtifteten Amtes des Worts — oder daß ein ſolches Amt in der heil. Schrift ausdrücklich von Gott befohlen und darum göttlichen Rechts, oder daß es geiſtliche Obrigkeit ſey; 3) daß Kirchenordnungen die Gewiſſen gleich den Geboten Gottes oder den Befehlen weltlicher Obrigkeit verpflichtende Geſetze ſeyen.“ Unterzeichnet iſt dieſe Erklärung von den Paſtoren Ehlers, Diedrich, Räthjen, Zöller, Crome, Könneman, v. Kienbuſch, welche wiederum die beiden, Ehlers und Diedrich, als ihren Synodalvorſtand erwählten. Die betreffenden Gemeinden der Genannten, welche theils größere oder kleinere Bruchtheile der früher von ihnen verwalteten Breslauer Gemeinden ſind (nur Ehlers hat ſämmtliche Gemeindeglieder und nur Diedrich faſt ſämmtliche mit ſich in die Abtrennung genommen), theils zerſtreute Häuflein in dem Umkreiſe der lutheriſchen Separation ausmachen, ſind der Erklärung beigetreten, ſo daß auf dieſe Weiſe in Preußen die andere ſeparirt-lutheriſche Kirche als kirchlich conſtituirt anzuſehen iſt. In den erſten Monaten des Jahres 1865 war die Zahl der geiſtlichen Mitglieder dieſer „Immanuel-Synode“ auf 11 angewachſen; Frommel in Baden und Brunn in Naſſau haben ſich ebenfalls von Breslau losgeſagt.

Die unter dem Breslauer Oberkirchencollegium Verbliebenen aber haben auf der im Oktober 1864 abgehaltenen Generalſynode, nachdem ſie die unter Nr. 1. gegebene Anſchuldigung der Diedrichianer als ungegründet zurückgewieſen, trotz des Widerſpruchs der ſechs oder ſieben in Diedrich's Anſchauungen verflochtenen Paſtoren, die noch ihrem Verbande angehörten, folgende Sätze aufgeſtellt und in ihrer Majorität angenommen.

1) In Bezug auf die Lehre von der Kirche verwerfen ſie, wenn gelehrt worden iſt oder noch gelehrt wird: a) daß die äußere, anſtaltliche Seite der Kirche von dem Weſen und Begriff der eigentlichen Kirche auszuſchließen ſey; b) daß die Kirche nach ihrer äußeren Seite, alſo als ſichtbare Anſtalt, ein Werk des Glaubens oder der Gläubigen, aber nicht unmittelbar von Gott geſtiftet ſey; c) daß die Gottloſen in keinerlei Sinn Glieder der rechten Kirche oder des Leibes Chriſti ſeyen; d) daß die Gnadenmittel, inſonderheit die Sakramente (darum, weil ſie ohne Glauben empfangen, nicht gerecht noch ſelig machen) überhaupt keinerlei Wirkung haben ohne Glauben; e) daß nicht bloß die Gleichförmigkeit der von der Kirche getroffenen Verfaſſungs- und gottesdienſtlichen Einrichtungen, ſondern auch dergleichen Verfaſſung und Ordnung überhaupt und ſchlechthin von dem, was das Weſen der Kirche ausmacht, auszuſchließen ſey. — 2) In Bezug auf das Kirchenregiment verwerfen ſie die Sätze: a) daß das Amt des höheren Kirchenregiments nur nach menſchlichem und nicht auch nach göttlichem Recht beſtehe und handele; b) daß daſſelbe ein vierter, von Menſchen erdachter und geſtifteter Stand ſey; c) daß man demſelben nicht als vorgeſetzter kirchlicher Obrigkeit, alſo nach dem vierten Gebot, Ehrerbietung und Gehorſam ſchuldig ſey; d) daß daſſelbe nach göttlichem Recht der weltlichen Obrigkeit als ſolcher gebühre; e) daß es in der Kirche nach göttlichem Recht kein anderes Amt gebe, als das Pfarramt an der Einzelgemeinde, welches daher der alleinige Träger aller von Gott in der Kirche oder im Apoſtolat eingeſetzten geiſtlichen Gewalt, namentlich auch der Gewalt, zu bannen, ſey; f) daß die Kirche von Gott keine Gewalt habe, die Paſtoren und andere Kirchendiener amtlich zu beaufſichtigen und zu richten, dieſe vielmehr für ihre Amtswirkſamkeit allein Gott und nicht auch der Kirche und ihrem Regiment auf Erden verantwortlich ſeyen. — 3) In Bezug auf die Kirchenordnungen verwerfen ſie die Sätze: a) daß Chriſtus im Neuen Teſtament gar keine Vorſchriften über die Verfaſſung der Kirche gegeben habe;

b) daß die Kirche nicht Macht habe, die reine Lehre der heil. Schrift in verbindlichen Glaubensbekenntniſſen zu wiederholen, nach Nothdurft der Zeit wider einfallende Irrthümer zu erläutern und ihre Diener darauf zu verpflichten; c) daß die Kirchenordnungen, die und weil ſie von Menſchen gemacht ſind, nur nach menſchlichem Rechte gelten und man denſelben ſchlechterdings keinen Gehorſam um Gottes willen ſchuldig ſey; d) daß die Kirchenordnungen in dem Sinne um der Liebe und des Friedens willen zu halten ſeyen, als ſey damit nicht die nach Gottes Gebot ſchuldige, ſondern eine ſogenannte freie, dem Ermeſſen des Einzelnen anheimgegebene Liebe gemeint; e) daß ein Paſtor nach ſeinem Gewiſſen zu entſcheiden habe, ob er bei Ausrichtung ſeines Amtes die beſtehende Kirchenordnung, und wie viel er von derſelben beobachten oder nicht beobachten wolle; f) daß eine jede Einzelgemeinde hinſichtlich des Cultus und der Verfaſſung nothwendig und nach göttlichem Recht vollkommen ſelbſtſtändig und unabhängig ſey und daher jederzeit und unter allen Umſtänden das Recht habe, ſowohl die in der Geſammtgemeinde, der ſie durch Gottes Fügung angehört, eingeführten allgemeinen Ordnungen, auch wenn ſie ohne Sünde gehalten werden können, abzulehnen oder wieder abzuſchaffen, als auch überhaupt ſich von derſelben beliebig zu trennen, und daß ein nach dieſem Grundſatz vollzogenes Schisma an ſich keine Sünde ſey."

In dieſen gegenſeitigen Erklärungen beider Synoden iſt der Grund ihrer Differenz klar und beſtimmt ausgeſprochen. Nur in Bezug auf den erſten ſeitens der Diedrichianer gegen die Breslauer erhobenen Vorwurf iſt zu bemerken, daß die letzteren denſelben in der Oktoberſynode als unbegründet abgelehnt haben, falls er den Sinn haben ſolle, als lehren die Breslauer, „daß die lutheriſche Kirche ausſchließlich der Leib Chriſti ſey und das anderwärts gehandelte Wort und Sakrament nicht zum lebendigen Gliedmaß am Leibe Chriſti mache."

Da nun die Breslauer Oktoberſynode 1864 die Abendmahlsgemeinſchaft mit den Diedrichianern ausdrücklich aufgehoben hat, ſo iſt damit der Riß zwiſchen beiden Gemeinſchaften vollendet, und es beſtehen in Preußen gegenwärtig zwei einander feindlichſt gegenüberſtehende ſeparirt-lutheriſche Kirchengemeinſchaften, die beide auf das Beſtimmteſte behaupten, allein auf dem lutheriſchen Bekenntniß zu ſtehen. **Wangemann,**
Seminardirektor in Cammin.

Lydius, Name eines niederländiſchen Theologengeſchlechts im 16. und 17. Jahrhundert. Von kirchenhiſtoriſchem Intereſſe ſind folgende Glieder deſſelben:

1) Martin Lydius, geb. zu Lübeck 1539 oder 1540, geſtorben den 27. Juni 1601 als Profeſſor der Theologie zu Franeker. Seine Eltern, einer angeſehenen Familie zu Deventer angehörig, hatten ſich, um den niederländiſchen Proteſtantenverfolgungen zu entgehen, nach Deutſchland geflüchtet. Seinen erſten Unterricht erhielt Martin wahrſcheinlich von ſeinem Vater, der ſelbſt ein gelehrter Mann, vielleicht aus den Kreiſen der Brüder vom gemeinſamen Leben, geweſen zu ſeyn ſcheint, ſpäter auf der Schule zu Ilfeld unter dem trefflichen Schulrektor Michael Neander, der ihn als einen juvenis summa pietate, doctrina, morum atque ingenii suavitate praeditus, namentlich auch als einen *Παιδῶν ἐραστής* liebte und ſchätzte. Nachdem er ſich hier nicht bloß in den alten Sprachen, ſondern namentlich auch in den Realien, wie dieſe von Neander betrieben wurden, ſchöne Kenntniſſe erworben, bezog er um's Jahr 1560 die Univerſität Tübingen, wo er vor Allem den griechiſchen Unterricht des Martin Cruſius benutzte, dann aber zu philoſophiſchen und theologiſchen Studien überging. Von da ging er nach Heidelberg, wo er, wie es ſcheint, als akademiſcher Lehrer thätig war und um's Jahr 1566 oder 1567 als College des Zacharias Urſinus bei dem Collegium Sapientiae angeſtellt wurde. Wahrſcheinlich in Folge der großen Veränderungen, welche nach dem Tode des Kurfürſten Friedrich III. und dem Regierungsantritt des eifrig lutheriſchen Ludwig VI. (Oktober 1576) in Heidelberg vorgingen, begab ſich Lydius zunächſt nach Frankfurt am Main, dann in ſeine niederländiſche Heimath, wo er 1579 und 1580 eine Anſtellung als reformirter Prediger zu Amſterdam erhielt. Nachdem er einen Ruf

zu einer theologiſchen Profeſſur in Leyden abgelehnt, übernahm er 1585 bei Errichtung der neuen Univerſität Franeker an dieſer die Stelle eines theologus primarius neben Sibrand Lubbertus und H. A. Nerdenus, wurde auch am 1. April 1586 der erſte Rektor der neu errichteten Hochſchule. Als ein Mann von mildem und beſonnenem Urtheil und friedlichem Sinne wurde er vielfach in kirchlichen Angelegenheiten zu Rathe gezogen, ſo bei Einführung des reformirten Kirchenweſens zu Gröningen im J. 1594, zur Beilegung kirchlicher Streitigkeiten an verſchiedenen Orten, zur Leitung von Synoden u. dergl.

Insbeſondere aber ſpielt Martin Lydius eine nicht unwichtige Rolle in den Lehrſtreitigkeiten zwiſchen Infra- und Supralapſariern, die dem arminianiſchen Streit als ſeine nächſten Vorbereitungen vorangingen, — ja er iſt es, der ſchließlich, wenn auch in ſehr unfreiwilliger Weiſe, den eigentlichen Anlaß zur Entſtehung des Arminianismus gegeben hat. Als nämlich im J. 1589 die beiden Prediger zu Delft, Arnold Cornelius van der Linden und Reinier Donteklock in ihren responsiones ad argumenta quaedam Bezae et Calvini etc. die calviniſche Prädeſtinationslehre zu mildern ſuchten und ihre Schrift dem Martin Lydius zuſandten: ſo übergab Lydius dieſelbe zur Prüfung und Widerlegung dem von Beza wie von Grynäus an ihn warm empfohlenen jungen Prediger Jakob Harmenſen in Amſterdam, der als die geeignetſte Perſon erſchien, um die Lehre ſeines Lehrers Beza ſowohl gegen die direkten Angriffe Coornheert's als gegen die infralapſariſchen Abſchwächuugen der Delfter Prediger zu vertheidigen. Dieſer Auftrag des Martin Lydius wurde für Arminius der Anlaß zu einer Reviſion ſeiner eigenen theologiſchen Anſichten, in Folge der er zuletzt aus einem Vertheidiger zu dem eifrigſten Beſtreiter des Partikularismus der calviniſchen Erwählungslehre wurde (ſiehe Real-Encyklop. Bd. I. S. 526 ff. und die dort verzeichnete Litteratur; und beſonders die Geſchichte der niederländiſch-reformirten Kirche von Ypey und Dermont, Bd. II. Anm. S. 85 ff.; Schweizer, Centraldogmen Bd. II. S. 43. 49. 51). Als dann Arminius ſeit 1592 wegen ſeiner milderen Auslegung der prädeſtinatianiſchen Stellen in der heil. Schrift des Pelagianismus angeklagt wurde, ſo ſuchte Martin Lydius in den darüber zu Amſterdam ausgebrochenen Streitigkeiten zu vermitteln, ſchickte zu dieſem Zwecke den Prediger im Haag, Uytenbogaert, nach Amſterdam und wies den Arminius ſelbſt zur Beſchwichtigung ſeiner Zweifel an Franz Junius in Leyden. Den eigentlichen Ausbruch des Streites zwiſchen Arminius und Gomarus im Jahre 1603 erlebte Lydius nicht mehr, da er am 27. Juni 1601 nach längerem Kränkeln, 61 Jahre alt, ſtarb.

Schriften hat Martin Lydius nur wenige hinterlaſſen, nämlich 1) eine Apologia pro Erasmo, opposita calumniis eorum, qui ipsum Arianismi accusant. Dissertatio posthuma, erſt nach des Verfaſſers Tode von ſeinem Sohne herausgegeben, abgedruckt in den Opp. Erasmi edit. Leidensis Tom. X. p. 1759—80. — 2) Eine Dankrede aus Anlaß des Untergangs der ſpaniſchen Armada unter dem Titel: De formidabili illa classe Hispanica contra Anglos divinitus repressa, fracta, dissipata, dextra Excelsi celebratio ad Psalmum 124. accommodata. Franeker 1589. 4. — 3) Eine oratio panegyrica an die weſtfrieſiſchen Stände de necessitate disciplinam in scholis et praecipue academiis restituendi. Franeker 1595. 4. — Endlich 4) Carmina, gedruckt in Deliciae Poëtarum German. Tom. III.

Dagegen hatte er einen ausgebreiteten brieflichen Verkehr mit vielen der ausgezeichnetſten ſeiner Zeitgenoſſen, und zwar nicht bloß mit Theologen wie Th. Beza, Zach. Urſinus, David Pareus, Franz Junius, Jakob Arminius u. A., ſondern auch mit Gelehrten wie Juſtus Lipſius, Joſeph Scaliger, Joh. Meurſius, J. G. Voſſius, Peter Scriver u. And. Viele Briefe von ihm und an ihn ſind gedruckt z. B. in Crenius' animadv. philol. et hist. Rotterdam 1695; Lipſius' epist. misc. I. u. II.; Scaliger's epist. lib. III. und anderswo (ſ. die Nachweiſungen bei Moller a. a. O. bei Schotel S. 260).

Zeitgenoſſen rühmen ihn als einen eximius Christi servus (Beza), als vir unde-

quaque doctissimus et theologus eximius (Druſius), namentlich aber wird ſein friedfertiger Sinn hervorgehoben, daher er auch vielfach in Anſpruch genommen wurde zur Friedensvermittelung in ſeinem ſtreitſüchtigen Zeitalter (tam pacificus, ut nulli labori parceret in tollendis ecclesiasticis dissidiis, ſ. G. Brandt, hist. reformat. Belgicae. Tom. II. p. 8). Als Verehrer des Erasmus, wie wir ihn aus der oben erwähnten Schrift kennen lernen, in einer lutheriſchen Stadt geboren und auf einer lutheriſchen Schule und Univerſität gebildet, ſcheint er in dogmatiſcher Beziehung eine weſentlich vermittelnde und zurückhaltende Stellung eingenommen zu haben.

Martin Lydius hinterließ zwei Söhne, Balthaſar und Johannes, die, wenn auch nicht ganz den milden vermittelnden Geiſt, doch das vielſeitige, namentlich auch hiſtoriſche Intereſſe des Vaters erbten. Von dieſen war der ältere

2) Balthaſar Lydius (Palatinus), geb. zu Umſtadt bei Darmſtadt im J. 1576 oder 1577. Er ſtudirte zu Leyden, war mit Scaliger, Heinſius, Voſſius und anderen berühmten holländiſchen Gelehrten befreundet und wurde 1602 Prediger zu Streefkerk in Südholland, 1608 Prediger zu Dordrecht. In dieſer Eigenſchaft hatte er die Ehre, den 3/13. Nov. 1618 die Dordrechter Synode mit einer Predigt in der Hauptkirche über Apgeſch. 15. und mit einem Gebet zu eröffnen, nahm als Synodalabgeordneter an den Verhandlungen, insbeſondere auch an mehreren Commiſſionen Theil und hielt endlich den 29. Mai 1619 das Schlußgebet (ſ. Real-Encykl. Bd. III. S. 488 ff. und die dort verzeichnete Litteratur, beſonders aber Heppe in Niedner's Zeitſchr. 1853. S. 234 f. 246. 288; Schotel a. a. O.; Graf, Beitr. zur Geſch. der Synode zu Dordrecht S. 147). Er wird geſchildert als ein eifriger, frommer und gelehrter, insbeſondere auch wohlberedter Mann, aber auch als einer der heftigſten und leidenſchaftlichſten Gegner der Remonſtranten (ſ. beſonders Schotel S. 266 ff.). Er ſtarb den 20. Januar 1629.

Als Schriftſteller hat ſich Balthaſar Lydius (außer einer uns nicht näher bekannten Schrift novus orbis s. de navigationibus primis in Americam und einigen anderen ſ. bei Schotel S. 276 ff.) beſonders um die Geſchichte der Waldenſer und böhmiſchen Brüder verdient gemacht durch mehrere theils in lateiniſcher, theils in holländiſcher Sprache geſchriebene Schriften, nämlich 1) Facula accensa historiae Waldensium (nur aus Brieмont und Jöcher bekannt). — 2) Waldensia i. e. conservatio verae ecclesiae, demonstrata ex confessionibus cum Taboritarum ante CC. fere annos, tum Bohemorum circa tempora Reformationis scriptis, studio et opera B. Lydii, M. F., Palat., eccles. apud Dordrecht. Tom. I. Rotterdam 1616. 8. Tom. II. Dordrecht 1617. 8. Ein Nachdruck ſoll im J. 1622 zu Rotterdam erſchienen ſeyn. Das Werk wird zu den bibliographiſchen Seltenheiten gerechnet (Voigt, catalog. libr. rar. p. 424; Freytag, analecta bibl. p. 551; Gerdes, scrinium Tom. VI. P. 1. p. 382; Kist, de Literatuur betr. de Waldensen in dem Niederl. Archiv für Kirchengeſch. Th. 6. Leiden 1846 S. 114 f.), und hat auch jetzt noch Werth als eine freilich unvollſtändige und in hohem Maße incorrecte Urkundenſammlung für die betreffenden Parthien der Kirchengeſchichte (vgl. Real-Enc. Bd. XVIII. S. 528 ff. Zezſchwitz, Katech. der Waldenſer beſ. S. 139 f.) *). Waldenſiſches enthält das Buch übrigens nichts, vielmehr nur Aktenſtücke zur Geſchichte der Taboriten und böhmiſchen Brüder, deren Zuſammenhang mit den Waldenſern Lydius, freilich mit unzureichenden Mitteln, nachweiſen will. Nach der Vorrede und den vorausgeſchickten Dedikationen an die Stände von Holland und Weſtfriesland war es zunächſt ein polemiſch-apologetiſches Intereſſe, das den Verfaſſer zu ſeiner Arbeit veranlaßte, nämlich die Abwehr des von katholiſcher und beſonders jeſuitiſcher Seite wider den evangeliſchen Glauben erhobenen Vorwurfs der Neuheit, ſowie der Wunſch, den von den Jeſuiten veranſtalteten Ausgaben mittelalterlicher Ketzer-

*) Beſonders hat Dieckhoff (die Waldenſer im Mittelalter, Göttingen 1851) dieſe Schrift des B. Lydius benutzt, um daraus den böhmiſchen Urſprung einiger waldenſiſcher Schriften zu erweiſen. S. 79 ff. 377 ff. Die Red.

polemiker die vorreformatorischen Wahrheitszeugen gegenüberzustellen. Band I. gibt nun folgende Aktenstücke: 1) Joh. Lukawitz, Confessio Taboritarum: 2) Articuli Taboritarum nebst den Articuli Magistr. et Sacerdotum Pragensium von 1432; 2) des Aeneas Sylvius Brief an Carvajal von 1451; 4) Confessio fratrum Waldensium regi Vladislao missa; 5) Excusatio fratrum Waldens. contra litt. Dr. Augustini von 1508; 6) Apologia etc. oblata Georgio Marchioni Brandenb. von 1532 und 1538 (vergl. über die einzelnen Stücke Gindely, Geschichte der böhmischen Brüder. Bd. I. S. 496; Derselbe, Quellen zur Geschichte der böhmischen Brüder, S. 453); Band II.. enthält eine kurze Geschichte der Entstehung der Taboriten und böhmischen Brüder, ausführliche historisch-polemische Noten zu der Conf. Taborit., dann noch unter besonderem Titel die Conf. Fidei Ferdinando oblata vom J. 1535 mit Vorrede von Luther, und die Conf. Fidei Maximiliano II. et Regi Pol. Sigismundo oblata von 1573 (s. Gindely a. a. O.). Die von Lydius beabsichtigte ausführliche Geschichte der Waldenser und böhmischen Brüder scheint nicht zur Ausführung gekommen zu seyn. Dagegen gab er im Jahre 1624 als Anhang zu einer holländischen Uebersetzung von Perrins histoire des Vaudois noch drei gleichfalls holländische Abhandlungen: 1) von der Kirche, wo die gewesen von den Zeiten der Apostel bis auf die Zeiten der Reformation; 2) von den verschiedenen Namen der Waldenser; 3) von dem Glauben der Waldenser nach ihren eigenen Bekenntnissen und der Erzählung der päbstlichen Skribenten. Zur Erläuterung der Kirchengeschichte, zur Vertheidigung der Ehre und Lehre der reformirten Kirche und zur Widerlegung einiger Lästerungen der Jesuiten und Päbstlichen (s. Kist in seinem kirchengeschichtlichen Archiv Bd. VI. S. 459).

3) Johannes Lydius, der zweite Sohn Martin's (nach Schotel der ältere), geb. zu Frankfurt um's Jahr 1577, seit 1602 Prediger zu Oudewater in Holland, betheiligte sich wie sein Bruder am Kampfe gegen den Arminianismus, stand in literarischem Verkehr mit Scaliger, Casaubonus und anderen Gelehrten seiner Zeit, gab die Werke des Nikolaus von Clemanges (N. de Clemangis Opp. omnia. Leyden 1613. 4°. 2Bde.), die Concilia eccl. christ. des Gabriel Prateolus (Lugd. Bat. 1610), die Vitas Pontificum Barnesii et Balei cum continuatione (Leyden 1615), die Werke Wessel's (Aura purior h. e. M. Wesselii Gansfortii Opera omnia: accedunt Jacobi de Paradiso Carthusiani tractatus aliquot e bibl. fratris sui eruit et publ. Johannes, M. F. Amsterdam 1617. 4°.) und einiges Andere heraus und starb im Jahre 1643.

4) Ein Sohn Balthasar's, Jakob Lydius, wie sein Vater Prediger zu Dordrecht, gestorben nach 1688, wird gleichfalls als Verfasser mehrerer theologischer Schriften genannt, z. B. Agonistica sacra, Florum sparsio ad hist. passionis Christi, dial. de Coena Dominica literatorum (Dordrecht 1669. 12°.), de jurejurando (Dordr. 1698. 4°), besonders aber einer anonymen Satyre gegen das Pabstthum unter dem Titel de Roomsche Uylenspiegel. Dordrecht 1671.

Ueber alle diese und andere Glieder der Familie Lydius s. Bayle, dict. hist. et crit. ed. IV. 1730. Bd. III. S. 114. — Moller, Cimbria literata. Bd. I. S. 373. — Foppens, biblioth. belgica. — Bentheim, holländ. Kirchen- und Schulstaat. Bd. II. S. 292 f. — Vrimoet, Athenarum Frisiac. Lib. II. p. 20 sqq. — Jöcher und Rothermund, Gelehrten-Lexikon; besonders aber Schotel, Kerkelijk Dordrecht. Utrecht 1841. 8°. Bd. I. S. 259—284. Wagenmann.

Lowth, Robert, Lord-Bischof von London, war der Sohn von William Lowth, Kanonikus von Winchester (geb. 1661, gest. 1732), der selbst auch als theologischer Schriftsteller in einer Vindication of the divine Authority and Inspiration of the writings of the old and new Testament (Oxford 1692) und einem Commentary upon the larger and lesser Prophets (Lond. 1727. 2 Voll. Fol.) aufgetreten war. Robert Lowth war 1710 in Winchester geboren, in dessen Schule er den ersten Unterricht erhielt. Im Jahre 1730 ging er nach Oxford, wo er 1737 Magister wurde

und 1741 als Professor der Poesie seine Vorlesungen über die heilige Poesie der Hebräer hielt. Sein erstes kirchliches Amt war die Pfarrei von Ovington; 1748 begleitete er den englischen Gesandten Legge nach Berlin, 1740 ernannte ihn Bischof Hoadly zum Archidiakon von Wincheſter und 1753 zum Pfarrer von East-Woodhay. Im Jahre 1754 wurde ihm von der Oxforder Universität die theologische Doktorwürde in schmeichelhafteſter Weise verliehen. Im folgenden Jahre ging er mit dem Marquis von Hartington, nachherigem Herzoge von Devonshire und Lord-Lieutenant von Irland, als Kaplan desſelben nach Irland. In daſſelbe Jahr fällt ſein Streit mit Warburton (ſ. d. Art. Bd. XVII. S. 555). Lowth hatte in ſeinen Vorleſungen über das Buch Hiob eine von Warburton (der daſſelbe für ein allegoriſches, auf die Rückkehr aus der babyloniſchen Gefangenſchaft geſchriebenes Gedicht hielt) abweichende Meinung ausgeſprochen, worauf Warburton einer neuen Ausgabe ſeiner Schrift über die göttliche Sendung des Moſes einen Anhang über das Buch Hiob beifügte, in welchem er Lowth mit der größten Verachtung behandelte. Dieſer wendete ſich nun gegen ihn in einem Letter to Bishop Warburton on his Divine Legation (Lond. 1765. 8.), worin er einige ſchwache Seiten des Warburton'ſchen Buches beleuchtete und namentlich die Deutung des Hinabſteigens des Aeneas in die Unterwelt bei Virgil als einer Darſtellung der Einweihung in die Eleuſiniſchen Geheimniſſe angriff. Im Jahre 1766 erhielt er den theologiſchen Lehrſtuhl in Oxford, von wo er im Jahre 1777 als Nachfolger des Biſchofs Terrick nach London ging. Im Juli des Jahres 1783 ſtarb die zweite und geliebteſte ſeiner fünf Töchter und bald darauf auch ſein älteſter Sohn, durch welche Verluſte ſeine Lebenskraft gebrochen wurde. Es wurde ihm zwar noch das Erzbisthum von Canterbury angeboten, aber er lehnte es ab und ſtarb am 3. November 1787 im 77. Jahre ſeines Lebens.

In der theologiſchen Wiſſenſchaft hat er ſich hauptſächlich durch zwei Werke einen Namen gemacht, durch die ſchon erwähnten Vorleſungen über die hebräiſche Poeſie und durch ſeine Ueberſetzung des Jeſaias. Erſtere erſchienen unter dem Titel: De sacra poesi Hebraeorum praelectiones academicae Oxonii habitae. Subiicitur metricae Harianae brevis confutatio et oratio Crewiana. Oxon. 1753. 4., weitere Ausgaben 1763 und 1775. 8. Eine Ausgabe in Deutſchland mit eigenen Anmerkungen beſorgte J. D. Michaelis (Götting. 1758. 61. Oxford 1810), und mit Michaelis' und ſeinen eigenen Bemerkungen E. F. C. Roſenmüller (Leipz. 1815. Oxford 1821). Eine engliſche Ueberſetzung: Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews; translated from the Latin by G. Gregory. Lond. 1787 und 1816. 2 Voll. 1835 und 1839. 1 Vol. New edition, with the Notes of Michaelis and of the translator and others. Lond. 1847. In 34 Vorleſungen behandelt Lowth in dieſem Buche Inhalt und Form der hebräiſchen Poeſie, wobei Manches zwar veraltet und den äſthetiſchen, philoſophiſchen und philologiſchen Anſichten der damaligen Zeit angemeſſen iſt, was die neuere viel beſſer und richtiger erkannt hat, Anderes aber doch dauernde Geltung hat. Sein Hauptverdienſt beſteht darin, daß er, ſelbſt mit Geſchmack und Dichtertalent begabt, die ſeit Grotius ganz vernachläſſigte äſthetiſch-poetiſche Würdigung der hebräiſchen Dichtungen wieder aufnahm und zur Geltung brachte. Die erſten beiden Vorleſungen verbreiten ſich einleitend über Zweck und Nutzen der Poeſie im Allgemeinen, ſo wie über die Anlage der folgenden Unterſuchungen. Die dritte Vorleſung handelt über die hebräiſche Metrik, worin Lowth einen Mittelweg einſchlägt zwiſchen den beiden entgegengeſetzten Anſichten darüber, indem er annimmt, daß die Hebräer zwar ein beſtimmtes Metrum für ihre Gedichte gehabt haben, daß dies aber für uns, da uns die wahre Ausſprache verloren iſt, ganz unkenntlich bleibt und nicht wieder hergeſtellt werden kann, daß aber der Rhythmus ſich noch im Parallelismus der Glieder zeigt. Der zweite Theil, Vorleſung 4—7., ſetzt die Eigenthümlichkeiten des poetiſchen Styles (de stylo parabolico: Metapher, Allegorie, Vergleichung, Prosopopöie) auseinander; der dritte Theil die einzelnen Arten der Dichtung, und zwar Vorl. 18—21. die prophetiſche Dichtung, Vorl.

22. und 23. die Elegie, 24. die didaktiſche Poeſie, 25—29. die Oden und Hymnen, 30—34. die dramatiſchen Gedichte (Hohes Lied und Hiob). Die den Vorleſungen angehängte Metricae Harianae brevis confutatio iſt die lateiniſche Grundlage für eine ausführlichere engliſche Bearbeitung: A larger Confutation of Bishop Hare's System of Hebrew Metre in a letter to the Rev. Dr. Edwards in Answer to his Latin Epistle (Epistola ad Rob. Lowthium. A Th. Edwards. Lond. 1765). Lond. 1765. 8. — Das andere, bedeutendere Werk Lowth's iſt: Isaiah, a new translation with a preliminary Dissertation and notes, critical, philological and explanatory. London 1778 u. 79. in 4. 1795 u. 1807. in 8. 2 Voll. Deutſch: D. Rob. Lowth's, Lordbiſchofs zu London, Jeſaias, neu überſetzt, nebſt einer Einleitung und kritiſchen, philologiſchen und erläuternden Anmerkungen. Aus dem Engl. (von Richarz). Mit Zuſätzen und Anmerkungen von J. B. Koppe. Götting. 1779—81. 8. 4 Bde. Auch hier zeigt ſich ſein feines äſthetiſches Urtheil, was ihn die hohe Dichterſchönheit des Propheten erkennen und wiedergeben läßt; minder glücklich iſt er in der kritiſchen Beurtheilung des Textes, indem er hier nach vermeintlichen Varianten der alten Ueberſetzungen mit großer Kühnheit eine Menge von Conjekturen aufſtellt, die größtentheils durchaus unnöthig ſind, wie dieß ein in Holland gebildeter ſchweizeriſcher Gelehrter, Kocher (Vindiciae s. textus hebraei Esaiae adversus D. Rob. Lowthii criticam. A Dav. Kochero, V. T. et ling. orient. Prof. Bern 1786. 8.), nachweiſt, nur daß dieſer wieder in den entgegengeſetzten Fehler eines zu ſtarren Feſthaltens am Buchſtaben des maſorethiſchen Textes verfällt. — Eine Sammlung kleinerer Aufſätze Lowth's erſchien in neuerer Zeit: Sermons and other Remains, edited by the Rev. Peter Hall. Lond. 1834. 8., und eine Lebensbeſchreibung: Memoirs of the Life and Writings of the late right Rev. Rob. Lowth. D. D. Lord Bishop of London. Lond. 1787. 8.

Arnold.

M.

Mailändiſche Kirche. Die Stadt Mailand ſoll im Jahre 584 vor Chriſto von den Kelten gegründet ſeyn. Sie verdankt ihre faſt dritthalbtauſendjährige Größe ihrer Lage zwiſchen den Alpenpäſſen und dem Po, in einer Ebene, welche durch die Gewäſſer, die in dem Langenſee und in dem See von Como regulirt und gewärmt wurden, vermittelſt der Kanäle äußerſt fruchtbar iſt. Als römiſche Kolonie erlangte es einen großen Namen als Roma secunda, und da viele Römer nach Mailand kamen, um hier wiſſenſchaftliche Bildung zu erlangen, ſo hieß man es auch Novae Athenae. — Eine bedeutſame Sage läßt das Chriſtenthum durch den Apoſtelgenoſſen Barnabas in Mailand eingeführt werden. Barnabas aber war der Apoſtelſchüler, welcher Paulus bei den Apoſteln perſönlich einführte, die heidenchriſtliche Gemeinde in Antiochien ordnete, mit Paulus ſich der Heidenmiſſion widmete und auch ſpäter die ſchwierige Vermittelung zwiſchen Paulus und den alten Apoſteln zu führen ſuchte. Damit iſt die Stellung angedeutet, welche die Metropolitane von Mailand Jahrhunderte lang zwiſchen der Kirche des Morgen- und des Abendlandes, zwiſchen Byzanz und Rom einnahmen. Nicht minder bedeutſam iſt der Name des von einer anderen Sage genannten erſten Biſchofs von Mailand, Anatolon, eines Morgenländers. Auch hatten byzantiniſche Kaiſer, namentlich Theodoſius der Große († 395), ihren gewöhnlichen Sitz in Mailand, als an dem paſſendſten Orte, um Morgen- und Abendland zuſammenzuhalten. Den Gothen gegenüber hielt Mailand ſo feſt am Kaiſer, daß es durch ein Strafgericht des Oſtgothenkönigs Vitiges 300000 Menſchen verloren haben ſoll. Der große Erzbiſchof von Mailand, Ambroſius (374—397) war als Schriftſteller beſonders durch Nachahmung griechiſcher Muſter einflußreich. Die nach ihm (ſ. dieſen Artikel) benannte eigenthümliche, aus dem Orient ſtammende Liturgie der Mailändiſchen Kirche ſcheint großentheils ſchon vor ihm beſtanden zu haben. Trotz der Bemühungen Karl's des Großen, Pabſt

Hadrian's und Gregor's VII. behauptete ſie ſich. Ambroſius' Nachfolger vermittelten wiederholt in den Glaubens- und Machtſtreitigkeiten zwiſchen Byzanz und Rom. Unter Kaiſer Juſtinian, namentlich in dem Dreicapitelſtreit um's J. 555, nahm der Erzbiſchof von Mailand mit dem Patriarchen von Aquileja zwiſchen den römiſchen Orthodoxen und den morgenländiſchen Monophyſiten eine ſelbſtſtändige mittlere Stellung ein. Die eben genannten oberitalieniſchen Kirchenhäupter ordinirten ſich gegenſeitig. — So ſtreng Ambroſius als Biſchof den großen Kaiſer Theodoſius I. als Chriſten für das in Strömen vergoſſene Chriſtenblut beſtrafte, ſo war er in bürgerlichen Dingen ein gehorſamer Unterthan; de basilicis tradendis nr. 33. ſchreibt er: Si tributum petit imperator, non negamus. Agri ecclesiae solvunt tributum, si agros desiderat imperator, potestatem habet vindicandorum: nemo nostrûm intervenit.

Es kommt uns ſeit einigen Jahren keine von national und freiſinnig geſinnten Klerikern der Lombardei geſchriebene Streitſchrift zu, welche ſich nicht darauf beriefe, daß Ambroſius, bisher kaiſerlicher Präfekt, ohne irgend welche römiſche Einmiſchung von der mailändiſchen Geiſtlichkeit frei gewählt, daß ſeine Macht vom Volke beſtätigt worden, daß er vom Kaiſer zur Annahme des Erzbisthums gedrängt worden ſey. Ambroſius ſelbſt ſchreibt: „Mit Recht glaubt man, das Derjenige, welcher von Allen begehrt wurde, durch göttlichen Gerichtsſpruch erwählt ſey; es iſt kein Zweifel, daß der Herr Jeſus gegenwärtig und Urheber der Wahl ſey als Schöpfer dieſer Willensmeinung, als Vermittler der Bitte, als Vorſitzender der Ordination, als Ertheiler der Gnade."

Bis zum Jahre 570 ſollen beinahe alle Erzbiſchöfe von Mailand vom Volke gewählt worden ſeyn. Dieſes galt aber nicht bloß in Mailand, ſondern überall, wo die Kirchen von dem byzantiniſchen Hofe und von der päbſtlichen Kurie frei blieben. Die nationalen Kleriker behaupten, bis zu den Zeiten Gregor's VII. habe Rom die Gerichtsbarkeit über die obere Hälfte Italiens, einſchließlich Toskana's, nicht beſeſſen. Indeſſen läßt ſich nicht läugnen, daß die Kirche von Mailand, ſeit es von den Longobarden beſetzt war (im Jahre 569), längere Zeit gegen die Willkür des nahen Hofes von Pavia eine Anlehnung an das ſich ihrer Herrſchaft glücklich erwehrende Patriarchat in Rom ſuchte und fand. Dieſes geſchah namentlich durch den Erzbiſchof Conſtantius (592 bis 600), den Freund Gregor's I., welcher zwar von ſeinem Klerus gewählt, aber vom römiſchen Patriarchen beſtätigt, ordinirt wurde und von ihm das Ehrengeſchenk des Palliums annahm. Wegen dieſer ſeiner Anhänglichkeit an Rom trennten ſich aber ſeine Suffraganbiſchöfe von ihm.

Die Erzbiſchöfe von Mailand hielten ſich bis 649 in Genua auf, um ſich perſönlich der Gewalt der Lombardenkönige zu entziehen; ſie wurden von der mit ihnen geflüchteten Mailändiſchen Ariſtokratie in Genua gewählt und ſollen die Frömmigkeit der früheren vom Volke gewählten nicht erreicht haben.

Die folgenden Erzbiſchöfe traten bald zu den longobardiſchen und zu den fränkiſchen Königen in das Verhältniß von Lehensträgern für die ihnen ertheilten liegenden Güter, behaupteten aber ſpäter, wie die Päbſte, Karl der Große habe ihnen die der Mailändiſchen Kirche von Conſtantin gemachten Schenkungen beſtätigt. Während des neunten und zehnten Jahrhunderts begünſtigte der Verfall der karolingiſchen Dynaſtie und das ſittliche Verderben des Pabſtthums die Unabhängigkeit der Mailändiſchen Kirche von dieſen beiden, dem Klerus wie dem Volke erſchien nach dem Zugeſtändniſſe ſtreng katholiſcher Geſchichtſchreiber (Döllinger's, Schrödl's) zwei Jahrhunderte lang die Abhängigkeit von dem einen wie von dem anderen als Erniedrigung. Die romaniſchen Prätendenten auf die Krone Italiens ſahen in dem Beſitze Oberitaliens das Recht auf dieſelbe. Der Erzbiſchof von Mailand galt für den erſten Biſchof des Königreichs, ihm ſtand das Recht zu, den König zu krönen, alſo ihn zu beſtätigen, wie Rom die Kaiſerkrone gab. Allein als Großvaſallen des nie auf längere Zeit conſolidirten Königreichs waren die Erzbiſchöfe auch von den Kronprätendenten bedroht; für die mit dem Erzbisthum verbundenen mehr als fürſtlichen Güter und Rechte boten und zahlten Kandidaten

deſſelben große Summen an den Sieger. Die Ordinarkanoniker der Mailändiſchen Kirche bildeten (nach Rosmini) ſchon im neunten Jahrhundert ein Kardinalcollegium, welches, und zwar ſtets aus ſeiner Mitte, den Erzbiſchof wählte. Sie erkannten den ihnen vom König Berengar II. aufgedrungenen hinterliſtigen Manaſſes nicht an. Er wußte ſich dazu die Bisthümer Verona, Mantua und Trient zu erwerben. Den von Kaiſer Otto III. ihnen geſetzten Erzbiſchof verſtießen die Mailänder eine Zeit lang, weil ſie ihn nicht ſelbſt gewählt hätten. Schon Otto I. hatte „dem heil. Ambroſius“ große Güter geſchenkt.

Durch das Syſtem der Ottonen, die Lehen beſonders an Biſchöfe zu geben, weil dieſe dieſelben nicht ſo leicht erblich machen konnten, waren die Erzbiſchöfe zu ſolcher Macht erhoben, daß der von Mailand, Arnulf II., im Jahre 1016 ſiegreich einen Zerſtörungskrieg gegen die Stadt Aſti führte, weil der Kaiſer Heinrich II. den nicht erledigten biſchöflichen Stuhl dieſer Stadt einem Günſtlinge gegeben hatte, welcher in Rom conſekrirt wurde. Arnulf excommunicirte ihn deshalb und nöthigte ihn mit den Waffen zur Unterwerfung. Derſelbe Arnulf hatte als Geſandter Kaiſer Otto's in Conſtantinopel um die Hand einer Prinzeſſin geworben.

Nicht minder gewaltig, aber zugleich ein Freund der Armen war Erzbiſchof Heribert (oder Aribert) von 1017 bis 1045, vor deſſen virga pastoralis die Streitenden großen Reſpekt hegten. Nach dem Ausſterben des ſächſiſchen Kaiſerhauſes, als italieniſche Große einem ſüdfranzöſiſchen Herrn um den anderen die Königskrone anboten, trug Heribert dem erſten Salier Konrad II. in Deutſchland dieſelbe perſönlich an, denn die Erzbiſchöfe waren mächtige Parteihäupter geworden, damit Feinde eines Theils ihrer Diöceſanen. Konrad ernannte auf ſeiner Romfahrt Heribert zu ſeinem Reichsverweſer, oder vielmehr er erkannte vorerſt deſſen thatſächliche Gewalt über die damals auch weſtlich bis an die Alpen ſich erſtreckende Lombardei an. Da aber der niedere, ländliche Adel in und um Mailand gegen den höheren und den Erzbiſchof ſich erhob, nahm der Kaiſer für jenen Partei und erklärte im Mai 1037 ſeine Lehen für erblich. Konrad ſtellte einen Gegenerzbiſchof auf. Allein Heribert bewaffnete das niedere Volk als Fußvolk und gab ihm das Carroccio, einen Altar auf einem von Ochſen gezogenen Wagen, mit den Hauptſtandarten als heiliges Feldzeichen. Der Gegenſatz gegen den fremden Oberherrn trieb die Mailänder an, daß ſich alle Klaſſen vom höchſten Adel bis zum niedrigſten Handwerker zu Einer „Commune“ vereinigten. So wurde Mailand die antikaiſerliche Stadt, Mittelpunkt des nationalen Widerſtandes gegen die deutſche Oberherrſchaft. Konrad belagerte es erfolglos. Die Verſöhnung des Erzbiſchofs mit ihm war nur eine äußerliche. — Der Erzbiſchof von Mailand war alſo thatſächlich Herzog der Lombardei, den Lodenſern wurde von ihm mit Waffengewalt ein Biſchof geſetzt. Um ſo nöthiger war es, daß der Kaiſer Alles aufbot, durch Beſetzung des erzbiſchöflichen Stuhls die Pforte Italiens in ſeiner Gewalt zu behalten. Nach dem Tode Heribert's wählten Klerus, Adel und Volk von Mailand vier ihrer Kardinäle, vom Adel Mailands, und forderten Kaiſer Heinrich III. auf, „nach dem Herkommen“ einen derſelben zum Erzbiſchof zu ernennen; aber der Kaiſer ernannte den auf dem Lande geborenen Guido, welcher bei ſeiner erſten Meſſe am Altar allein gelaſſen wurde. — Guido und die auf Mailand eiferſüchtigen Städte Pavia und Lodi hielten zum Kaiſer. Um ſo ſchwerer war es für Mailand, zugleich Rom gegenüber ſich unabhängig zu erhalten, wo unter Hildebrand das Pabſtthum zugleich als Vorkämpfer der Unabhängigkeit (d. h. der Oberherrſchaft) der Kirche und Italiens von Deutſchland auftrat. Die Biſchöfe der Lombardei und noch mehr die ihnen untergebenen Prieſter lebten großentheils in der Ehe. Die lombardiſchen Geiſtlichen betrachteten die Sitte, ſich zu verheirathen, als einen weſentlichen Punkt der ambroſianiſchen Kirchenfreiheit. Hildebrand erhob gegen ſie alle die Anklage des Concubinats und der Simonie, worunter auch jeder Einfluß der Laien, der der Städte wie der Fürſten, auf die Beſetzung geiſtlicher Stellen befaßt wurde. Zwei Geiſtliche von ländlicher Abſtammung, der reiche

Landulf (von Späteren Cotta genannt) und Ariald, fanatiſirten ſich und den Pöbel gegen dieſen bürgerlichen Karakter des Klerus, ſie verlangten von dieſem Eheloſigkeit, brachen in den Städten und auf dem Lande in die Pfarrhäuſer, gaben ſie der Plünderung preis und mißhandelten und vertrieben die Frauen. Guido, welcher anfangs zu vermitteln geſucht hatte, berief nun 1057 eine Synode ad Fontanetum, aber die vorgeladenen beiden Führer verſchmähten es, vor derſelben zu erſcheinen, und wurden mit dem Anathema belegt. Sie aber nahmen dem Pöbel, welchem ſie Alles nachſahen, den Eid ab, die Gottesdienſte beweibter Prieſter nicht zu beſuchen. Man nannte ihren Anhang „Patarier“, d. h. „Lumpen“. Die päbſtliche Curie, welche ſchon früher Commiſſarien zur Schlichtung dieſer Händel nach Mailand geſchickt hatte, ſcheint jenes Anathema aufgehoben zu haben, als Landulf perſönlich in Rom dagegen appellirte (ſ. Hefele's Kirchengeſchichte Bd. IV.).

Er ſcheint es auch geweſen zu ſeyn, welcher bei Pabſt Nikolaus II. die Klage gegen die Simonie des lombardiſchen Klerus erhob, indem die Biſchöfe für die Weihe eine Taxe oder auch darüber erhoben. Dieſes gab der Curie erwünſchte Gelegenheit, ſich wieder in die inneren Angelegenheiten der lombardiſchen Kirche einzumiſchen. Der Pabſt ordnete 1059 Commiſſarien nach Mailand ab. Wir beſitzen den Bericht des Wortführers derſelben, des bekannten Aſceten Petrus Damiani, Kardinals von Oſtia, an den Archidiakon Hildebrand, welcher in der Hauptſache alſo lautet: Die päbſtlichen Geſandten wurden in Mailand würdig empfangen und erklärten den Zweck ihrer Ankunft. Aber ſchon am folgenden Tage entſtand, durch einen Theil der Kleriker veranlaßt, ein Murren unter dem Volke: die Kirche des heil. Ambroſius unterliege nicht den Geſetzen Roms, der Pabſt habe keine Jurisdiktion über ſie, es wäre eine Schmach, wenn ſie einem Anderen gehorchen müßte. Der Tumult wurde immer ſtärker, von allen Seiten ſtrömte es nach dem erzbiſchöflichen Palaſte, die Glocken wurden geläutet, der Ton einer großen ehernen Tuba durchdrang die ganze Stadt, man drohte mir mit dem Tode, und wie meine Freunde verſicherten, dürſteten Viele nach meinem Blute. Sie wurden noch wüthender, als ſie ſahen, daß in der Verſammlung, in der Anweſenheit des ganzen Mailändiſchen Klerus, ich den Vorſitz führte und daß ich den Erzbiſchof zu meiner Linken und den Anſelm (den anderen päbſtlichen Commiſſär, Erzbiſchof von Lucca, ſpäter Pabſt Alexander II.) zur Rechten hatte. Was das wüthende Volk Alles rief, brauche ich nicht beizuſetzen. Der Erzbiſchof von Mailand ſelbſt aber hatte gegen meinen Vorſitz keine Einwendung gemacht, ſich vielmehr bereit erklärt, wenn ich es wolle, auf einem Schemel zu meinen Füßen zu ſitzen (Gfrörer meint, der Erzbiſchof habe dieß angeboten, um, im Falle der Annahme, das Volk noch mehr aufzureizen). Ich aber beſtieg das Pult und redete das Volk alſo an: „Ihr ſollt wiſſen, Geliebteſte, daß ich nicht hieher gekommen bin, um die Ehre der römiſchen Kirche zu erhöhen, ſondern um euern Ruhm und euer Heil, wenn ihr es geſtattet, zu fördern. Denn welcher Ehre von Seiten der Menſchen wäre die römiſche Kirche noch bedürftig, welche“ u. ſ. w. „Und welche Gegend könnte außerhalb ihres Gebietes liegen, da ſie ſogar den Himmel öffnet und ſchließt? Um aber zu dem zu kommen, um was es ſich jetzt handelt, ſo wiſſet ihr, Geliebte, daß die Apoſtelfürſten Petrus und Paulus, wie ſie die römiſche Kirche mit ihrem Blute weihten, ſogleich bei dem Beginn des Chriſtenthums dieſe Kirche von Mailand durch ihren Schüler für Chriſtum gewonnen haben. Die römiſche Kirche iſt alſo die Mutter, die ambroſianiſche die Tochter, und der heil. Ambroſius ſelbſt hat jene als die Meiſterin anerkannt. Schauet nur nach in euren Büchern und ſcheltet uns Lügner, wenn es ſich nicht ſo verhält. Findet ihr es aber alſo, ſo werdet ihr nicht der Wahrheit widerſtreben, eure Mutter nicht grauſam verfolgen.“ — Es wurde nun über beinahe zahllos anweſende Kleriker Unterſuchung gepflogen, und es fand ſich unter ihnen kaum Einer, der ſeine Stelle nicht um Geld erhalten hätte. Denn es war in jener Kirche feſte Regel, daß Jeder für jede Weihe einen feſten Kanon bezahlte. — (Offenbar war dadurch den ärmeren, namentlich den ländlichen Kandidaten die Erlan-

gung von geiſtlichen Aemtern, zumal von höheren, ſehr erſchwert, weßhalb jene Klaſſen die Commiſſarien unterſtützten. Bekanntlich trieben bald darauf die Päbſte die Taxirung und zu Zeiten des Schisma die Verſteigerung von geiſtlichen Beneficien noch viel ſchlimmer.)

Hefele erzählt den weiteren Verlauf alſo: „Damiani überlegte, was unter ſolchen Umſtänden zu thun ſey, und erinnerte ſich dabei namentlich an Leo IX., der vor Kurzem die ſimoniſtiſch Geweihten nochmals ordinirt hatte, aber auch an Beiſpiele von milderer Beurtheilung der Sache, und entſchied ſich endlich (wohl weil die ſtrengere Maßregel kaum ausführbar war) für das Mildere. Alle mußten mündlich wie ſchriftlich unter Beeidigung auf die Evangelien verſprechen, daß fortan jede Weihe und Beförderung unentgeldlich ertheilt werde. Der Erzbiſchof voran beſchwor vor dem Altare in die Hände Damiani's, daß er von Gott und allen Heiligen excommunicirt ſeyn wolle, wenn er nicht Alles thue, um dieſe ſimoniſtiſche und nikolaitiſche Häreſie vollſtändig auszutilgen. Für das Vergangene legte ſich der Erzbiſchof, weil er die in ſeiner Kirche vorgefundene „Käuflichkeit“ fortgeſetzt habe, eine Buße von hundert Jahren auf, unter Fixirung der Geldſumme, womit ein Jahr Buße compenſirt werden könne. Den Klerikern, welche nur den gewöhnlichen Kanon (die Taxe für Uebertragung und Einweihung in das Amt) bezahlt hatten, legte Damiani eine fünfjährige Buße auf. Auch ſollten Alle eine Wallfahrt nach Rom oder Tours machen. Nach Uebernahme der Buße ſollten Alle während der Meſſe reconciliirt werden und aus der Hand des Biſchofs wieder die Inſignien ihres Ordo erhalten. Doch ſolle auch nach der Reconciliation nicht Allen das frühere Amt ſogleich wieder gegeben werden, ſondern nur denen, die gehörig unterrichtet und „keuſch“ ſeyen.

Der für die Unabhängigkeit und die Sitte der Kirche des heil. Ambroſius eifernde adelige Prieſter aus Mailand, Arnulf, ſieht laut ſeinen Gestis archiepiscoporum Mediolanensium in dieſem Ereigniſſe mit Recht die Unterwerfung der Kirche von Mailand unter die von Rom. Zu ſeinem Aerger ging Guido nicht ſowohl ein- als vorgeladen auf die wahrſcheinlich im April 1060 in Rom gehaltene Synode. Doch will Arnulf den Gegnern die Schadenfreude darüber nicht ungeſchmälert laſſen; er erzählt: „Guido geht nach Rom, aber der Erfolg iſt wider Erwarten günſtig: er wird vom Pabſt Nikolaus anſtändig behandelt und erhält in der Synode den Platz rechts neben dem Pabſte. Und als der Denunciant Arialb (bloßer Diakon) aufſtand, um ihn anzuklagen, ſo erhoben ſich andererſeits ſogleich auch die Biſchöfe von Aſti, Novara, Turin und die übrigen Suffragane von Mailand und überwieſen ihn öffentlich der Unwahrheit, ſo daß er ſich beſchämt wieder niederſetzte. Der Erzbiſchof aber verſprach dem Pabſte fortan Gehorſam, erhielt von ihm den Ring der apoſtoliſchen Gnade und Kirchengewalt und kehrte ruhmreich zurück.“ — Bonzio erzählt: „Die Patariner nöthigten Guido, auf dieſe römiſche Synode zu gehen. Er brachte mit ſich die halsſtarrigen Stiere, die lombardiſchen Biſchöfe. Ihnen Allen wurde auf der Synode befohlen, die concubinariſchen Prieſter und Leviten von dem Altardienſte zu entfernen; gegen die Simoniſten beſchloß man, kein Mitleiden zu haben. Als aber die lombardiſchen Biſchöfe von der Synode zurückkehrten, verheimlichten ſie, von den concubinariſchen Geiſtlichen beſtochen, die Synodalbeſchlüſſe. Der Biſchof von Brescia aber, welcher allein ſie publicirte, wurde von ſeinem Klerus beinahe zu todt geſchlagen, eine Frevelthat, welche der Pataria ungemein nützte.“

Auf die Nachricht, daß Pabſt Nikolaus II. den 27. Juli 1061 geſtorben ſey, erkannte der lombardiſche Klerus, daß die nächſte Pabſtwahl über ihr Loos, über die bereits untergrabene und in ihren Spitzen geknickte Eigenthümlichkeit und Freiheit ihrer Kirche entſcheiden müſſe. Mehrere lombardiſche Biſchöfe, namentlich der von Vercelli und Piacenza, gingen mit Abgeſandten des römiſchen Adels an den kaiſerlichen Hof nach Baſel und baten den jungen König Heinrich IV. als Patricius von Rom um Ernennung eines der Prieſterehe nicht abholden lombardiſchen Geiſtlichen zum Pabſte.

Dieſe Italiener erwählten denn hier den Biſchof von Parma, Cadalous, zum Pabſte, und der König beſtätigte ihn. Allein bereits hatten die Kardinäle unweit Roms jenen Anſelm von Lucca, einen Mann nach dem Herzen Hildebrand's, als Alexander II. zum Pabſt gewählt und ihn unter dem Schutze normanniſcher (neapolitaniſcher) Waffen eingeſetzt. Der Klerus, beſonders der verheirathete der Lombardei, begrüßte Cadalous als Honorius II. mit Jubel. Damiani ſtellte in einer Flugſchrift den lombardiſchen Pabſt als Simoniſten dar; jene beiden lombardiſchen Biſchöfe ſeyen befähigter, über die Schönheit von Weibern als über die einem Pabſte nöthigen Eigenſchaften zu urtheilen.

Des Honorius weltkluger Freund Benzo (von derſelben Familie wie Benzo di Cavour?) gewann ihm den Adel und einen großen Theil des römiſchen Volks. Das Heer des Honorius beſiegte die Hildebrand'ſchen Truppen vor den Thoren Roms und beſetzte die adelige Kleinſeite mit der Peterskirche. Allein das Erſcheinen des mächtigen und liſtigen Herzogs Gottfried von Toskana-Lothringen, Vaters der Mathildis, und der Raub des jungen Heinrich's IV. durch Hanno, Erzbiſchof von Köln (von Benzo Hoherprieſter Hannas genannt) gab der Sache der Lombarden eine ungünſtige Wendung. Honorius mußte an den Po ſich zurückziehen, Alexander ſprach im April 1063 auf einer römiſchen Synode das Anathema über ihn aus und bekräftigte das Verbot, dem Gottesdienſte eines ſimoniſtiſchen oder concubinariſchen Prieſters anzuwohnen, was er dem Klerus und dem Volke von Mailand mittheilte. Deutſchland und Frankreich neigten ſich auf Alexander's Seite. Der Streit der beiden Päbſte ſollte auf einer zu Pfingſten 1064 nach Mantua einberufenen Kirchenverſammlung italieniſcher und einiger deutſchen Biſchöfe, Aebte und Fürſten zum Austrage kommen. Nur Alexander erſchien und wurde beſtätigt. Gegen einen bewaffneten Angriff der Partei des Honorius ſchützte ihn und dieſe Synode die Herzogin von Toskana-Lothringen, Beatrix. Honorius wurde von der Synode excommunicirt. Die meiſten lombardiſchen Biſchöfe fielen aber, ſobald ſich der kaiſerliche Hof von Alexander abwandte, wieder von dieſem ab. Guido wurde deshalb von ihm excommunicirt; er erklärte dieß für eine Ehrenkränkung der Kirche des heil. Ambroſius. Auch die keckſten Führer der Patariner mußten ſich vor der Wuth des Volkes verbergen. Aribald wurde auf der Flucht am Lago Maggiore von zwei Geiſtlichen grauſam verſtümmelt und ermordet. Um ſo größer war die Verlegenheit der lombardiſchen Geiſtlichen, als 1066 die in Tribur verſammelten deutſchen Fürſten die Gewalt ſtürzten, welche der Erzbiſchof von Bremen, Adalbert, im Namen des vierzehnjährigen Heinrich IV. geübt hatte.

Trotz Gfrörer's Hypotheſen wiſſen wir nicht, in welchem politiſchen Zuſammenhange mit dem deutſchen Hofe es geſchah, daß Adelheid von Turin, Mutter von Heinrich's IV. Gattin, die patariniſch geſinnten Städte Lodi und Aſti in Brand ſteckte.

Kaum war Guido 1071 geſtorben, als der deutſche Hof ihm einen Nachfolger auf den Stuhl des heil. Ambroſius ſetzte; dieſem ſtellte die Pataria unter der Leitung eines päbſtlichen Legaten einen Erzbiſchof nach ihrem Herzen entgegen. Es kam zu blutigen Zuſammenſtößen. Obgleich Otto dabei von der königlichen Partei zur Abdankung gezwungen worden war, beſtätigte ihn doch eine päbſtliche Synode und bannte die Gegner. Die päbſtlich-patariniſche Partei, die deutſche und die athanaſianiſche ſtritten ſich fort und fort um die Beſetzung des erzbiſchöflichen Stuhls, ſchloſſen vorübergehende Bündniſſe oder doch Compromiſſe. Die Ordinargeiſtlichen der erzbiſchöflichen Kirche, beinahe ausſchließlich Adelige, duldeten nur einen Erzbiſchof aus ihrer Mitte. Der Klerus von Mailand nöthigte um 1111 den dem Pabſte ergebenen Erzbiſchof zur Abdankung. Anſelm de Puſtella ſeit 1112 weigerte ſich, ſelbſt in Rom das Pallium aus der Hand des Pabſtes zu empfangen, weil ſein Klerus und ſeine Gemeinde dieß für eine Demüthigung der Kirche des heil. Ambroſius halten würden; die früheren Päbſte hätten das Pallium nach Mailand geſchickt. Allein die erzbiſchöfliche Macht litt ſehr durch die von den Parteien einander entgegengeſetzten Prätendenten, ihre Rechte in der Stadt riß die Bürgergemeinde an ſich, ihre Vaſallen auf dem Lande wurden ein ſelbſtſtändiger Adel.

Das Bündniß Mailands mit Pabſt Alexander III. gegen Kaiſer Friedrich I. ſtellte die alten Streitpunkte zwiſchen jenen in den Hintergrund; die Prieſterehe wurde vom Volke als Concubinat angeſehen, aber die Eigenthümlichkeit der Liturgie blieb in der Hauptſache; die große Faſtenzeit begann in Mailand vier Tage ſpäter als in der übrigen römiſchen Welt. Die hitzigſten Patariner gingen wohl in die der Verweltlichung der Kirche entgegentretenden Katharer über.

Die Streitigkeiten hatten indeß kein Ende, nur handelte es ſich nicht mehr um Freiheit und um große Principien. Einem Nichtmailänder gelang es ſchwer, als Erzbiſchof Eingang zu finden oder ſich als ſolcher zu behaupten. Wenn die Parteien bei der Wahl ſich nicht einigen konnten, ſetzte der Pabſt wiederholt, bald regelmäßig einen Erzbiſchof. Die welfiſchen della Torre, welche ſich ſeit 1238 als Podeſtaten in Mailand feſtſetzten, verbannten den Erzbiſchof Leo de Perego, welcher, mit der Wahl beauftragt, ſich ſelbſt zum Erzbiſchof ernannt und, vom Pabſt beſtätigt, gewaltig regiert hatte. Er wie mehrere ſeiner Vorgänger, führte als Bundesgenoſſe der Adelspartei Krieg gegen die Volkspartei ſeiner Diöceſe. Otto degli Visconti, im J. 1262 vom Pabſt ernannt, nannte ſich zuerſt Dei et apostolicae sedis gratia archiepiscopus; er führte wiederholte blutige Kriege mit den della Torre. Obgleich Führer der Gibellinen, unterſtützte ihn der Pabſt mit dem Interdikt, und Otto konnte 1282 ſeinen Neffen Matthäus Visconti als Herrn von Mailand einſetzen. Zwar kehrten die della Torre zurück und erhoben Gaſton della Torre 1308 zum Erzbiſchof, allein mit ihnen wurde auch dieſer im Jahre 1311 verbannt. Johann Visconti, des Matthäus Sohn, wurde zuerſt von den Mailändern erwählt, aber vom Pabſt verdrängt; dann ernannte ihn der Gegenpabſt Ludwig's von Bayern zum Erzbiſchof. Erſt nach neuer Wahl im Jahre 1342 wurde er nach dem Tode des päbſtlichen Prätendenten auch vom römiſchen Pabſte als ſolcher anerkannt und 1349 auch weltlicher Signore von Mailand. Er war der letzte politiſch bedeutende Erzbiſchof von Mailand, aber er war dieß als Visconti. Alle ſeine Nachfolger wurden vom Pabſte ernannt, bis ſich Kaiſer Joſeph einmiſchte.

Hatte ſchon Erzbiſchof Otto Visconti in Folge der hohen Steuern, welche ſeine Familie der Kirche wie den Bürgern auflegte, mit päbſtlicher Verwilligung Güter ſeiner Kathedrale, die in entfernteren Gegenden ſeines Sprengels, z. B. im Genueſiſchen lagen, verkaufen müſſen, ſo entwickelte ſich unter dieſer Familie der militäriſche Despotismus immer härter; ihre Beamten beherrſchten nicht bloß das materielle Güterleben.

Während des Kirchenſchisma's, als jeder Pabſt ſeinen Erzbiſchof aufzuſtellen ſuchte, wetteiferte auch der eine mit dem anderen, durch Abtretung bisher kirchlicher Rechte den mächtigen Fürſten zu gewinnen. Gian Galeazzo Visconti (1378) ſetzte es durch, daß die Ernennung zu allen geiſtlichen Stellen in ſeinen Staaten von ihm und ſeinen Nachfolgern ausging und dem Pabſte nur bei den höheren Kirchenämtern die Beſtätigung blieb. Wenn ſomit auch die Kirche an politiſcher Bedeutung verlor, ſo machte man ſeitdem die Bemerkung, daß ſie von dieſer Zeit an im Mailändiſchen frommere und gelehrtere Diener hatte (ſ. Leo, Geſch. von Ital. Bd. III. S. 387). Einige der ſeit 1450 unumſchränkt regierenden Sforza begünſtigten die Wiſſenſchaften, und ihre Perſönlichkeit machte in dem politiſch rechtloſen, aber geiſtreichen Stadtvolke das Edelſte wie das Scheußlichſte möglich. „Denn es war ein Staat, wie ihn außerdem das chriſtliche Mittelalter ſelten, das mahomedaniſche faſt überall dem Hiſtoriker darbietet.“— Eben jener Gian Galeazzo Visconti begann 1384 den Bau des Doms. Der deutſch-romaniſche Styl, in welchem Heinrich Arler von Gmünd den Plan entworfen hatte, wurde von dem großen Erzbiſchof Karl Borromeo, welcher im J. 1560 erſt 22jährig, als Nepote des Pabſtes Pius IV. ernannt war, durch den modern griechiſch-römiſchen Styl verdrängt. Deſſen Vetter, Erzbiſchof Friedrich Borromeo († 1631) ließ dieſe Mißarbeit großentheils herunterreißen, und ſeitdem iſt, wenn auch nicht im Geiſte, doch nach dem Styl des erſten Planes das Werk vollendet worden. Der Sohn einer hohen Familie, Karl Borromeo (ſ. d. Art.) bis 1584, perſonificirte in ſich nicht bloß die

Strenge der in der römiſchen Kirche zur Macht gelangten Reſtauration, ſondern war auch voller aufopfernder Liebe. Die Stifter des Jeſuitenordens, die Janſeniſten, ja die Proteſtanten verehren ſeinen Karakter. Mailand war nach dem Ausſterben der Sforza im J. 1535 von Karl V. als deutſches Reichslehen eingezogen, aber Spanien zugetheilt worden. Das Volk widerſtand dem im J. 1563 gemachten Verſuche, die Inquiſition einzuführen. Aber es wurde von den ſtolzen, ſelbſtſüchtigen ſpaniſchen Statthaltern nach Leib und Seele geknechtet, ausgeſogen, erniedrigt. Die ebenfalls geknechtete Geiſtlichkeit erhielt im Innern der Familien das kirchliche Leben. In dem den ſpaniſchen Erbfolgekrieg abſchließenden Frieden von Baden kam 1714 die Lombardei an Oeſterreich. Beſonders unter Maria Thereſia athmete ſie wieder auf. Die Thätigkeit der chriſtlichen Liebe, auch der höchſten Stände, in den das fieberkranke Landvolk aufnehmenden großartigen Spitälern erfreute ſich der nöthigen Freiheit. Dieſe wurde unter Joſeph II. polizeilich beſchränkt, ein Theil der Geiſtlichkeit wurde in den Taumel des genußſüchtigen Lebens hineingezogen. Der moderne Janſenismus oder Joſephinismus herrſchte beſonders auf dem kirchenrechtlichen Lehrſtuhle der Univerſität Pavia. Der mißtrauiſche Kaiſer Franz II. ſorgte polizeilich dafür, daß die geiſtlichen Seminarien und die Kanzel die Rechte der Krone achteten und predigten. Der beſte der von Oeſterreich ernannten vier Erzbiſchöfe war der Steiermärker Gaisruk. Die an die deutſch-franzöſiſchen Ultramontanen ſich anſchließende Partei Melerio konnte im Großen nicht verhindern, daß der Klerus ſich mit den Laien und mit der weltlichen Aufklärung freundlich ſtellte. Der prieſterliche Schriftſteller und kirchliche Philoſoph Antonio Rosmini-Serbati eiferte beſonders in ſeiner Schrift „della cinque piagho (Wunden) della santa chiesa" gegen die Abhängigkeit des Epiſkopats von den weltlichen Fürſten, wie gegen die weltliche Macht der Kirche. Pius IX. mußte ihn 1848 gegen ſeine jeſuitiſchen Ankläger perſönlich in Schutz nehmen, ließ aber in Gaeta jene Schrift verurtheilen. Der lombardiſche Klerus hat ſich in ſeiner großen Mehrzahl der nationalen Sache entſchieden angeſchloſſen und vertritt ſie gegen die ultramontanen Biſchöfe mit Aufopferung und freiem Geiſte, welcher die Eigenthümlichkeit, die Unabhängigkeit der Mailändiſchen Kirche bis in's eilfte Jahrhundert, beſonders auch den Umſtand, daß ab immemorabili einige geiſtliche Stellen der Lombardei durch Volkswahl beſetzt werden, in Erinnerung bringt. Wenn eine italieniſche Reform der katholiſchen Kirche Kraft gewinnt, ſo wird ſie von Mailand ausgehen. Auf ihrem Programm ſtehen: freie Wahl der Geiſtlichen durch die Gemeinde, die Volksſprache in der Liturgie, Reform der Heiligenverehrung, auf dem der Vorgerückteren: Prieſterehe. — Einer der bedeutendſten Schriftſteller in Rosmini's Geiſte, denen es beſonders um die innere Freiheit der Kirche zu thun iſt, iſt E. Serra Gropelli. Reuchlin.

Mailänder Synoden. Von den in Mailand gehaltenen Synoden beſchäftigen ſich die, welche in der älteren Zeit bis an das Ende des ſiebenten Jahrhunderts gehalten wurden, vorzugsweiſe mit der Behandlung von Glaubensſtreitigkeiten, während die ſpäteren ihre Thätigkeit vornehmlich auf die Behandlung verſchiedenartiger, der Kirchendisciplin angehöriger Fälle erſtreckten, die letzten im 16. Jahrhundert aber den kirchlichen Glauben und das kirchliche Leben zugleich in das Auge faßten. Von mehreren kirchlichen Verſammlungen zu Mailand, die als Synoden bezeichnet werden, läßt es ſich indeß hiſtoriſch gewiß nicht nachweiſen, daß ſie als ſolche gelten können. Schon in Betreff der erſten Synode, die im Jahre 344 in Mailand ſtattgefunden haben ſoll, iſt es zweifelhaft, ob man ſie als eine ſolche bezeichnen kann, denn Akten über ſie beſitzen wir nicht und außerdem wird ihrer nur vereinzelt gedacht. Die Nachrichten über ſie gehen dahin, daß die abendländiſchen Biſchöfe das von den Euſebianern aufgeſtellte ſogenannte lange Glaubensbekenntniß (Jo. Harduini Acta Conciliorum et Epistolae decretales ac Constitutiones etc. Tom. I. Par. 1715. Pag. 627 sq.) nicht anerkannten und die Forderung ſtellten, ein allgemeines Concil zu halten. Nur Weniges iſt auch von der Synode in Mailand bekannt, welche von Einigen um das Jahr 346, von Anderen richtiger in das Jahr 347 verlegt wird, doch wollen Manche annehmen, daß in

jedem dieſer Jahre eine Synode in Mailand gehalten worden ſey, — eine Anſicht, die am wenigſten hiſtoriſch ſich begründen läßt. Die abendländiſchen Biſchöfe verwarfen auf dieſer Synode die von Photin völlig ausgebildete Lehre des Sabellianismus (vgl. den Art. „Arianismus“ Bd. I. S. 496), zugleich verſtanden ſich die arianiſchen Biſchöfe Urſacius und Valens zum Widerrufe (ſ. Jo. Dominic. Mansi Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio etc. Florent. 1759. Tom. II. Pag. 1370). Die Gewaltthätigkeit, mit welcher Kaiſer Conſtantius für den Euſebianismus auftrat, um denſelben auch im Abendlande zur allgemeinen Geltung zu bringen, führte zu der Veranſtaltung einer neuen Synode in Mailand im Jahre 355, die auf Veranlaſſung des Pabſtes Liberius durch Euſebius, Biſchof von Vercelli, zu Stande kam, der mit dem päbſtlichen Legaten Lucifer, Biſchof von Cagliari (ſ. d. Art. Bd. VIII. S. 507) den Kaiſer Conſtantius zur Veranſtaltung der Synode beredet hatte (ſ. d. Art. „Euſebius von Vercelli“ Bd. IV. S. 244; „Hilarius von Poitiers“ Bd. VI. S. 86; „Liberius“ Bd. VIII. S. 373; „Marcellus, Biſchof von Ancyra“ Bd. IX. S. 24). Mehr als 300 Biſchöfe kamen hier zuſammen, doch waren nur ſehr wenige morgenländiſche zugegen; der Kaiſer erlangte die Verdammung des Athanaſius und gegen die ſehr wenigen Biſchöfe, welche ſich dieſer Verdammung nicht anſchloſſen, wurde mit Bann und Abſetzung vorgeſchritten (Mansi l. c. Tom. III. Flor. 1759. Pag. 233 sq.). Die im Jahre 380 zu Mailand gehaltene kirchliche Verſammlung beſchäftigte ſich nur mit der aus Haß und Verläumdung gegen eine Nonne, Indicia aus Verona, erhobene Anklage, daß ſie die Keuſchheit verletzt habe; ihre Ankläger wurden, wofern ſie ſich der Buße nicht unterwerfen würden, mit dem Banne belegt (Mansi l. c. Pag. 518). Unter dem Pabſte Siricius wurde im Jahre 390 eine neue Synode in Mailand veranſtaltet, auf welcher das bereits von Siricius erlaſſene Verdammungsurtheil des Mönchs Jovinian und der Anhänger deſſelben beſtätigt wurde, weil von ihnen die Vorzüge des Mönchsſtandes in Abrede geſtellt worden waren (Mansi l. c. Pag. 690; vgl. J. C. L. Gieſeler, Lehrbuch der Kirchengeſch. I, 2. Bonn 1845. S. 333 f.). Ob im Jahre 400 eine Synode zu Mailand ſtattgefunden hat, wie Einige angeben, iſt gänzlich ungewiß, da keinerlei hiſtoriſche Zeugniſſe über die hier gepflogenen Verhandlungen vorliegen. Die Synode, welche im Jahre 450 in Mailand abgehalten wurde, hängt mit der Streitigkeit des Eutyches zuſammen und hatte den Zweck, daß der Biſchof Euſebius von Mailand dem Inhalte der vom Pabſte Leo erlaſſenen Epistola ad Flavianum die Zuſtimmung ertheilen ſollte (Mansi l. c. T. VI. Flor. 1761. Pag. 527). Nach längerer Unterbrechung veranſtaltete Pabſt Agatho im J. 679 mit Zuſtimmung des Kaiſers Conſtantinus Pogonatus wieder eine Synode zu Mailand, wo die Ketzerei der Monotheleten verurtheilt und das Bekenntniß des orthodoxen Glaubens erneuert wurde (Mansi l. c. T. XI. Flor. 1765. Pag. 174). Ob im Jahre 842 eine Synode zu Mailand gehalten worden iſt, läßt ſich nicht mit Beſtimmtheit behaupten, indem angegeben wird, daß hier nichts weiter geſchehen ſey, als daß ein vom Biſchof Rampert zu Brescia für ein Kloſter ausgeſtellter Immunitätsbrief vom Erzbiſchof Angilbert von Mailand beſtätigt worden ſey (Mansi l. c. T. XIV. Venet. 1769. Pag. 790 sq.). Pabſt Nikolaus I. ließ dann im Jahre 859 oder 860 in Mailand eine Synode veranſtalten, welche ſich lediglich damit beſchäftigte, die Tochter des Grafen Matteſred, Engeltrud, die mit dem Grafen Boſo vermählt war, aber im Ehebruche lebte, mit dem Banne zu beſtrafen (ſ. Mansi l. c. Tom. XV. Venet. 770. Pag. 590). Gleichfalls aus disciplinarem Grunde fanden die folgenden Synoden zu Mailand ſtatt, zunächſt um das Jahr 880 unter dem Erzbiſchof Anſpertus von Mailand, um die Kirchenräuberei eines gewiſſen Attonius zu beſtrafen, doch bleibt es ungewiß, ob die Verſammlung von Klerikern als eine eigentliche Synode gelten kann (Mansi l. c. T. XVII. Ven. 1772. Pag. 535.). Daſſelbe gilt nicht bloß von der Synode zu Mailand, die in das Jahr 1009 gelegt wird und ſich mit der Verdammung und Abſetzung eines von König Heinrich II. ernannten Biſchofs beſchäftigt haben ſoll (Mansi l. c. T. XIX. Ven. 1774. Pag. 310), ſondern

auch von der Synode, die im Jahre 1059 gehalten wurde und auf welcher eine vom Pabſte Nikolaus II. abgefertigte Geſandtſchaft, zu der namentlich auch Petrus Damiani, Biſchof von Oſtia, gehörte, die durch verehelichte und ſchismatiſche Geiſtliche entſtandenen Irrungen beſeitigt werden ſollten (Mansi l. c. Pag. 886 sq.). Eine neue Synode zu Mailand im Jahre 1098 unter dem Erzbiſchof Anſelm de Rode beſchäftigte ſich mit der Wiederherſtellung der Kirchendisciplin, vornehmlich in Betreff nicht kanoniſch ernannter Biſchöfe (Mansi l. c. T. XX. Ven. 1775. Pag. 958). Wenige Jahre darauf — ungewiß ob im J. 1101, 1102 oder 1103 — veranſtaltete der Erzbiſchof Groſſulanus von Mailand eine Synode an ſeinem Sitze, um die von dem Prieſter Liprandus erhobene Beſchuldigung, zum erzbiſchöflichen Stuhle durch Simonie gelangt zu ſeyn, zu widerlegen (Mansi l. c. Pag. 1135 sq.). Ueber die Verhandlungen einer ſpäteren im J. 1117 unter dem Erzbiſchof Jordan zu Mailand gehaltenen Synode fehlt es gänzlich an Nachrichten (Mansi l. c. T. XXI. Ven. 1776. Pag. 159) und von der Synode, die im J. 1135 ſtattfand, wiſſen wir nur, daß der Biſchof Robald zum Erzbiſchof von Mailand erhoben wurde (Mansi l. c. Pag. 499); dagegen iſt es bekannt, daß die Synode im J. 1287 ſich damit beſchäftigte, eine Reihe von Vorſchriften über die Kirchendisciplin für Geiſtliche und Laien, Ketzer und Rechtgläubige, Mönche und Nonnen, Kirchengüter, Schenkungen und Legate an Kirchen u. ſ. w. zu erneuern (ſ. Mansi l. c. T. XXIV. Ven. 1780. Pag. 868 sq.). Eine im Jahre 1291 zu Mailand unter dem Erzbiſchof Otto veranſtaltete Synode ſuchte nochmals einen Kreuzzug zur Eroberung des heil. Landes zu Stande zu bringen, behandelte die Vereinigung der Tempelherren und Hospitalbrüder zu einem Orden, wie auch die Herſtellung des Friedens und der Eintracht der italieniſchen Städte (Mansi l. c. Pag. 1079). Nun wurden im 16. Jahrhundert noch ſechs Synoden zu Mailand gehalten, und zwar unter dem bekannten Kardinal und Erzbiſchof von Mailand, Karl Borromeo. Die erſte Synode berief er im Jahre 1565; ſie beſchäftigte ſich, im Anſchluſſe an das Tridentinum, mit weitläufigen Beſtimmungen für das Bekenntniß und den Schutz der eben neu feſtgeſetzten Glaubenslehren. Die zweite Synode fand im Jahre 1569 ſtatt, ſtellte theils über den Glauben, die Sakramente und geiſtlichen Verrichtungen, theils über die kirchlichen Rechte und Güter eine Reihe von Dekreten auf, erließ auch einige auf die Nonnenklöſter bezügliche Satzungen und ſetzte im Allgemeinen die erforderlichen Anordnungen zur Ausführung der Dekrete feſt. Die dritte Synode, die anfangs auf das J. 1572 ausgeſchrieben war, hielt Borromeo im Jahre 1573; ſie befaßte ſich, wie noch die folgenden drei Synoden in den Jahren 1576, 1579 und 1582, mit der weiteren und ſehr ausführlichen Behandlung der auf den früheren Synoden gegebenen Dekrete.

Ueber dieſe ſechs Synoden ſ. Jo. Harduini Acta etc. Tom. X. Par. 1714. Pag. 633—1140. — Vergl. Chriſt. Wilh. Franz Walch's Entwurf einer vollſtändigen Hiſtorie der Kirchenverſammlungen. Leipzig 1759. Neudecker.

Major, Johann, ſpottweiſe „Hänſel Mäyer" genannt, humaniſtiſcher Poet zu Wittenberg in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, der größte Satyriker der philippiſtiſchen Partei, war 1533 zu Joachimsthal geboren, wo Johann Matheſius ihm Lehrer und Freund wurde. Mit des Matheſius Empfehlung kommt er, 16 Jahre alt, (1549) nach Wittenberg zu Melanchthon, an welchen er auf das Engſte ſich anſchließt. Er iſt ihm der Theologus summus et incomparabilis. Nach zweijährigem Aufenthalt (1551) beſucht er die Univerſität Leipzig, kehrt aber nach einiger Zeit wieder nach Wittenberg zurück und nimmt auf Anrathen Melanchthon's den Magiſtergrad. Um das Jahr 1556 geht er mit dem biſchöflichen Leibmedicus D. Sinapius nach Würzburg, um unter dem Biſchof Melchior Zobel der dortigen Univerſität aufzuhelfen. Zu Ende 1557 hatte er zu Mainz den theologiſchen Doktorgrad erworben durch Vertheidigung von Theſen de summa Trinitate. Daher wechſeln von nun an auf dem Titel ſeiner Gedichte die Beinamen Joachimus, Vallensis, Doctor Theologiae, wozu noch (1558) der eines Poeta coronatus kam. Dieſe Ehre ward ihm in Frankfurt zu Theil von

König Ferdinand im Namen seines Bruders Karl's V. Nach Zobelius' Tode kehrte Major nach Wittenberg zurück und wurde 1560 in die philosophische Fakultät daselbst aufgenommen. Seine Vorlesungen bezogen sich auf Poetik und Erklärung lateinischer Dichter, vor Allen Virgil's und Horaz's de arte poetica. Außerdem hatte er, wie vor ihm Melanchthon, die akademischen Gelegenheitsgedichte anzufertigen. Ganz der milden Melanchthon'schen Richtung hingegeben, waren Melanchthon's Sykophanten ihm unausstehliche Wesen. Er hat alle Kunst aufgeboten, ihnen Grobheiten zu sagen in klassischen Formen. Die Verherrlichung Melanchthon's (besonders in den Parentalia anniversaria) und die Verhöhnung der Flacianer bilden recht eigentlich den Grundton seines Lebens und den Quellpunkt seiner satyrischen Gedichte, welche voll typischer Figuren und Anspielungen sind auch im lateinischen Wortlaute. Die wichtigsten dieser satyrischen Poesien, verstreut in den verschiedenen Sammlungen seiner Gedichte, sind: Idyllion de Chassidda (חסידה, Storch), de Philomela (1556), Synodus avium (1557), Hortus Libani (s. Carmen heroicum, in quo Philippistae ut herbae salutares, Flaciani ut noxiae aenigmatice describuntur), Asinus Cumanus, Asinus Nohae oppositus Asinis Flacianis, Eidyllion de capto Niceta (= Victorin Strigel) ad ripas Salae Sinoniis Artibus Flacii Illyrici, Epitaphium Flacii Illyrici. In diesen Gedichten erscheint Melanchthon als Philo Mela (= Phil. Melanthon) oder als Honigblume (Melissa), Luther als Schwan, Matheſius als Lerche oder Storch (Chassidda, avis pia), Johann Stigel als Stieglitz, Camerarius als Finke oder Weihrauchwurz (Libanotis), Paul Eber als kleinstielige Kresse (Iberis), dagegen Flacius als Wendehals, Kukuk, Galgenvogel, Wolfswurz, als Esel in der Löwenhaut, als Illyriae sus, Nic. Gallus als Hahn, Amsdorff als Amsel, Ehrhard Schnepf als gefräßiger Krammetsvogel, Joh. Aurifaber als neidische Elster, Joachim Mörlin als Specht, der weimarische Hofprediger Stolz als Uhu, Joh. Wigand als Dohle, auch als Hauhechel oder Ochsenbrech u. s. w.

Im Jahre 1574 erfolgte in Kursachsen der Sturz der Philippisten, die Gefangennehmung ihrer Häupter. Daß dabei auch Major zu leiden hatte, ist sicher. Man erzählt von einer dreimaligen Gefangenschaft desselben, insbesondere soll er von 1579 bis 1581 zu Rochlitz auf den Tod gesessen haben, freilich, wie die Gegner sagen, nicht als Philippist, sondern wegen falscher Münze, wegen falschen Siegels, wegen Meineids und vieler Bubenstücke.

Seit dem Jahre 1568 war Andreä mit seiner concordirenden Thätigkeit hervorgetreten, welche sich bald genug dem Melanchthonianismus gefährlich erwies. Damit eröffnete sich ein neues und weites Feld für Major's Aerger und Spottlust. Er nennt Andreä einen transfuga, apostata, insulsus Faber, der auf seinem Kopf ne unum quidem boni viri pilum habe, zog sich aber durch solche Antastungen eine strenge Verwarnung und Hausarrest zu. Die Concordienformel hat Major nicht unterschrieben, aber auch seine Sticheleien auf sie und ihre Urheber nicht unterlassen. Als er dieß im Jahre 1586 selbst in officieller Rede wagte, wurde er zu Anfang des Jahres 1587 unter des Mylius Dekanate von der Universität verwiesen. Die Verweisung, wenn sie wirklich geschehen, war von kurzer Dauer. Bereits 1586 war Kurfürst August gestorben und Christian I. ihm auf den Thron gefolgt. Der neue Herrscher und sein Kanzler Nik. Crell begünstigten den Philippismus. Major kehrte in seine Stelle zurück, die strengen Lutheraner in Wittenberg und Leipzig wurden entfernt. „In diesem Handwerk war der Wittenbergische Poet Joh. Major, des Teufels Vorlauf und der Crellischen Freunde Vorfechter, ein sehr künstlicher Meister.“ Er hat Polykarp Leyser, Selnecker, Andreä mit Epigrammen und Epitaphien verfolgt und noch einmal seiner Spottsucht die vollen Zügel schießen lassen. Mitten unter den Wirren, die der zweite Kryptocalvinismus in Kursachsen veranlaßte, stirbt der Kurfürst (1691), indem aus dem starken Trinken ihm die Leber angezündet worden. Mit seinem Tode fiel das große Ilium et fabula Sacramentariorum in fabulam exit. Die neue Kurfrömmigkeit über-

liefert wie ſo manchen Anderen auch unſern Dichter dem Kerker. Bei ſeiner Abfahrt zum Gefängniß wird er vom Wittenberger Pöbel mit Steinen und Straßenkoth beworfen, zu Boden geriſſen. Kaum können zwei Gerichtsdiener ihn ſchützen. Ein zehnjähriges Mädchen ſchleudert ihm eine Ladung Koth in's Geſicht mit den Worten: „o du Calviniſcher Schelm!“ Der Dichter aber faßt das Mädchen leicht bei'm Kopf und ſpricht: „gehe hin, du liebes Kind, du weißt nicht, was du thuſt.“

Im Jahre 1593 treffen wir Major wieder auf freien Fuß geſetzt in Leipzig, wo er ein merkwürdiges Zuſammentreffen mit Samuel Huber, dem bekannten Apoſtel und Märtyrer des Univerſalismus, hatte. Die letzten ſechs Jahre ſeines Lebens (ſeit 1595) verbringt Major als Privatmann, noch dann und wann die Lyra ſtimmend und eng befreundet mit dem humaniſtiſch gebildeten Superintendenten Wolfgang Amling zu Zerbſt, woſelbſt er auch im calviniſchen Glauben am 16. März 1600 geſtorben iſt. Amling hielt ihm die Leichenpredigt. Ueber Major's poetiſche Begabung und den Werth ſeiner Gedichte waren die Zeitgenoſſen einig. Sein Dichterideal war Virgil. Er hat in ſeinen friedlichen Poeſien (darunter eine Simſoniade in zwei Büchern, eine Paraphrasis Psalmorum Davidicorum heroicis versibus expressa. Viteb. 1574, und Gedichte auf alle Feſttage im Jahr) chriſtliche Gedanken in Virgil'ſche Formen gelegt, die ſatyriſchen ſind ihm von der Pietät zum Praeceptor Germaniae diktirt, deren Kehrſeite die zuweilen grauſame Verſpottung deer Antiphilippiſten war.

Auf Johann Major, den Poeten, nicht zu verwechſeln mit dem gleichzeitigen Wittenberger Theologen Georg Major († 1574) noch auch mit dem Jenaer Theologen Johann Major († 1654), hat zuerſt wieder hingewieſen B. F. Hummel in ſeiner ſelten gewordenen Musarum remissio. Altd. 1766. S. 225—254, zu deſſen Nachricht Beſenmeyer eine Nachleſe lieferte (Liter. Blätter. Nürnb. 1803. Bd. III, 227—235. — Ausführlicheres hat in der Schrift „Johann Major, der Wittenberger Poet“, Halle 1863 (abgedruckt aus der Zeitſchrift für wiſſenſchaftl. Theologie) zu geben verſucht G. Frank.

Malebranche, Nikolaus, verdient von Seite der Theologie weit mehr beachtet zu werden, als bisher der Fall war, denn er ragte nicht bloß durch Scharfſinn und durch Gedankentiefe hervor, ſondern es leitete ihn auch ein innig frommer Sinn bei allen ſeinen philoſophiſchen Beſtrebungen. Er war zu Paris am 6. Auguſt 1638 von wohlhabenden und angeſehenen Eltern geboren, ſeine Geſundheit aber war ſo äußerſt ſchwächlich, daß er als Knabe die öffentlichen Schulen nicht beſuchen konnte, ſondern zu Hauſe unterrichtet werden mußte. Nachdem er hierauf an der Sorbonne Theologie ſtudirt hatte, bewog ihn ſeine Liebe zur Einſamkeit und zur Wiſſenſchaft, im zweiundzwanzigſten Lebensjahre in die Congregation des Oratoriums einzutreten. Hier widmete er ſich zunächſt dem Studium der Kirchengeſchichte aus den Quellen und dann gedachte ihn der berühmte Richard Simon ganz und gar für die orientaliſchen Sprachen und für die bibliſche Kritik zu gewinnen. Als ihm aber einſtens in einem Buchladen die Schrift des Carteſius „über den Menſchen“ in die Hände gefallen war, fand er ſich vom Inhalt derſelben und von der Klarheit des Vortrags ſo mächtig bewegt, daß ein heftiges Herzklopfen ihn öfters mit dem Leſen innezuhalten nöthigte. Fortan widmete er ſich ausſchließlich der Philoſophie und beſchäftigte ſich zunächſt mit dem Studium der Werke des Carteſius und zwar in ſo eingehender Weiſe, daß er ſich ſchmeicheln konnte, dieſelben, wenn ſie etwa verloren gehen ſollten, vielleicht nicht durchaus von Wort zu Wort, wohl aber ihrem ganzen Inhalte nach wieder herſtellen zu können. Die Ergebniſſe ſeines eigenen philoſophiſchen Forſchens legte er hierauf im Jahre 1674 in ſeiner ausführlichſten und berühmteſten Schrift „über die Erforſchung der Wahrheit“ *)

*) De la recherche de la vérité, où l'on traite de la nature, de l'esprit de l'homme et de l'usage, qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences. Paris 1674. 3 Voll. 12. Das erſte Buch wurde erſt in der Handſchrift einigen Gelehrten zur Beurtheilung vorgelegt. Als es Beifall erhielt, wurde das Werk gedruckt und in den vielen Ausgaben, die davon gemacht wurden, immer gefeilt und verbeſſert. Die ſechſte Ausgabe erſchien: Paris 1700. 3 Voll. 12.; die

nieder. Bemühte er ſich ſchon hier, die Carteſianiſchen Grundſätze für die Erkenntniß der religiöſen Wahrheiten fruchtbar zu machen, ſo trat dieſes Beſtreben noch deutlicher in einigen ſpäteren Arbeiten, in den „chriſtlichen Geſprächen", in der Abhandlung „von der Natur und der Gnade" und in den „chriſtlichen und metaphyſiſchen Meditationen" *) hervor. Eben dieſes ſchöne Beſtreben hatte nun aber zur Folge, daß ſich mehrere heftige Gegner wider ihn erhoben, unter ihnen zuerſt Anton Arnauld (ſ. d. Art. Bd. I. S. 631 ff.), der von einem kleinen Aufſatz des Malebranche über die Gnade Kenntniß genommen hatte, mit deſſen Inhalt er ſich nicht befreunden konnte. Der Pater Quesnel, beider gemeinſamer Freund, war bemüht, einem unheilbaren Bruche zwiſchen ihnen zuvorzukommen, und vereinigte ſie zu einem perſönlichen Gedankenaustauſch, der jedoch von keinem anderen Erfolge begleitet war, als daß ausgemacht wurde, Malebranche ſolle ſeine Anſichten über den fraglichen Punkt in einer längeren Auseinanderſetzung darlegen, dieſe aber nicht eher gedruckt werden, als bis Arnauld ſeine Anſichten über dieſelbe ausgeſprochen haben würde. Arnauld hatte auf die Prüfung von Malebranche's Arbeit nur ſehr wenig Zeit aufwenden können, über das ganze philoſophiſche Syſtem aber, das ihr zur Grundlage diente, nichts weniger als günſtig ſich ausgeſprochen, und ſo ließ denn nun Malebranche dieſelbe unter dem oben bereits angegebenen Titel „Von der Natur und der Gnade" öffentlich erſcheinen. Auch Boſſuet war mit dem Inhalte der Schrift nicht zufrieden und ſchrieb auf das Exemplar, welches ihm der Verfaſſer zugeſchickt hatte: Pulchra, nova, falsa, wie er denn dafür hielt, daß die Lehre deſſelben geradewegs zum Pelagianismus, zur Läugnung der Wunder u. ſ. w. führe. Er ſuchte Malebranche zu bewegen, auf eine mündliche Discuſſion ſeiner Lehrmeinungen ſich einzulaſſen, und erklärte bei deſſen ſtandhafter Weigerung: „So wollen Sie denn, daß ich gegen Sie ſchreibe?" „Es wird mir eine Ehre ſeyn", verſetzte Malebranche, „einen ſolchen Gegner zu haben."

Boſſuet trieb nun Arnauld an, ihn ohne alle Schonung anzugreifen, und es entſtand jetzt zwiſchen beiden ein eben ſo lebhafter als lange andauernder Federkrieg. Arnauld eröffnete ihn, indem er ſich zuvörderſt gegen Malebranche's Behauptung erklärte, daß wir alle Dinge in Gott ſehen, worauf Malebranche zunächſt bemerkte, wie völlig ungeeignet es ſey, gerade mit einem ſolchen Lehrpunkte anzuheben, deſſen Verſtändniß die tiefſte Vertrautheit mit der Metaphyſik in Anſpruch nehme, der ſich alſo der großen Menge gegenüber nur zu leicht als eine geradezu lächerliche Annahme darſtellen laſſe. Nachmals miſchte ſich auch Boſſuet in den gelehrten Streit der beiden Männer, der mit der Zeit immer heftiger und bitterer wurde; zudem hatte Malebranche das Mißvergnügen, zu ſehen, daß ſein Buch der römiſchen Cenſur verfiel, während Arnauld von dieſer Seite her unangefochten blieb. Nachdem Malebranche im Verlaufe dieſer Kämpfe, welche im Ganzen vier Jahre lang andauerten **), noch eine Schrift über die Moral ***) herausgegeben hatte, faßte er die Hauptmomente ſeiner Philoſophie mit allen ihren Beziehungen zur Theologie in ſeinen „Geſprächen über die Metaphyſik und die Religion †) zuſammen, die in Bezug auf Inhalt und Form als eine ſeiner vorzüglichſten Arbeiten gelten kann. Durch eine „Abhandlung über die Liebe zu Gott", in welcher er ſich gegen den Pater Lamy hinſichtlich des Vorwurfs der Hinneigung zum Epikureismus vertheidigte, erlangte er Boſſuet's Gunſt wieder. Nachdem ſeine Philo-

---

ſiebente und beſte kurz vor dem Tode des Verfaſſers, 1712. 2 Voll. 4. und 4 Voll. 12. Lateiniſche Ueberſetzung von Lenfant. Genf 1691. 4. 1753. 2 Voll. 4. Deutſche Ueberſetzung, Altenburg 1776—1786. 4 Bände. 8.

*) Conversations chrétiennes. 1677. — De la nature et de la grace. 1680. — Méditations chrétiennes et metaphysiques. Bologne (Rouen) 1683.

**) Die Erwiederungen Malebranche's erſchienen geſammelt in 4 Duodezbändchen. Par. 1709.

***) Traité de Morale. Nouvelle edition. Augmentée dans le corps de l'ouvrage et d'un Traité de l'amour de Dieu à la fin. Par le P. Malebranche. Tomes II. Lyon 1697. 12.

†) Entretiens sur la Metaphysique et sur la Religion. Roterdam 1688.

ſophie in China Eingang gefunden hatte, veranlaßte ihn der apoſtoliſche Vikar in dieſem Lande zur Abfaſſung der „Geſpräche eines chriſtlichen Philoſophen mit einem chineſiſchen Philoſophen über das Daſeyn Gottes“ *), welche ebenfalls nicht ohne Anfechtungen blieben und eine Vertheidigung von ſeiner Seite erforderten. Späteren Angriffen auf ſeine Lehre von der göttlichen Gnade ſtellte er noch ſeine „Reflexionen über die phyſiſche Vorbewegung“ **) entgegen.

Malebranche war auch als Mathematiker und Phyſiker ausgezeichnet, ſo daß ihn die Akademie der Wiſſenſchaften zum Ehrenmitglied ernannte. Seine ſtets wankende Geſundheit wußte er durch eine ſehr einfache Lebensweiſe aufrecht zu erhalten und bei krankhaften Zufällen half er ſich immer durch viel Waſſertrinken. Von Zeit zu Zeit auf dem Lande zu leben, hatte für ihn einen großen Reiz, und eine ſehr angenehme Zerſtreuung für ihn war das Zuſammenſeyn mit Kindern, weil er von da um ſo leichter wieder zu ſeinen tiefen Unterſuchungen zurückkehren konnte. Im Umgange zeigte er ſich äußerſt mittheilſam, ſeine Geſpräche bewegten ſich aber faſt immer nur im Bereiche der Wiſſenſchaft. Die Krankheit, welcher er am 13. Oktober 1715 im ſiebenundſiebzigſten Lebensjahre erlag, war von großer Schwäche und von heftigen Schmerzen begleitet und dauerte nicht weniger als vier Monate. Religiöſen Empfindungen hingegeben und unter philoſophiſchen Betrachtungen über die Gebrechlichkeit des menſchlichen Körpers ſah er ruhig ſeiner Auflöſung entgegen. Eine lebhafte Unterredung, die er noch mit dem engliſchen Philoſophen Berkeley über ihre beiderſeitigen philoſophiſchen Grundſätze hatte, ſoll ſeinen Tod beſchleunigt haben.

Ganz mit Recht hat man geſagt, daß dasjenige, was an Malebranche's philoſophiſcher Lehre mangelhaft iſt, von Carteſius ſtamme, während das Gute und Richtige an ihr durchaus ſein Eigenthum ſey. Nach Carteſius' Vorgang hält nämlich Malebranche Geiſt und Leib für ſo durch und durch, für ſo ganz weſentlich verſchiedene Subſtanzen, daß ſie an und für ſich in gar keinem Verhältniß zu einander ſtehen, auf keine Weiſe einen Einfluß auf einander ausüben können. Auch von den Geiſtern lehrt er, daß keiner auf den anderen einzuwirken im Stande ſey, ſo daß denn alle Geſchöpfe, zumal in ſich ſelbſt, in völliger Abſonderung von einander ſich befinden. Ein großer Irrthum, durch den ſich aber Malebranche, wozu ſein frommer Sinn von vornherein hinneigte, umſo entſchiedener dahin gedrängt ſah, die ganze Welt mit allen ihren Erſcheinungen in der ſtrengſten Abhängigkeit von Gott ſich zu denken. Schon Carteſius hatte behauptet, daß die Wechſelwirkung zwiſchen Leib und Seele lediglich durch Gott vermittelt werde; worin aber dieſe Vermittelung beſtehe, darüber ſprachen ſich erſt die Erfinder des ſogenannten Syſtems der gelegentlichen Urſachen, Arnold Geulinx und unſer Malebranche, aus. Gott allein, ſagten ſie, ſey die Urſache der Beziehung von Leib und Seele auf einander, indem er auf Veranlaſſung der Zuſtände der Seele auf den mit ihr verbundenen Leib und die Außendinge, und auf Veranlaſſung der Bewegungen des Leibes und der körperlichen Dinge Veränderungen in der Seele bewirke, ſo daß alſo die ganze Welt als eine ſtetige Reihe von Wundern Gottes angeſehen werden müſſe. So iſt es denn auch nur Gott, durch den die Menſchen mit einander und wieder auch mit anderen Geiſtern in Verbindung ſtehen. Nur mit Gott befinden ſich alle Subſtanzen in Gemeinſchaft, und ſo können wir denn freilich auch nur in Gott die Dinge ſehen.

Auf den näheren Beweis für dieſen letzten Satz verwendete Malebranche großen Scharfſinn, indem er jede ſonſtige Art der Wahrnehmung als unzuläſſig darzuthun bemüht war. „Die gewöhnliche Meinung“, ſagt er, „iſt dieſe, daß die äußeren Dinge — ihnen ſelbſt ähnliche Bilder abſondern, welche mittelſt der äußeren Sinne zum inneren Sinne gelangen und vom Verſtande als Begriffe gedacht werden. Die Körper

*) Entretiens d'un Philosophe chrétien et d'un Philosophe chinois sur l'existence de Dieu. Paris 1708.

**) Réflexions sur la prémotion physique. Paris 1715. 8.

aber", bemerkt er hiegegen, „ſind undurchdringlich, die Bilder derſelben müßten alſo auf ihrem Wege zu den Organen einander ſelbſt zerſtören; auch erſcheinen die Gegenſtände größer oder kleiner, je nachdem man ſie in der Nähe oder Ferne ſieht, was ſich aus obiger Hypotheſe nicht erklären läßt u. ſ. w. Es kann ferner", fährt Malebranche fort, „die menſchliche Seele die Idee der körperlichen Gegenſtände nicht ſelbſtſtändig erzeugen, und die Berufung auf die Gottähnlichkeit des Menſchen und ſeine Theilnahme an der göttlichen Allmacht iſt hier ganz unſtatthaft." Jene Annahme würde offenbar die äußerſte Anmaßung, den thörigſten Dünkel verrathen; denn es müßte dann dem Geiſte möglich ſeyn, die ganze Welt der Ideen, die noch viel mehr bedeutet als die ſinnliche Welt, hervorzubringen, was nichts Geringeres als ſchöpferiſche Macht, Allmacht bei ihm vorausſetzen würde. Auch — auf der Seele angeborenen Ideen ſoll nach Malebranche die Wahrnehmung nicht beruhen können. Dieß würde, meint er, vorausſetzen, daß Unendliches in unendlicher Weiſe uns einerſchaffen ſey, was ſich mit dem Satze nicht vereinigen läßt, daß alles Geſchaffene doch nur ein Beſonderes und Beſchränktes ſeyn kann. Eben hiemit fällt denn auch noch die Annahme hinweg, daß unſere Seele in ſich ſelbſt die Ideen finde und ſehe, wovor Auguſtinus mit den Worten uns warnt: Saget nicht, daß ihr euch ſelbſt euer eigenes Licht ſeyd. „So bleibt denn", ſchließt Malebranche ab, „nichts Anderes übrig, als zu behaupten, daß wir alle Dinge in Gott ſehen, der einerſeits der Raum der Geiſter iſt und andererſeits die Ideen aller Dinge in ſich faßt, mithin ſie wohl in uns einſtrahlen laſſen kann."

Vom Standpunkte des ſogenannten geſunden Menſchenverſtandes aus war es natürlich nicht beſonders ſchwer, dieſe Erkenntnißtheorie zu bekämpfen, ſie als einen geradezu abgeſchmackten Einfall der allgemeinen Verhöhnung preiszugeben. In ſolcher Art trat Arnauld gegen Malebranche auf, wie er denn unter anderen auch gegen ihn geltend machen wollte, daß ſeiner Lehre zufolge die Gottheit Millionen intelligibeler Mücken und Flöhe in ſich ſchließe. „Gott", ſagte er weiter, „indem er die Seele mit einem Körper vereinigte, wollte doch auch und mußte wollen, daß ſie nicht einen intelligibeln Körper wahrnehme, ſondern vielmehr denjenigen Körper, welchen ſie wirklich beſeelt." Eben ſo bemerkte er, daß die Seele, wenn den Körper friert und er der Wärme bedarf, denſelben doch einem materiellen, nicht aber einem intelligibeln Feuer annähern müſſe u. dergl. Arnauld war auch Carteſianer, läugnete alſo nicht minder die Einwirkung der Seele auf den Leib und umgekehrt des Leibes auf die Seele; hinſichtlich der Erkenntniß aber wollte er der Geſchiedenheit beider keine Bedeutung zugeſtehen, indem die Erkenntniß nur ein paſſives; nicht aber ein aktives Vermögen vorausſetze. Dabei verkannte er, daß Malebranche die Ideen und die bloßen Empfindungen wohl von einander unterſchied und nur von erſteren einräumte, daß ſie objektive Wahrheit gewähren, während letztere nichts weiter ſeyen, als ſubjektive Erfahrung; wie er denn auch die Quelle der Irrthümer theils in der Sinnlichkeit, welche nur das Aeußere wahrnimmt, theils in der Einbildungskraft fand, welche nur Materielles zu ſchauen vermag. Wohl können wir, Malebranche's Vorausſetzungen zufolge, auch der bloßen Empfindungen nur durch Gott theilhaftig werden; wenn ſich uns aber in dieſen ſonſt nichts, nicht auch noch dasjenige darſtellt, was unter dem Aeußeren verborgen liegt und was allein wahrhaft iſt, ſo befinden wir uns eben nicht in der richtigen Stellung zu Gott. Was wir da gewinnen, iſt weiter nichts, als die bloße empiriſche Erkenntniß; der wahrhaften, idealen Erkenntniß werden wir nur theilhaftig, ſofern wir mit unſerem Herzen und Willen Gott ſelbſt zugewendet ſind, ſofern wir — in Gott leben.

Man hat an dieſer Erkenntnißtheorie des Malebranche und an ſeiner Behauptung, daß Gott der Raum oder der Ort der Geiſter ſey, auch ſonſt vielfach Anſtoß genommen und in ihr nicht ſelten das Vorſpiel des Spinozismus finden wollen. Leibnitz*)

*) Siehe den zweiten Band des Recueil de diverses Pièces sur la philosophie, la religion naturelle etc. par Mrs. Leibnitz, Clarke, Newton et autres auteurs celèbres. 2 Edit. Amstordam 1740. 8.

aber hat darauf hingewieſen, daß das Reale des Raumes doch nichts Anderes als die das ganze Univerſum befaſſende Gegenwart Gottes ſelbſt ſey, und ſonach jenen Ausdruck Malebranche's für durchaus unverfänglich erklärt. Ebenſo findet Franz Baader*) in der Lehre des Letzteren, daß wir Alles in Gott ſehen, eine große, nur allzu oft überſehene Wahrheit angedeutet, dieſe nämlich, daß Gott nur ſich ſelbſt erkennend oder ſich ſelbſt Gegenſtand und ſeine Erkenntniß ebendarum der Creatur nicht anders als durch Theilhaftwerden dieſes Sichſelbſterkennens Gottes möglich ſey, wie denn auch Paulus 1 Kor. 2, 10—11. ſage, daß nur der Geiſt Gottes weiß, was in Gott iſt, mithin auch nur derjenige weiß, welchem dieſer Geiſt ſein Wiſſen gibt. Baader will nur den Ausdruck Malebranche's, daß wir alles in Gott ſehen, dahin corrigirt wiſſen**), daß wir Alles in Gott ſehen ſollten, in jenem göttlichen Auge nämlich, deſſen der Menſch im Falle verluſtig wurde, das ſich ihm aber wieder eröffnete, ſo daß es nur ſeine Schuld iſt, wenn er von demſelben keinen Gebrauch macht, ſondern ſich nur des irdiſchen, thieriſchen Auges bedient. Eine Correktur, die ſich Malebranche, wie aus ſeinen oben angeführten Aeußerungen erhellt, in aller Weiſe wohl gern hätte gefallen laſſen, wenn er nur ſeiner carteſianiſchen Vorausſetzungen hinſichtlich der gänzlichen Geſchiedenheit der Creaturen hätte ledig werden können. Was endlich den Vorwurf betrifft, daß ſich Malebranche zum Spinozismus hingeneigt habe oder hinneige, ſo ſtellt er ſich dieſem Lehrſyſteme doch entſchieden genug entgegen. „Wir ſind", ſagt er, „nicht Theile, ſondern Geſchöpfe Gottes; die Unvollkommenheit der geſchaffenen Welt nöthigt uns, dieſelbe von Gott ſelbſt wohl zu unterſcheiden. Die unendliche Ausdehnung", bemerkt er, „leidet an vielen Mängeln; ſie läßt ſich alſo nicht als ein Attribut Gottes anſehen." Die vernunftloſe Materie ſteht ihm tief unter dem vernünftigen Geiſte, und ſo kann er denn auch nichts von der ſpinoziſtiſchen Paralleliſirung des Körpers und Geiſtes wiſſen wollen und ebenſo dem Determinismus des Spinoza unmöglich huldigen.

Darin, daß wir den Begriff des Unendlichen haben, und darin, daß dieſer Begriff nur durch die Anſchauung des Unendlichen ſelbſt entſtehen kann, findet Malebranche die Gewähr für die Exiſtenz Gottes. Dabei hegt er von der Herrlichkeit und Vollkommenheit Gottes ſehr hohe Gedanken, iſt aber keineswegs mit Carteſius einverſtanden, daß Gott nur Geiſt ſey. „Gott iſt Geiſt", ſagt er, „Er denkt, Er will; doch müſſen wir uns in Acht nehmen, daß wir Ihn nicht zu unſerem menſchlichen Weſen herabziehen; Er denkt und will nicht, wie wir. Gott ſteht unendlich höher über den geſchaffenen Geiſtern, als dieſe über den Körpern, und man ſoll Gott nicht einen Geiſt nennen wollen, um damit anzugeben, was er iſt, ſondern vielmehr nur, um damit zu bezeichnen, daß er nicht irdiſch materiell iſt." Gott muß nothwendig alles Seyn in ſich faſſen; alle Geſchöpfe alſo, ſelbſt die am meiſten materiellen und irdiſchen, ſind in ihm, nur aber in einer Weiſe, die wir nicht begreifen können. Wir dürfen uns Gott, der ſich, wie in der Geiſter-, ſo auch in der Körperwelt offenbart hat, keineswegs bloß als Geiſt, wir müſſen ihn vielmehr auch als ausgedehnt denken. Doch haben wir von der ſinnlichen Ausdehnung die intelligible, ganze und untheilbare Ausdehnung wohl zu unterſcheiden; wir würden uns nämlich eine unwürdige Vorſtellung von Gott machen, wollten wir ihm eine Ausdehnung in der unvollkommenen, räumlichen und zeitlichen Weiſe zuſchreiben, in welcher ſie ſeinen Geſchöpfen zukommt. In dieſem Sinne bemerkt Malebranche, daß Gott noch viele Vollkommenheiten haben könne, welche in der Schöpfung der körperlichen und geiſtigen Dinge ſich nicht geoffenbaret, und bezeichnet es als eine Verkehrtheit, wenn man behauptet, es könne nur Körper und Geiſter geben, weil wir nur dieſe Arten der Dinge kennen. Hiebei geſteht er zwar die Verſuchung ein, in welcher er ſich finde, wenn er die Unendlichkeit Gottes bedenke, ſich und ſeine Gedanken für Theile Gottes zu halten; doch ſchlägt er dieſe Verſuchung nieder, indem er das

*) Franz von Baader's ſämmtliche Werke. Bd. V. S. 53. 54.
**) Ebendaſ. Bd. I. S. 348.

Alles doch nur für Geſchöpfe der göttlichen Macht erklärt. Er ſieht ſich hierauf, wie bereits bemerkt worden, angewieſen durch den ſtrengen Begriff des Vollkommenen, welches alle Theile ausſchließt. „Gott", ſagt er, „iſt Eins und Alles, indem eine jede ſeiner Vollkommenheiten alle Vollkommenheiten in ſich ſchließt. Alle Welt iſt in Gott, aber nicht als ein Theil Gottes, ſondern nur in der Einfachheit ſeines Weſens; er iſt allen Dingen gegenwärtig, aber daß er in der Welt ſey, dürfen wir nur inſofern ſagen, als alle Welt in ihm iſt. Gottes Unendlichkeit iſt nicht in den Vollkommenheiten der Welt eingeſchloſſen; die geſchaffene Ausdehnung verhält ſich zur Unendlichkeit Gottes nur, wie die Zeit zur Ewigkeit."

Aus Malebranche's Aeußerungen über die intelligible, untheilbare Ausdehnung im Gegenſatze zur irdiſch-räumlichen ergibt ſich deutlich genug, daß ihm die theologiſche und theoſophiſche Idee der höheren, himmliſchen Leiblichkeit (ſ. den Art. „Verklärung" Bd. XVII. S. 72 ff.) keineswegs mangelte; doch tritt dieſe Idee bei ihm nur in der Lehre von der göttlichen Allvollkommenheit einigermaßen in ihre Rechte ein. Auch ſeine Behauptung, daß wir alle Dinge in Gott ſehen, trägt einen theoſophiſchen Karakter an ſich, es gilt dieß jedoch von ihr nur in beſchränktem Maße. „Wir haben", ſagt Malebranche, „die Erkenntniß Gottes bloß vermittelſt der Werke, welche er in uns und in Anderen hervorbringt; ſein abſolutes Weſen, ſein Weſen an ſich ſelber ſehen wir nicht; wir erblicken es nur in den Vorbildern, in welchen Gott ſieht, wie er ſeinen Werken ſich mittheilen kann. So ſollen wir denn nur dieſe Vorbilder der Geſchöpfe in Gott zu ſchauen ſtreben. Doch iſt auch dieſes Schauen mehr ein bloßes Ahnen als ein klares Erkennen. Klare Begriffe haben wir nur vom Körperlichen und nicht vom Geiſtigen, auch nicht von unſerem eigenen Seyn, obwohl uns dieſes näher liegt, als das Daſeyn jedes andern Dinges. Es iſt ſchwer zu begreifen, warum uns Gott die Idee unſers Geiſtes verborgen hat; vermuthlich aber iſt es darum geſchehen, damit wir nicht ſtolz werden und uns nicht allzu ſehr dem Vergnügen hingeben möchten, ſie zu betrachten. In der Idee der menſchlichen Seele, als der kleinen Welt, iſt ſicherlich alles Schöne und Wahre enthalten; könnten wir nun das Urbild ſchauen, nach welchem uns Gott gemacht hat, ſo würden wir alles Andere darüber vergeſſen, alle unſere Pflichten darüber vernachläſſigen, und ſo ſollte uns denn der Einblick in daſſelbe vorbehalten bleiben, bis wir fähig würden, es zu faſſen, ohne darüber Gott außer Augen zu verlieren. Das unmittelbare Bewußtſeyn unſerer ſelbſt zeigt uns darum doch nur Modifikationen unſeres Geiſtes, nicht aber unſere Subſtanz, woraus allein es ſich erklären läßt, daß ſo viele Menſchen, denen wir Bewußtſeyn ihrer ſelbſt nicht abſprechen können, den Geiſt für körperlich hielten, und wir erſt durch eine genaue und weitläufige Unterſuchung über die Natur des Körpers davon überzeugt werden, daß der Körper nicht denken und der denkende Geiſt nicht Körper ſeyn kann. Daß wir dagegen klare und beſtimmte Begriffe vom Körperlichen haben, läßt ſich nicht bezweifeln. Sie beruhen auf dem Begriffe der unendlichen Ausdehnung, die das Weſen der Materie iſt, und aus dieſem Begriffe können wir die Gedanken unendlicher Modifikationen ziehen, welche in der Ausdehnung möglich ſind. Die Mathematik gibt uns hiezu Anleitung, und nur die Unvollkommenheit unſeres Geiſtes iſt Schuld, daß noch nicht alle möglichen Weiſen der Ausdehnung von uns erkannt worden ſind.

Sehr ſchön ſpricht ſich Malebranche über das Verhältniß aus, in welchem Glaube und Vernunft, Theologie und Philoſophie zu einander ſtehen. „Die wahre Religion", ſagt er, „iſt die wahre Philoſophie", und er findet es darum nicht allein verzeihlich für einen Philoſophen, den chriſtlichen Glauben zur Grundlage ſeiner Forſchungen zu machen, ſondern er ſieht hierin auch den einzigen Weg, uns von den Vorurtheilen der ſinnlichen Vorſtellungsweiſe zu befreien und die Vernunft zu ihrer wahren Würde und zur Fülle der ihr gebührenden Erkenntniß zu führen. Wiederum haben wir auch die Offenbarung als Thatſache der Erfahrung anzuſehen, welche uns von der Vernunft beglaubigt werden muß. Das widerſpricht der wahren Theologie nicht; denn dieſe wird

doch anzuerkennen haben, daß wir uns der Vernunft nicht entschlagen können und daß es heißen würde, das Unmögliche versuchen, wenn man die Vernunft aus der Theologie verbannen wollte. Wir haben die Vernunft nicht zu fürchten; sie kann an sich selbst nicht verdorben seyn, sondern nur von der Neigung kann dieß gelten, die uns dem Sinnlichen unterwirft. Auch hier zeigt sich uns, daß Malebranche in unserem jetzigen Zustande eine — Verlarvung gleichsam unseres wahren, eigentlichen Wesens erkennt. Aus der Zerrüttung aber, worin wir uns hienach befinden, ergibt sich ihm die Nothwendigkeit der Erlösung und Heiligung, welche uns Gott nach seiner Gnade angedeihen lassen will.

Unbedingte Vollkommenheit gesteht er der Welt von vornherein nicht zu; Gott hat sie nur so vollkommen gemacht, wie es seiner Weisheit und den Mitteln zur Erreichung ihrer Zwecke entsprach. „Es erkennt Gott", sagt Malebranche, „nicht allein sich selbst, sondern auch die verschiedenen Weisen, in welchen seine Vollkommenheiten mittheilbar sind, und dieß gibt die Musterbilder ab, nach welchen Gott seine Geschöpfe gemacht hat, und hiemit sind seiner Macht allerdings Gränzen gesetzt. Die Einfachheit Gottes schließt alle Vollkommenheiten in sich; die besonderen Vollkommenheiten dagegen, welche den geschaffenen Dingen eigen sind, kommen jener allgemeinen Einfachheit aller Vollkommenheiten nicht gleich, weil eine jede unendlich viele Vollkommenheiten ausschließt. Jedes Geschöpf ist also dieses oder jenes, ein besonderes Wesen, und alle besonderen Dinge, welche geschaffen werden, sind deßwegen nicht fähig, die Unendlichkeit des allgemeinen Seyns auszufüllen; sie müssen — jedes für sich und auch — alle zusammengenommen, als etwas Unvollkommenes gelten." Malebranche entnimmt der mathematischen Vorstellungsweise, welche er mit seiner Schule theilt, den Satz, daß die unermeßliche Welt gegen Gott — nichts sey. Dessen unerachtet mußte aber die Welt, wie sie aus Gottes Schöpferhand hervorging, eine relative Vollkommenheit besitzen; direkt läßt sich jedoch Malebranche über diese ihre relative Vollkommenheit näher nicht vernehmen, sondern fast überall nur indirekt. „Die Erfahrung", sagt er, „zeigt, daß der Mensch kein reiner Geist, daß er beständig dem Leiden unterworfen, von seinem Körper und der ihn umgebenden Körperwelt abhängig ist. Wir sind ebenso wie diese der zeitlichen Entwickelung unterworfen; unsere Gedanken treten nur nach einander in unser Bewußtseyn, und die ewige Einheit aller Wahrheit können wir nicht in uns erblicken." Von dem allen muß ursprünglich das gerade Gegentheil stattgefunden haben; denn obwohl Gott unsern Geist mit dem Körper in die engste Verbindung setzen konnte, so konnte er uns doch demselben nicht unterwerfen. Das Höhere dem Niederen unterwerfen, ist Sünde; daß wir also in Abhängigkeit von unserem Körper leben, durch ihn gestört, getäuscht und hiedurch verhindert werden, an die wahren Güter unseres Lebens zu denken, ist eine Unordnung, die sich nicht aus der Anordnung Gottes, sondern nur aus der Sünde herleiten läßt. Der Mensch war vor seinem Falle zwar mit dem Körper verbunden, doch mußte er ihn beständig beherrschen, und, sobald es seine höheren Bestrebungen verlangten, im Stande seyn, alle Störungen des geistigen Lebens zu überwinden.

Gott kann, wie Malebranche sagt, doch nur seinem Wesen gemäß schaffen. Er kann nicht wollen oder lieben in Beziehung auf die Geschöpfe, sondern nur in Bezug auf das Gute, welches er selbst ist. Er liebt daher seine Geschöpfe nur in Beziehung auf sich selbst, weil sie seine Geschöpfe sind; er selbst ist der alleinige Zweck seiner Handlungen: er liebt sein Werk, aber mehr noch seine Weisheit. So darf denn auch sein Zweck, seine Verherrlichung nämlich durch den Menschen, nicht vereitelt werden; es muß daher Gott darauf bedacht seyn, die Unordnung, welche durch die Sünde entstanden ist, zur Ordnung wieder herzustellen. Ja, es würde die Welt schon an und für sich eine endliche verbleiben und also vor Gott eine profane seyn, wenn sie nicht durch die Gottheit des Sohnes geweiht würde. Nur die Mittheilung des göttlichen Wortes, der Weisheit, welche die Vernunft erleuchtet, konnte der Welt die Göttlichkeit

mittheilen, welche ſie haben mußte. Hiemit ſchließt ſich Malebranche an die Lehren der Kirche an, daß Gott Alles in der Welt für den Menſchen, den Menſchen aber für die Kirche gemacht habe zu ſeinem Ruhm. Die Kirche nämlich hängt von Chriſto ab, dem Worte Gottes, der allgemeinen Vernunft, und Chriſtus verbindet alle Welt, auch die Engel, mit Gott und überwindet den unendlichen Abſtand, welcher zwiſchen Gott und den Geſchöpfen beſteht *); er macht Gottes Werk göttlich, ja er will uns zu Göttern machen, wie Malebranche in der Weiſe der Kirchenväter ſich ausdrückt.

„Die Gnade Gottes iſt allgemein; dennoch kann ſie nicht alle Menſchen retten, ſondern nur diejenigen werden gerettet, welche in den allgemeinen Willen Gottes eingehen.“ Hiemit iſt auf einen doppelten Willen in Gott hingewieſen, auf den allgemeinen und auf den beſonderen. Letzterer, der beſondere, iſt bedingt durch den Willen der Menſchen, erſterer aber, der allgemeine, entſpricht der Weisheit Gottes, ſeiner unveränderlichen Vernunft, die nicht verletzt werden darf und durch die ſogar ſeiner Macht eine Gränze geſetzt wird. Gegen ſein allgemeines Geſetz darf Gott die Sünder nicht retten; er handelt gleichſam nie durch einen Affekt, und wenn er auch nur wenigen Sündern die Gnade in unwiderſtehlicher Weiſe geben wollte, ſo müßte er ſie allen Sündern zumal darbieten. Gott aber liebt zwar die Größe und Schönheit ſeines Werkes, noch mehr jedoch liebt er die Regeln ſeiner Weisheit. So ſoll denn der Ruhm Gottes nicht in allen Menſchen ſich verherrlichen, ſondern nur im himmliſchen Reich, in der Gemeinſchaft der Frommen. Das iſt der myſtiſche Körper Chriſti, der ſich bis zum Ende der Tage fortbilden ſoll, in dieſem und in jenem Leben. Man ſieht, daß Malebranche dem unbedingten Rathſchluß Gottes hinſichtlich der Seligkeit nicht huldigt, und hieraus iſt das Mißvergnügen, das er in Port-Royal, inſonderheit bei Anton Arnauld erregte, leicht zu begreifen.

Die Mittel aber, durch welche ein Theil wenigſtens der Menſchen gerettet werden wird, können nicht im gewöhnlichen Laufe der Natur liegen, der uns ja den Täuſchungen der Sinne, der Liebe zur ſinnlichen Luſt, der Herrſchaft des Körpers unterwirft. Das Fleiſch müſſen wir tödten und die ſinnliche Luſt fliehen lernen, um uns höherer Zwecke bewußt zu werden. Die Beweggründe, welche uns hiebei leiten können, liegen jedoch auch in gewiſſen Empfindungen der Luſt, welche zu lieben uns natürlich und mit dem Verlangen nach Vervollkommnung eins iſt und uns alſo nicht verboten ſeyn kann. Malebranche findet, daß beſonders in den Gedanken, welche einen Anſtrich des Unendlichen haben, die Lockungen der Gnade ſich zeigen, indem ſie vorzugsweiſe die Aufmerkſamkeit mitfeſſeln, und ſo beſtehen denn dieſe Lockungen vorzugsweiſe in der Hoffnung und dem Vorgeſchmack der ewigen Seligkeit. Es ſind das gleichſam Regungen des Inſtinkts, unſerem ſittlichen Willen vorausgehende Bewegungen phyſiſcher Art (des prémotions physiques), wodurch uns ein Intereſſe für das Gute eingeflößt wird, bis wir es aus reiner Vernunft lieben können. Unſere Freiheit wird durch ſolche Vorbewegungen keineswegs gefährdet, indem die Gnade nicht unwiderſtehlich in uns wirkt; die Vorbewegung iſt nur eine gelegentliche Urſache, welche der Wille ergreifen kann, um das Gute ſich anzueignen. Auf der Vorbewegung beruht ſogar unſere ſittliche Freiheit: damit wir vor den Täuſchungen und Verlockungen der Sinne bewahrt werden, müſſen ihnen die Lockungen der Gnade gegenüberſtehen.

Seine Moral theilt Malebranche in zwei Theile, deren erſterer von der Tugend überhaupt, der andere aber von den beſonderen Pflichten der Tugend handelt. Die Tugend beſteht ihm in der habituellen und vorherrſchenden Liebe der unveränderlichen Ordnung, welche das Geſetz Gottes iſt, und geht eben darum aus der intellektuellen Erkenntniß Gottes hervor. In der Liebe zur Vernunft und zur Ordnung iſt die Erhaltung unſer ſelbſt, das Streben nach unſerem eigenen und Anderer wahrem Wohl

*) Hier zeigt ſich, daß Malebranche, wie ſo viele andere Forſcher, die Nothwendigkeit der Menſchwerdung Gottes, wenn gleich der Sündenfall nicht eingetreten wäre, erkannte.

eingeſchloſſen, weil ja Alles ſeinen Werth nur in Gott hat; alle dieſe beſonderen Güter ſollen eben darum auch nur als Theile der Ordnung Gottes geliebt werden. Um mit Gott vereinigt zu werden, muß man zuvörderſt die Bande der Sinnlichkeit, durch welche die Seele an den Leib und an das Irdiſche gefeſſelt iſt, ſprengen, weil man doch nicht zugleich mit dem Fleiſche und mit Gott vereinigt ſeyn kann. Doch iſt es nicht eben nothwendig, aus der Welt in die Wüſte hinauszulaufen, um ſich von der Welt frei zu machen; man kann und ſoll vielmehr in der Welt leben, nur aber nicht als ein Sklave der Sinnlichkeit. Wohl dringt Malebranche mit allem Nachdruck auf die Liebe zu Gott; während ihm aber Gott allerdings der Zweck unſeres Handelns iſt, ſo findet er doch den Beweggrund hiefür in dem Gefühle der Luſt, in dem Streben nach Glückſeligkeit. Von einer unintereſſirten Liebe, wie Fenelon und die Guion zum Verdruſſe Boſſuet's ſie verlangten, wollte er nichts wiſſen. „Alle, die Gott lieben", leſen wir bei ihm, „wiſſen wohl zu ſagen, warum. Der Grund davon liegt darin, daß ſie dauerhaft glücklich, glücklich und vollkommen ſeyn wollen und überzeugt ſind, daß ſie das nur durch Gott werden können." Auf Malebranche's Lehre von den beſonderen Tugendpflichten, die kaum etwas Merkwürdiges aufweiſt, können wir hier natürlich nicht eingehen. Aus der ganzen, freilich nur äußerſt kurz gehaltenen Ueberſicht der Lehre des Malebranche, wie wir ſolche hier gegeben, erhellet aber deutlich genug, wie weit dieſer Denker, der Hemmniſſe ungeachtet, welche ihm gewiſſe von Carteſius überkommene Vorurtheile bereiteten, über letztere ſich erhoben habe; eben dieſer Abriß wird zugleich auch ahnen laſſen, welche reiche und höchſt ſchätzbare Beiträge zu einer wahrhaft befriedigenden Religionsphiloſophie aus Malebranche's Schriften zu holen ſeyen.

Die Hauptquelle für das Leben des Malebranche iſt die Denkſchrift auf ihn von Fontenelle, welche in dem erſten Bande ſeiner Eloge des Académiciens, à la Haye, 1731, S. 317 ff. ſich findet. Eine Sammlung der Werke Malebranche's iſt erſchienen unter dem Titel: Oeuvres complètes de Malebranche. Publ. p. MM. de Genoude et Lourdoueix. Paris 1837. 2 Tomes. 4°. Dieſe Ausgabe iſt jedoch nicht vollſtändig; es fehlen, kleinere Aufſätze ungerechnet, die Streitſchriften gegen Arnauld. — Später ſind noch erſchienen: Méditations metaphysiques et correspondance de N. Malebranche avec J. J. Dorton de Mairan. Paris 1841. Dieſe Briefe ſind in Bezug auf das Verhältniß von Malebranche zu Spinoza von Wichtigkeit.

Dr. Julius Hamberger.

Marcus Eremita (ὁ Ἐρημίτης, Μόναχος, Ἀββᾶς, Ἀσκητὴς, Exercitator) war nach Sozomenus (hist. eccles. VI, 29) und Palladius (hist. Lausiaca cap. 20) einer der hervorragendſten unter den ägyptiſchen Einſiedlern der ſketiſchen Wüſte am Ende des vierten und Anfange des fünften Jahrhunderts, Zeitgenoſſe des Chryſoſtomus und des jüngeren Makarius. Schon als junger Mann zeichnete er ſich aus durch Frömmigkeit, Sanftmuth und alle mönchiſchen Tugenden, namentlich aber auch durch ſeine genaue Bekanntſchaft mit der heiligen Schrift Alten und Neuen Teſtaments, die er ganz auswendig wußte. In ſeinem Alter erlangte er den Ruf beſonderer Heiligkeit und Wunderthätigkeit. Palladius, der ihn c. 395 ſelbſt beſuchte, Sozomenus und die griechiſchen Menologien wiſſen allerlei Merkwürdiges von ihm zu erzählen, z. B. daß ein Engel ihm die heilige Communion gereicht, daß er das Junge einer Hyäne geheilt und dieſe ihm dafür ein Schaffell zum Geſchenk gebracht habe ꝛc. Doch wird letztere Geſchichte auch wieder von dem heiligen Makarius erzählt, und es ſcheint überhaupt die Namenähnlichkeit zwiſchen Markus und Makarius und die mehrfach vorkommende Bezeichnung des Erſteren als ὁ μακάριος καὶ ἅγιος μάρκος in den Handſchriften des Palladius und in der mönchiſchen Tradition zu vielfachen Verwechſelungen Anlaß gegeben zu haben (ſ. hierüber Tillemont, Memoires VIII. S. 226. 811 und Floß, Macarii Aegyptii epistolae etc. Köln 1850. S. 73 ff. 100. 262; vgl. auch Oudin, de script. eccles. I, 902, der die 49 Homilien des Makarius dem Markus zuſchreiben will). Markus ſoll in einem Alter von mehr als hundert Jahren c. 410 geſtorben ſeyn. Die

griechiſche Kirche gab ihm den Beinamen des Wunderthäters und feierte ſein Gedächtniß am 25. März, ein Theil der lateiniſchen Kirche im Oktober (ſ. Acta Sanct. Bolland. 5. März, S. 367 f.). Eine handſchriftliche Vita Marci in einem Pariſer Codex erwähnt Montfaucon Palaeogr. gr. S. 323. Fabricius IX. S. 265; eine kurze Hist. de S. Marco Abbate e cod. Vindob. hat Floß edirt in ſeiner Ausg. des Makarius S. 271. — Da Markus ebenſo wie Makarius ein häufig vorkommender Mönchsname geweſen zu ſeyn ſcheint, ſo iſt ſchwer zu entſcheiden, ob die verſchiedenen zerſtreuten Notizen, die wir über einen großen Mönchsheiligen dieſes Namens erhalten, alle auf einen oder auf mehrere Perſonen zu beziehen ſind. Nikephorus wenigſtens (hist. eccl. XI, 35 und XIV, 30. 54) ſcheint von jenem älteren Markus einen jüngeren zu unterſcheiden, der unter Kaiſer Theodoſius II. (408—450) gelebt haben, Schüler des Chryſoſtomus, und Zeitgenoſſe des Iſidor von Peluſium, des Nilus und Theodoret geweſen ſeyn und verſchiedene Schriften aſcetiſchen Inhalts (im Ganzen 40) verfaßt haben ſoll. Aber auch im neunten Jahrhundert unter Kaiſer Leo VI. wird ein Mönch dieſes Namens erwähnt (ſ. Bellarmin de script. eccl. S. 273) und ein britiſcher Markus Eremita oder Anachoreta erſcheint im 10. Jahrhundert (ſ. Real-Encyklop. Bd. X. S. 261. W. Gunn, the historia Britonum by Mark the hermit. London 1819. Lappenberg, Geſch. von England Bd. I.). — Daß nun aber nicht, wie Bellarmin meint, ein Mönch des neunten Jahrhunderts, ſondern ein älterer Markus und zwar wahrſcheinlich der berühmte Mönchsheilige dieſes Namens aus dem vierten Jahrhundert Verfaſſer der 9 oder 10 Traktate iſt, die uns unter dem Namen des Markus Eremita erhalten ſind und die zu den intereſſanteſten Ueberreſten gehören, die wir von der myſtiſch-aſcetiſchen Literatur der griechiſchen Kirche beſitzen, läßt ſich aus inneren und äußeren Gründen mit genügender Sicherheit erweiſen, und nur die dogmatiſche Befangenheit eines römiſchen Polemikers konnte auf den verzweifelten Gedanken kommen, ſich eines unbequemen Zeugen dadurch zu entledigen,, daß er ihn möglichſt tief herabrückte. Nicht bloß erwähnt Photius (Bibl. cod. 200 pag. 519 ed. Bekker) 9 Traktate des Markus, welche mit den unſerigen identiſch ſind, ſondern es hat auch Maximus Confeſſor im ſiebenten Jahrhundert (ſ. die Ausg. von Combefis I. S. 702 ff.) eine Schrift des Markus excerpirt, Dorotheus im ſechſten Aeußerungen von ihm citirt (vgl. Tillemont X, 801. Ceillier XVII, 504), und dann iſt die Verwandtſchaft des Inhalts jener Schriften mit Chryſoſtomus ſowohl als mit Makarius, Nilus, Iſidor von Peluſium, zum Theil auch mit Jovinian (vgl. Neander S. 390), ſo groß, daß wir in dem Verfaſſer unzweifelhaft einen Zeitgenoſſen des Chryſoſtomus zu ſehen haben, und nur das könnte fraglich ſeyn, ob der Verfaſſer der Traktate mit dem von Sozomenus und Palladius erwähnten Mönchsheiligen des vierten Jahrhunderts identiſch iſt, oder ob wir mit dem freilich nicht ſehr zuverläſſigen Nikephorus von jenem älteren einen jüngeren Markus zu unterſcheiden haben. Das Erſtere bleibt, trotz der Zweifel von Tillemont u. A., entſchieden das Wahrſcheinlichere; — ſ. die Prolegomena bei Gallandi Bibl. Patr. Bd. VIII. S. III f., ſowie die bekannten kirchen- und literar-geſchichtlichen Werke, beſonders Du Pin nouv. bibl. Vol. III. 8. 2 sq. Oudin, comm. de scr. eccl. I. pag. 902 sqq. Ceillier, auteurs eccl. XVII. p. 300 sqq. Cave, script. eccl. hist. bibl. I. p. 372 sqq. Hamberger, zuverläſſige Nachr. Bd. III. S. 1 ff. Tillemont, Memoires Bd. VIII. u. X. Neander, Kirchengeſch. Bd. II, 2. S. 365. 386. 390. Gaß, Myſtik des Nikol. Kabaſilas S. 58. Die meiſten katholiſchen Kirchengeſchichtſchreiber ignoriren ihn beharrlich.

Die neun Traktate des Markus, welche Photius bibl. cod. 200 aufzählt und kurz karakteriſirt, ſind dieſelben, welche uns noch erhalten und in den Bibliothecae Patrum, nur in etwas verſchiedener Reihenfolge, gedruckt ſind. Zuerſt erſchienen Nr. 1. bis 8. in lateiniſcher Ueberſetzung des Joh. Picus, Paris 1563. 8., und in der Magna Bibl. Patr. Paris 1654. Bd. XI. S. 869 ff. Bibl. Patr. Lugd. Bd. V. u. XII. Griechiſch gab ſie Morell heraus Paris 1563. Griechiſch und lateiniſch Fronto Ducäus im Auctuarium Patrum. Paris 1624. Tom. I. S. 871 und am vollſtändigſten

Nr. 1—9. Gallandi Tom. VIII. S. 3 ff., wonach wir citiren. Ueber weitere Ausgaben und Handschriften s. Oudin I, 904 und besonders Fabricius-Harleß, Bibl. Gr. Vol. IX. S. 265 ff.; vgl. auch Vol. VIII, 350. Vol. XIII, 753. Einzelausgaben werden wir nennen.

1) De lege spirituali s. de paradiso, *περὶ νόμου πνευματικοῦ* (Phot.) bei Gallandi S. 3—13, nach Phot. „nützlich für die, welche das ascetische Leben erwählt haben". Nach einer Einleitung, welche identisch ist mit einer Homilie des Makarius (hom. 37) folgen 200 (201) einzelne Sentenzen mystisch-ascetischen Inhalts, welche zeigen wollen, was unter dem *νόμος πνευματικός*, wovon der Apostel redet, zu verstehen sey; wie er erkannt und erfüllt werde. Die Hauptgedanken sind: Gott ist Anfang, Mitte und Ende alles Guten; wir vermögen nichts Gutes zu thun oder zu glauben ohne Christum und den heil. Geist; darum muß auch der Gedanke Gottes, die *μνήμη θεοῦ*, all unser Denken und Wollen beherrschen, und dieses stetige Gottesbewußtseyn wird sich äußern vorzüglich in Geduld, Gebet, Hoffnung (10). Diese sind es, welche das geistliche Gesetz der Freiheit von uns verlangt; dessen vollkommene Erfüllung aber ist weder durch unser Wissen noch durch unsere Werke allein möglich, vielmehr nur durch die Gnade Gottes und die Erbarmungen Christi (28 ff.). Aller Tugend Anfang ist Gott, ohne den wir nichts thun können (40. 41). Wer mit Hintansetzung der Praxis auf das bloße Wissen sich stützt, hält statt eines zweischneidigen Schwertes einen Rohrstab (88), aber eben so ist im Irrthum, wer durch seine Werke und Tugenden allein glaubt das geistliche Gesetz erfüllen und selig werden zu können, ohne die göttliche Gnade und das Kreuz Christi (29). Alle Sünde und geistige Verblendung haben ihren Grund in Eitelkeit, Lust und Geiz (*κενοδοξία, ἡδονή, φιλαργυρία*); wenn uns daher geboten wird, daß wir die Welt nicht lieb haben, so heißt das nicht, wir sollen die Kreaturen Gottes hassen, sondern wir sollen jenen drei Leidenschaften keinen Raum geben (102. 108). Demuth und Selbstgerechtigkeit sind einander zuwider wie Wasser und Feuer; nur der Demüthige erlangt Vergebung seiner Sünden (126 f.). In seinen Geboten ist der Herr selbst verborgen; wer jene thut, findet daher in ihm den Frieden, die Freiheit von Leidenschaften: aber ohne die Wirksamkeit des heil. Geistes ist dieses Ziel nicht zu erlangen (191—93). Darum wirke immer das Gute nach Kräften ꝛc. (201).

Aeltere Ausgaben dieser Schrift in dem Micropresbyticon, Basel 1550. S. 263, dann in den Orthodoxographi ed. J. Herold: Basel 1555. S. 568.

2) Merkwürdiger noch ist die zweite Schrift, die mit der ersten, wie es scheint, ursprünglich ein Ganzes bildete; bei Photius sowohl als in den Handschriften und Ausgaben führt sie den besonderen Titel: de his qui putant se ex operibus justificari, *περὶ τῶν οἰομένων ἐξ ἔργων δικαιοῦσθαι*. Sie besteht aus 211 capita oder Sentenzen, von welchen die ersten von der Rechtfertigung durch den Glauben handeln; diejenigen, welche meinen, den rechten Glauben zu haben ohne Erfüllung der Gebote, und diejenigen, welche die Gebote erfüllen, aber das Reich Gottes erwarten als einen Lohn, den Gott ihnen schuldig sey, sind gleich fern vom Reiche Gottes (17). Wenn Christus für uns gestorben ist, so sind wir verpflichtet, ihm bis zum Tode zu dienen: wie könnten wir also die Kindschaft Gottes für einen Lohn achten? (18). Das Himmelreich ist nicht ein Lohn, sondern eine Gnade, die der Herr seinen treuen Knechten bereitet hat (2. 3). Wer das Gute aus Lohnsucht thut, dient nicht Gott, sondern seinem eigenen Willen (54).

Nr. 1. und 2. zusammen wurden griechisch und lateinisch herausgegeben von Opsopöus, Hagenau 1531. 8.; und von Joh. v. Fuchte, Helmstedt 1616 u. 1617. 8. — Nr. 2. auch von Samuel Schelwig in Danzig, 1688. 4.

3) De poenitentia cunctis necessaria, *περὶ μετανοίας τῆς πάντοτε πᾶσι προσηκούσης* (S. 28—36): die Buße, nothwendig für Alle, Gerechte und Ungerechte, und auf keine Zeit eingeschränkt, besteht aus drei Stücken: Reinigung der Gedanken, unablässiges Gebet, geduldiges Ertragen der Trübsale; ihr Fundament ist die Taufe, *τὸ*

βάπτισμα ἐν Χριστῷ; falſch iſt die Behauptung der Novatianer: *μετὰ τὸ βάπτισμα μὴ εἶναι μετάνοιαν*, ebenſo aber auch die Meinung, als ob irgend Jemand vor dem Tode ſeine Buße beendigen könne. Niemand wird verdammt, als wer die Buße verachtet, Niemand gerechtfertigt, der ſich nicht ihrer befleißigt. Aber auch wer bis zum Tode die Buße fortſetzt, hat darum nicht gethan, was er ſchuldig iſt: denn das Reich Gottes läßt ſich nicht verdienen (*οὐδὲν ἀντάξιον τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν*).

4) De baptismo, *ἀπόκρισις πρὸς τοὺς ἀποροῦντας περὶ τοῦ θείου βαπτίσματος*, S. 36—55: eine Reihe von Fragen und Antworten über den Werth und die Wirkungen der Taufe und ihr Verhältniß zur Wiedergeburt. Der Verfaſſer geht aus von der Controverſe: *οἱ μὲν τέλειον λέγουσι το ἅγιον βάπτισμα, — ἕτεροι δε ἐξ ἀγώνων ἀναιρεῖσθαι τὴν παλαιὰν ἁμαρτίαν*, indem ja auch der Getaufte noch Sünde in ſich findet und die Schrift uns auffordert, uns ſelbſt von der Sünde zu reinigen. Die Löſung iſt: die Taufe iſt zwar an ſich vollkommen, aber ſie macht nur den vollkommen, der die Gebote hält (S. 37). Ihre Wirkung iſt Sündenvergebung und Geiſtesmittheilung, aber ſie macht den Getauften nicht in der Weiſe unveränderlich, daß er keine Sünde mehr hätte und der Buße nicht mehr bedürfte, ſondern verleiht nur den durch Chriſtum erworbenen Gnadenbeiſtand zur Erfüllung der göttlichen Gebote. Nicht Tilgung der Schuld der Erbſünde, mit der ſich Niemand entſchuldigen kann, da Jeder auch jetzt noch mit ſeinem Willen ſündigt, ſondern Geiſtes- und Kraftmittheilung zur Erfüllung der göttlichen Gebote iſt die Hauptwirkung der Taufe. Die pelagianiſche Erbſünden-Freiheits- und Tauflehre — jener ſogenannte pelagianismus ante Pelagium, der mehr oder minder das gemeinſchaftliche Bekenntniß der griechiſchen Kirche iſt und bleibt (ſ. Landerer, Jahrb. f. deutſche Theol. Bd. II. S. 511 ff.) und von dem auch die Myſtiker keine Ausnahme machen (ebendaſ. S. 583), kann nicht wohl offener und unverhüllter ausgeſprochen werden, als es hier und anderwärts von Markus geſchieht (vgl. d. Art. „Taufe" Bd. XV. S. 436).

5) Praecepta salutaria ad Nicolaum monachum de ira et libidine temperanda, *πρὸς Νικόλαον νουθεσίαι ψυχωφελεῖς*, S. 55—64: Anweiſung zum chriſtlichen Leben und beſonders zur Ueberwindung des Zorns und der fleiſchlichen Lüſte. Wieder iſt es vor Allem die *μνήμη θεοῦ*, die unabläſſige Richtung des Gemüthes auf Gott, das Andenken an ihn und ſeine Wohlthaten, beſonders an die Gnade der Erlöſung durch Chriſtum, der Blick auf Chriſti Vorbild und Leiden, was als vorzüglichſtes Tugendmittel, als Weg zum wahren Chriſtenthum, zur *ἀληθὴς παρθενία*, empfohlen wird, während alle äußerlichen aſcetiſchen Uebungen, ſo nützlich ſie auch ſeyn mögen zur Kreuzigung des Fleiſches, doch ohne jene Erneuerung des inneren Menſchen eine bloße Scheinaſceſe, eine *ἄσκησις ἐσχηματισμένη*, zu Stande bringen (S. 57). Der Herr der Kreatur iſt geworden, was wir ſind, damit wir würden, was er iſt: *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, ἵνα σὰρξ γένηται λόγος* (S. 61). Der Weg des Evangeliums, die wunderbare und dauernde Methode des geiſtlichen Wandels (*μέθοδος τοῦ πνευματικοῦ τρόπου*) erfordert nicht leibliche Anſtrengung und Kampf, ſondern eine geiſtige Sehnſucht und eine unabläſſige Richtung des Gemüthes auf Gott in Furcht und Liebe (S. 63). Die drei Hauptfeinde unſerer Seele, *ἄγνοια*, *λήθη* und *ῥαθυμία*, die Quellen und Stützen aller anderen Leidenſchaften, werden in der Kraft Gottes und unter Beiſtand des heil. Geiſtes überwunden durch die drei entgegengeſetzten Tugenden oder Waffen der Gerechtigkeit, *μνήμη ἀγαθὴ*, das Andenken an Gott und ſeine Werke, die *γνῶσις ἀληθής*, die himmliſche, von Gott erleuchtete Erkenntniß, und die *προθυμία ἀγαθὴ*, den durch die Gnade in uns wirkſamen Willen zum Guten (S. 64).

Angehängt iſt ein Dankſagungsſchreiben des jungen Mönches Nikolaus an Markus für die ertheilten geiſtlichen Rathſchläge.

6) Capitula temperantiae s. de jejunio, *κεφάλαια νηπτικά*, S. 66—73, 28 loſe aneinandergereihte Sätze oder kurze Betrachtungen myſtiſch-erbaulichen Inhalts, meiſt an einzelne bibliſche Stellen oder Ausdrücke in freieſter allegoriſcher Interpretation ſich

anſchließend, worin als höchſter geiſtlicher Zuſtand die myſtiſche Ekſtaſe geprieſen wird, da die Seele von allem Sehenden abgezogen, in der Entzückung der Liebe (*κατ' ἐρωτικὴν ἔκστασιν*) ganz und gar in Gott ſich verſenkt und ſo zum myſtiſchen Schauen Gottes (*μυστικὴ θεωρία, θεολογία*) und zum ſeligen Ruhen in Gott (*ἡρεμία, ἀπάθεια, εἰρήνη*), ja zum Leben des ſeligen Lebens Gottes, zur Vergottung (*θέωσις*) gelangt. Die verſchiedenen Stufen des geiſtlichen Lebens, die Staffeln des myſtiſchen Aufſteigens zu Gott (bald drei, bald zwölf ſolche *βαθμοὶ τῆς τελειότητος*) werden unter zahlreichen Bildern und Allegorien beſchrieben, und wir haben hier ſchon ganz jene Skalenmyſtik oder Skalenmoral, welche bei den ſpäteren griechiſchen Myſtikern ſowohl (Johannes Climacus, Maximus u. A., ſ. Gaß S. 59 ff.) als auch in der Myſtik des Abendlandes eine ſo große Rolle ſpielt, ja wir dürfen wohl geradezu dieſe (von Gaß a. a. O. und in der Real-Enc. Bd. VI. S. 52 ff. nicht beachtete) Schrift des Markus als eine Hauptquelle der ſogenannten heſychaſtiſchen Myſtik der Athosmönche mit ihrer Lehre vom Taborlichte, von der *ἡσυχία* und *ἀπάθεια*, mit ihrem „religiöſen Autoſomnambulismus" betrachten (ſ. beſ. S. 70 ff. bei Gallandi). Von dieſem myſtiſchen Standpunkte aus wird dann den äußerlichen aſcetiſchen Uebungen der Kirche und des Mönchthums nur ein ſehr ſekundärer Werth zugeſtanden: Faſten, Nachtwachen, Wallfahrten u. dergl. mögen für einen untergeordneten Standpunkt des chriſtlichen Lebens ihren Werth haben, aber zum innerlichen Chriſtenſtand (*τάξις χριστιανῶν ἐσωτέρα*) gehören ſie nicht, und Niemand darf auf ſolche Dinge ſein Vertrauen ſetzen, ſonſt erzeugen ſie leicht den Wahn, als ob einer ein vollkommener Chriſt ſey, in welchem inwendig noch die Bosheit ſteckt. Fundament des chriſtlichen Lebens iſt vielmehr der Verzicht auf jede Werkgerechtigkeit, ſo daß auch, wer noch ſo reich iſt an allerlei guten Werken, ſich bewußt bleibt, keinerlei Verdienſt zu haben, ſondern erſt im Anfange des Gnadenſtandes zu ſtehen u. ſ. w. (S. 72 f.).

Specieller noch mit der Frage des Faſtens befaßt ſich ein anderer Traktat des Markus, *περὶ νηστείας* (bei Gallandi S. 90—92), der in den älteren Ausgaben fehlt und zuerſt 1748 von Remondini herausgegeben wurde. Er bildete vielleicht urſprünglich nur einen Theil der fragmentariſch abgebrochenen capitula temperantiae.

7) Mit allgemeinen Fragen der chriſtlichen Moral beſchäftigt ſich die disputatio cum quodam causidico, *ἀντιβολὴ πρὸς σχολαστικόν*, S. 72—86, Disputation eines *γέρων ἀσκητὴς* mit einem Juriſten (*τις τῶν ἐν λόγοις δικανικῶν*) über die Frage, ob es mit der chriſtlichen Moral vereinbar ſey, einen Uebelthäter zu richten, ferner: über das Weſen und den Werth des Gebetes und zwar insbeſondere des innerlichen Herzensgebetes, über die verſchiedenen Arten, Gott zu verehren, über Menſchengefälligkeit, geduldiges Ertragen der Leiden u. ſ. w.

8) Consultatio intellectus cum sua ipsius anima, *συμβουλία νοῦς πρὸς τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν*, S. 87—90, ein „myſtiſches" Selbſtgeſpräch zwiſchen Seele und Geiſt (*ψυχὴ λογικὴ* und *νοῦς*) über Sünde und Gnade, — merkwürdig beſonders durch die ganz offene, faſt ſchroffe Läugnung der Erbſündenlehre und durch die klare und ſcharfe Darlegung der Sünden- und Freiheitslehre der griechiſchen Väter: den Grund unſerer Sünde dürfen wir nicht außer uns ſuchen, weder in Adam noch im Teufel, noch in anderen Menſchen; keine Macht zwingt uns zum Guten oder zum Böſen, vielmehr gehört Jeder demjenigen Theile an, für den er gleich anfangs von der Taufe an (*ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος ἐν ταῖς ἀρχαῖς τῶν πραγμάτων*) mit freiem Willen ſich entſcheidet. Eitelkeit und fleiſchliche Luſt (*κενοδοξία* und *ἡδονὴ συμμιγεῖσα τῷ σώματι*) ſind die zwei falſchen Willensrichtungen (*θελήματα*), welche im Anfang Adam und Eva verführt haben und welche gerade eben ſo auch jetzt noch der Seele zur Verführung werden, wenn ſie ſich der einen oder anderen mit ihrem freien Willen hingibt. Der Kampf wider die Sünde iſt daher auch ein rein innerlicher Kampf mit dem eigenen Willen, unſer Bundesgenoſſe Chriſtus, der in der Taufe ſich geheimnißvoll mit uns verbunden hat, (*ὁ μυστικῶς ἡμῖν διὰ τοῦ βαπτίσματος ἐγκεκρυμμένος Χριστός*), und er leiſtet

uns ſeinen Beiſtand, wenn wir nach Kräften ſeine Gebote erfüllen (S. 89). Durch Gebet und wahre Erkenntniß Gottes (θεογνωσία) erlangen wir die Kraft, Chriſto nachzufolgen, Gott und Menſchen zu lieben, und ſo erweiſt ſich uns immer deutlicher und kräftiger die verborgener Weiſe uns verliehene Gnade der heiligen Taufe (ἡ κρυπτῶς δεδομένη ἡμῖν τοῦ ἁγίου βαπτίσματος χάρις).

9) Die letzte unter den Abhandlungen des Markus, εἰς τὸν Μελχισεδέκ oder (nach Photius) κατὰ Μελχισεδεκειῶν, contra Melchisedecitas (bei Gallandi S. 92 bis 100) behandelt eine exegetiſche (mit Rückſicht auf Hebr. 7, 3) oder vielmehr dogmatiſch-polemiſche Frage, — nämlich das Verhältniß von Chriſtus und Melchiſedek. Sie iſt gerichtet gegen Solche, welche unter dem Vorgeben, tiefere Lehren als die Apoſtel vorzutragen (μυστικώτερα τῶν ἀποστόλων, ὡς οἴονται, διδάσκειν ἐπιχειρήσαντες) den Melchiſedek für ein göttliches Weſen erklärten (φύσει θεόν) und ſo durch Vergötterung eines Menſchen Chriſtum und ſeine Oekonomie erniedrigen. Nun kennen wir zwar aus dem zweiten Jahrhundert eine angeblich von Theodotus dem Geldwechsler geſtiftete gnoſtiſch-monarchianiſche Sekte der Melchiſedekiten (ſ. Walch, Geſch. der Ketzereien I, 556 f. Baur, Trinität I. S. 160. Dorner, Entwicklungsgeſch. I, 505. Fabricius, cod. pseudepigr. Vet. Test. S. 329), welche Melchiſedek für eine Kraft Gottes und für höher als Chriſtus erklärte: allein es iſt klar, daß es nicht jene monarchianiſche Sekte des zweiten Jahrhunderts iſt, welcher die Widerlegungsſchrift des ägyptiſchen Mönchs aus dem Ende des vierten Jahrhunderts gilt, vielmehr ohne Zweifel jene origeniſtiſche Partei in Aegypten, als deren Stifter der Aegyptier Hierakas (Bd. VI. S. 74 f.) von Leontopolis bezeichnet und von welcher berichtet wird, daß ſie unter dem Melchiſedek des Hebräerbriefs den heiligen Geiſt oder eine Enſarkoſe des heiligen Geiſtes verſtanden habe. Daß dieſe Anſicht in Verbindung mit einer ſubordinatianiſchen oder gar ebioniſirenden Chriſtologie noch im vierten und fünften Jahrhundert unter den ägyptiſchen Mönchen mehrfache Anhänger zählte, wiſſen wir auch ſonſtwoher (Epiph. haeres. 55. 67. Philostr. 52. Theodoret. fab. haeret. II, 6. Apophth. Patrum. XVIII, 4. vgl. Gallandi S. 103); von den patriſtiſchen Widerlegungsſchriften aber iſt uns, ſo viel wir wiſſen, keine erhalten, als dieſer Traktat des Markus, und auch dieſer, obwohl von Photius citirt, ſchien verloren zu ſeyn, bis ihn im Jahre 1748 Balth. Maria Remondini, Biſchof von Zante und Cefalonia, aufgefunden und zu Rom herausgegeben hat unter dem Titel: S. Marci monachi, qui seculo IV. floruit, sermones de jejunio et de Melchisedek, qui deperditi putabantur ed. B. M. R. Rom. 1748. 4. Daraus iſt er abgedruckt bei Gallandi a. angef. O. Beachtung verdient dieſer Traktat auch noch aus einem anderen Grunde: ſchon Photius bemerkt, daß Markus ſelbſt, während er die Melchiſedekiten bekämpft, ketzeriſcher Meinungen ſich verdächtig zeige (über das merkwürdige Mißverſtändniß dieſer Stelle bei Tillemont, Ceillier u. A. ſ. Fabricius S. 267). Es kann damit nichts Anderes gemeint ſeyn, als der offenbare Monophyſitismus, den Markus beſonders Kap. 5. S. 94 u. 95 ausſpricht, wenn er den Leib Chriſti an allen Prädikaten der Gottheit, ſogar an der ἀναρχότης, Theil nehmen läßt.

So ſehen wir in den Schriften des Markus überhaupt die beachtenswerthen Denkmäler einer beſonders im Schooße des ägyptiſchen Mönchsthums gepflegten, theils aſcetiſchen, theils ekſtatiſchen Myſtik, welche einerſeits allerdings das Dogma der Kirche und die aſcetiſche Praxis des Mönchthums zu verinnerlichen und zu vergeiſtigen ſtrebt, und inſofern (mit Neander S. 386) als eine Reaktion des innerlichen chriſtlichen Lebens gegen die Aeußerlichkeit und Werkheiligkeit des kirchlichen Syſtems in der mönchiſchen Aſcetik angeſehen werden kann, welche aber auch, bei dem Ueberwiegen des frommen Gefühls über den dogmatiſchen Begriff, die Ausgangspunkte ſehr verſchiedenartiger dogmatiſcher und ethiſcher Richtungen noch in unvermittelter Einheit in ſich trägt. Wie der Monophyſitismus weſentlich in der ägyptiſchen Mönchsmyſtik ſeine Wurzel und ſeinen Halt hat, ſo liegen hier insbeſondere auch noch Pelagianismus und Auguſtinismus, die ſtärkſte Betonung der menſchlichen Freiheit und Selbſtthätigkeit und die Allwirkſamkeit

der Gnade im Heilswerk, es liegen hier Biblicismus und Traditionalismus (vgl. de Melchised. cap. 1), eine evangelische Rechtfertigungslehre und eine katholische Werklehre in naiver Unmittelbarkeit nebeneinander. Es ist daher kein Wunder, wenn Bellarmin und andere Katholiken auf die Vermuthung kamen, die Schriften des Markus seyen von modernen Häretikern untergeschoben oder gefälscht (eine Conjektur, die freilich durch die alten codd. wie durch das Zeugniß des Photius widerlegt wird), oder wenn Lutheraner, wie Schelwig, des altkirchlichen Zeugnisses für die evangelische Rechtfertigungslehre sich freuten; aber auch der reformirte Oudin hat Recht, wenn er auf den stark pelagianischen Geschmack dieser Schriften hinweist (Pelagianam doctrinam sapuisse et nimium tribuisse libertati humanae I, 902 sqq.). Daß die Schriften des frommen ägyptischen Mönchs aus dem vierten Jahrhundert im siebzehnten Jahrhundert sogar auf den Index kamen als „cauto legenda" (Oudin S. 603), kann nur dazu beitragen, den Werth dieser merkwürdigen Denkmäler griechischer Mystik und Ascetik zu erhöhen, deren Hauptbedeutung darin besteht, daß sie ein wesentliches Mittelglied bilden zwischen der Mystik des Makarius und derjenigen des Areopagiten und Maximus Confessor.

Wagenmann.

Marezoll, Johann Gottlob, wurde am 25. Dezember 1761 zu Plauen im Voigtlande geboren. Sein Vater, ein österreichischer Militär, starb noch vor seiner Geburt; seiner Mutter, einer geborenen Köhler, gebrach es an allen Mitteln, ihm eine höhere Bildung zu geben. Jedoch wurde es ihm mit Hülfe von deren Schwester möglich, das Gymnasium seiner Vaterstadt zu besuchen. Zu den aus seinen Verhältnissen stammenden Hindernissen kam noch frühzeitige Kränklichkeit, die ihn auch in seinem späteren Leben selten verließ. Dennoch gelang es ihm, im Jahre 1779 die Universität Leipzig zu beziehen. Hier wollte er sich anfangs mehr auf ein Schul- als auf das Predigtamt vorbereiten, widmete sich aber, besonders von Morus angezogen, doch bald vorzugsweise der Theologie. Ueber seine drückende Lage halfen ihm Christian Felix Weiße und Zollikofer mit zuvorkommendem Wohlwollen hinweg. Die Predigten des letzteren fesselten ihn in hohem Grade und wurden für ihn das Ideal der Kanzelberedtsamkeit. Er eiferte ihm nach in einem Bändchen Predigten, welches er nach im Jahre 1783 bestandenem Examen während seines Hauslehrerlebens an der böhmischen Gränze herausgab und in welchem er sich auf Zollikofer's günstiges Urtheil berufen durfte. Dies und eine kurz darauf erschienene anonyme Schrift: „Das Christenthum ohne Geschichte und Einkleidung", Leipzig 1787, als deren Verfasser er jedoch bald bekannt wurde, verschaffte ihm einen so vortheilhaften Ruf, daß er bereits 1789 zum Universitätsprediger in Göttingen ernannt wurde. In diese Zeit fällt sein weit verbreitetes, mehrfach übersetztes „Andachtsbuch für das weibliche Geschlecht" und 1793 erschien von ihm: „Die Bestimmung des Kanzelredners", in welcher er, im Hinblick auf das damalige homiletische Streben, viele lehrreiche Winke gibt. Sein akademischer Beruf umfaßte Vorlesungen über theologische Moral, Homiletik und homiletische Uebungen. Im Jahre 1794 wurde er an Münter's Stelle zum Hauptpastor an der deutschen Petrikirche zu Kopenhagen erwählt. Er folgte dem Rufe und gab in dieser einträglichen, bequemeren Stelle mehrere Sammlungen seiner sehr besuchten Kanzelvorträge, sowie Abhandlungen in theologischen Zeitschriften heraus, stand auch in regem Verkehr mit vielen Männern der Wissenschaft und Kunst, welche sich damals aus Deutschland in Kopenhagen sammelten. Allein das Klima sagte ihm nicht zu; die Aerzte riethen zu einer Veränderung. Auf einer Erholungsreise, die ihn auch nach Weimar führte, erhielt er durch Herder's Vermittelung den Antrag, die durch Oemler's Tod erledigte Stelle als Consistorialrath, Superintendent und Oberpfarrer zu Jena in Verbindung mit einer ordentlichen theologischen Honorarprofessur zu übernehmen. Er ging, ungeachtet der bedeutenden Verschlechterung in pekuniärer Hinsicht darauf ein und hielt am Sonntage Exaudi 1803 seine Antrittspredigt, verzichtete jedoch schon nach Jahresfrist auf den akademischen Beruf, zu welchem er weniger Neigung spürte, um sich ausschließlich der

Kanzel zu widmen. Auf ihr erreichte er dann aber auch für die damalige Zeit bedeutende Erfolge. Er vertrat in seinen Predigten fortwährend den herrschenden Rationalismus mit Ernst, Schärfe und Geist. Insbesondere zeichnete ihn große Kenntniß der Menschen und des Lebens aus. Das Christenthum galt ihm als höchste göttliche Wahrheit; die Einführung desselben in die Menschenwelt als die vollkommenste Anstalt der göttlichen Liebe zur Erleuchtung, Besserung und Beseligung der Menschen. Fühlte er sich auch weniger veranlaßt, auf den positiven Gehalt des Evangeliums einzugehen, so war ihm doch Christus Anfänger und Vollender des Glaubens und Führer zum ewigen Leben. Mehr auf den Verstand als unmittelbar auf das Herz wirkend, weiß er doch auch das letztere durch lebendige Schilderung zu fassen und dringt immer auf die praxis fidei. In der Form machte er sich nach und nach unabhängiger von der früheren Zollikoferschen Weise. Seiner ganzen Individualität nach mehr auf die synthetische Predigt angelegt, wendete er sich später doch bisweilen zur Homilie und setzte den Text immer seltener zum bloßen Motto herab. Den größten Fleiß wandte er auf eine möglichst klare und durchsichtige Diktion und auf einen oft sehr kunstvoll gegliederten Periodenbau. Unterstützt wurden seine Vorträge durch kräftige und eindringliche Aktion, wogegen ihn sein altes Leiden, die Kopfgicht, immer mehr zum Ablesen nöthigte. Geradezu berühmt waren eine Zeit lang seine Reformationspredigten, deren mehrere einzeln erschienen; außerdem besitzen wir von ihm mehrere Sammlungen, unter denen die „Predigten in Rücksicht auf den Geist und die Bedürfnisse des Zeitalters", Göttingen 1790—1792, „Predigten an Festtagen und bei besonderen Gelegenheiten", Jena 1806, und die „Beiträge zur Belebung des religiösen Sinnes in Predigten", Jena 1811, die meiste Verbreitung gefunden haben dürften.

Ein gutmüthiger und offener Karakter, heiteren Sinnes und für die Freuden der Geselligkeit empfänglich, schien er, zumal nachdem er von den ihn drückenden Ephoralgeschäften entbunden war, auf ein noch höheres Alter rechnen zu dürfen. Allein seit Ende des Jahres 1826 wurden seine gichtischen Leiden immer anhaltender und empfindlicher, Unterleibsbeschwerden kamen hinzu; er selbst fühlte die Abnahme seiner Kräfte, hielt jedoch noch mit besonderer Frische des Geistes 1827 die Reformationspredigt, an welche sich die Predigt am letzten Trinitatissonntage schloß. Dann fesselte ihn zunehmende Schwäche an's Krankenlager, bis er nach mehreren schlagähnlichen Zufällen am 15. Januar 1828 verschied.

H. A. Schott gab aus seinem Nachlaß im Jahre 1829 Homilien und einige andere Predigten mit biographischen Nachrichten heraus. — Außerdem vergl. „Allgemeine Kirchenzeitung" Jahrg. 1828. Nr. 79; den „Allgemeinen Nekrolog der Deutschen" Jahrg. 1829; und H. Döring's „Deutsche Kanzelredner". E. Schwarz.

Marie à la Coque, mit dem eigentlichen Vornamen Margarethe, bekannt durch religiöse Verzückungen, durch göttliche Visionen und Offenbarungen, deren sie sich rühmte, durch allerlei Wunder, die ihr zugeschrieben werden, überhaupt durch ihr schwärmerisches Gebaren, war am 22. Juli 1647 zu Lauthecour in der Diöcese Autun geboren. Noch nicht drei Jahre alt, soll sie schon einen tiefen Abscheu vor allem Bösen gezeigt haben und seit ihrem vierten Lebensjahre mit Gott in ein enges und inniges Verhältniß getreten seyn. In ihrem achten Lebensjahre verlor sie ihren Vater, und jetzt nahm sie ihren Aufenthalt in einem Kloster. Vier Jahre lang von einer schweren Krankheit heimgesucht, genas sie endlich, wie es heißt, durch die heil. Jungfrau; dieser zu Ehren und aus Dankbarkeit gegen sie nahm die Beglückte auch den Namen „Maria" als Vornamen an und nannte sich vornehmlich nach demselben. Am 27. August 1671 trat sie als Novizin in den Orden der Heimsuchung U. Fr. oder der Salesianerinnen und am 6. November 1672 legte sie Profeß ab. Von jetzt an blieb sie, wie erzählt wird, stets in der Unterhaltung mit Gott, wurden ihr unaufhörlich Visionen und Offenbarungen zu Theil, verrichtete sie viele Wunder, und in ihrer Verzückung schnitt sie sich selbst den Namen „Jesus" mit großen Buchstaben in die Brust. Zu ihrem Tode,

von deſſen Eintritte ſie vorher in Kenntniß geſetzt worden ſeyn ſoll, bereitete ſie ſich in tiefer Zurückgezogenheit vor; am 17. Oktober 1690 ſtarb ſie. Sie hinterließ, außer einer kleinen myſtiſchen Schrift, betitelt La dévotion au coeur de Jésus, noch einige andere Schriften von gleichem Karakter. Jean Joſeph Languet hat ihre Lebensbeſchreibung herausgegeben unter dem Titel: La vie de la vénérable mère Marguerite Marie. Par. 1729. Ihr Andenken iſt wohl hauptſächlich durch die vier Geſänge: Ver-vert in Oeuvres de M. Gresset. T. I. Amsterd. 1748. Pag. 9—45 — erhalten worden. Am 4. Februar 1836 ſprach der päbſtliche Conſiſtorialadvokat zum erſten Male vor dem Pabſte über den Proceß ihrer Beatifikation. Schon im 18. Jahrhundert, in den letzten Decennien deſſelben, war ihre Kanoniſation von Talleyrand, als Biſchof von Autun, betrieben worden, aus deſſen Diöceſe die Schwärmerin ſtammte. Neudecker.

Marlorat, Auguſtin (Floquet, histoire du parlement de Normandie. Rouen 1840. Tom. II. nennt ihn ſtets Pasquier Marlorat; möglich, daß er dieſen Namen früher trug und ihn bei ſeinem Eintritt in den Auguſtinerorden in Auguſtin umwandelte), wurde um das Jahr 1506 in Bar le Duc (im Lothringiſchen) geboren. Frühe verlor er ſeine Eltern, und ſeine Verwandten nach dem reichen Erbe lüſtern, ſteckten den 8jährigen Knaben in ein Auguſtinerkloſter, wo er 1524 das Gelübde ablegte und ſich zum Prieſter weihen ließ. Eine lebhafte Wißbegierde, unterſtützt durch treuen Fleiß und ſchöne Talente, zeichneten ihn aus, und ſchon 1533 finden wir ihn als Vorſtand eines Kloſters in Bourges, bekannt als trefflichen Kanzelredner, den man gern als Prediger für die Feſtzeiten nach Poitou, Angers und andere Orte berief. Indeß war ſeines Bleibens nicht mehr lange in Frankreich; ſeine Studien hatten ihn mit der Reformation bekannt gemacht und derſelben zugewandt; in Bourges wurde dieſe Richtung noch überwiegender, denn dort wehte eine freiere Luft als an anderen Univerſitäten Frankreichs, hier waltete Margaretha von Navarra, lehrte Melchior Volmar, ſtudirten Calvin und Beza. Marlorat's freie Anſichten, die er ſich nicht ſcheute, öffentlich vorzutragen, ſeine entſchiedene Hinneigung zur Reformation machten ihn verdächtig, und als in den Jahren 1534 und 1535 eine größere Verfolgung der Proteſtanten in Frankreich ausbrach, mußte auch Marlorat fliehen; er legte die Kutte ab und verließ die Heimath. Zunächſt fand er eine Zufluchtsſtätte in Genf, dem Sammelplatze der franzöſiſchen Flüchtlinge; ſeine Kenntniß des Hebräiſchen und Griechiſchen verſchaffte ihm Unterhalt als Correktor in einer der zahlreichen Buchdruckereien der Stadt. Derſelbe war zwar kümmerlich, doch konnte er frei nach ſeiner Ueberzeugung leben und ſeine Studien fortſetzen. Im März 1549 wurde er in Criſſier, einem Städtchen in der Nähe von Lauſanne als Geiſtlicher angeſtellt; dort verheirathete er ſich auch. Am 9. November deſſelben Jahres kam Beza als Profeſſor der griechiſchen Sprache an die Akademie von Lauſanne; die beiden Männer, vielleicht ſchon früher bekannt — beide Flüchtlinge *eines* Vaterlandes — ſchloſſen einen innigen Freundſchaftsbund; ihre Arbeiten und Studien waren gemeinſam, und mehr als einmal ſind ſie ſpäter als Kampfgenoſſen neben einander geſtanden. (Daß Marlorat ſelbſt Profeſſor an der Akademie von Lauſanne geweſen ſey, habe ich nirgends finden können. Ruchat, histoire de la réformation de la Suisse, Genf 1728, Tom. VI., hätte gewiß nicht vergeſſen, es anzuführen.) Von Criſſier wurde er als Prediger nach Vevey berufen und blieb bis 1559 dort. Die Frucht ſeiner literariſchen Muße, ſeiner Gelehrſamkeit und eines langjährigen Fleißes war eine Bibelerklärung: Novi Testamenti catholica expositio ecclesiastica. Genf, Henric. Stephan. 1561. In der Vorrede vom 1. Januar 1559 erklärt er ſeine Abſicht, eine einfache aber genaue Erklärung der heil. Schrift geben zu wollen, um die heilsbegierigen Brüder in der Zerſtreuung zu erbauen und zugleich denen entgegenzutreten, welche alle menſchlichen Commentare verachten und das Wort nur aus ſich ſelbſt und aus dem Geiſte erklären wollen. Von Kirchenvätern wurden beſonders benutzt Ambroſius und Auguſtinus, von Neueren faſt ſämmtliche bedeutende Theologen Deutſchlands und der Schweiz. Der beſonnene Mann ſcheint es ſich zur Aufgabe gemacht zu

haben, die Zusammengehörigkeit der alten und neuen Kirche — catholica ecclesiastica expositio — und ebenso die Einheit der beiden protestantischen Kirchen nachzuweisen. In den Unterscheidungslehren theilte er die calvinische Ansicht.

Die Wirren im Waadtland wegen des Excommunikationsrechtes (s. Baum, Beza Bd. I. S. 345 ff.), wobei Marlorat die strenge genferische Praxis billigte, nöthigten ihn, seine Stelle aufzugeben; abermals ging er nach Genf, ohne sich lange dort aufzuhalten, denn in demselben Jahre wurde er nach Paris geschickt als Geistlicher für die dortige evangelische Gemeinde. Ob er an den Berathungen der ersten Nationalsynode (Mai 1559) Theil nahm, ist nicht bekannt, gewiß ist, daß sein Brief an Anna Dubourg (s. d. Art.) nicht vergeblich war.

Ein größerer Schauplatz öffnete sich seiner Wirksamkeit, als er im Juli 1560 als erster Geistlicher nach Rouen geschickt wurde; seitdem ist seine Geschichte auf's engste verwachsen mit der der reformirten Kirche jener Stadt. Die reiche und gewerbfleißige Stadt, die zweite des Königreichs, hatte sich der Ketzerei nicht verschließen können. Seit 1531 lesen wir von Verfolgungen, Einkerkerungen und Hinrichtungen, die sich nicht bloß auf das gemeine Volk, auf die fremden Arbeiter in den Werkstätten erstreckten, sondern Geistliche, Mönche und Nonnen waren von Luther's Lehre angesteckt, alle blutigen Mittel des Parlaments waren vergeblich. Im Jahre 1557 vereinigten sich die Protestanten zu einer eigentlichen Kirche, de la Jonchée war der erste evangelische Geistliche; seit jener Zeit rang der evangelisch gesinnte Theil der Bürgerschaft, unterstützt von mehreren einflußreichen Bürgern, Gruchet de Soquence und Cotton de Berthonville, mit dem katholisch gebliebenen, dem Parlamente und der Geistlichkeit um das Recht des freien Gottesdienstes und der Kirchenbenutzung. Oft genug kam es in den engen Straßen der alten Stadt zu Aufruhr und Blutvergießen, zu eigentlichen Gefechten, und der fortwährende Kriegszustand, in welchem sich beide Parteien hielten, hatte das Ansehen der obersten Behörde, des Parlamentes, so geschwächt, daß es unfähig war, die Versammlungen und die öffentlichen Predigten zu verbieten. Marlorat's Rednergabe, seine lautere Frömmigkeit und sein sanfter Karakter sammelte Alles um ihn und setzte ihn auch bei den Katholiken in allgemeine Achtung. Als mit dem Regierungsantritt Karl's IX. (Dezember 1560) die Protestanten Frankreichs sich von dem Drucke der Guisen befreit glaubten, wandten sich die Gläubigen von Rouen mit einer Bittschrift, von Marlorat verfaßt, an das Parlament und an den König selbst und baten um Gewährung einer Kirche. Es wurde verweigert, aber ihre Zahl war allmählich so gestiegen (die Gemeinde zählte wenigstens 10000 Mitglieder, an deren Spitze vier Geistliche, des Roches, le Roux und du Perron und 27 Aelteste standen), daß sie es wagten, dem Juliedikt (25. Juli 1561) Trotz zu bieten und sich zum öffentlichen Gottesdienste in den Hallen des alten Thurmes zu versammeln. Mitten aus diesen unruhigen Vorgängen wurde Marlorat nach Poissy berufen, August 1561; man kannte seinen Glaubensmuth und seine Gelehrsamkeit zu gut, um ihn bei dem Religionsgespräch entbehren zu können. Am 17. August überreichte er dem König die Schrift, in welcher der bei der Verhandlung einzuhaltende Geschäftsgang vorgeschlagen wurde. Die erste Rolle beim Religionsgespräch spielte allerdings sein größerer Freund Beza, aber bei den Hauptverhandlungen vom 9. und 16. September war Marlorat anwesend und thätig, eben so als am 29. September und den folgenden Tagen zu St. Germain je fünf Abgeordnete von beiden Parteien über eine Vereinigung, wiewohl vergeblich unterhandelten, und Beza verschmähte nicht, von der Gelehrsamkeit seines Freundes, der in der Patristik besonders bewandert war, Gebrauch zu machen. Noch mehr war dieß der Fall, als fast unmittelbar vor dem Ausbruche der Religionskriege (Januar 1562) noch einmal ein Colloquium berufen wurde, in welchem über die gröbsten Mißbräuche der katholischen Kirche und deren Abschaffung disputirt wurde, — auch hier ohne Erfolg (s. hierüber Baum, Beza Bd. II. S. 219. 231. 521).

Kaum von dort zurückgekehrt, traf Marlorat die Aufgabe, die Provinzialsynode in

Rouen zu präſidiren, die am 25. Januar zuſammentrat; über die Verhandlungen in theologiſcher Hinſicht iſt nichts überliefert, wohl aber wirft ein eigenthümliches Licht auf die Verhältniſſe der Zeit die ſeltſame Anfrage von Katharina von Medici, wie viel Bewaffnete die Reformirten der Normandie ſtellen können. Die Antwort war: 6000 zu Fuß und 600 zu Pferd. Bald ſollte die Zeit kommen, da man dieſer kräftigen Arme bedurfte. Das Blutbad in Vaſſy am 1. März 1562 hatte das Zeichen zum Ausbruch des Bürger- und Religionskrieges gegeben; die Nachricht davon rief wie in ganz Frankreich, ſo in Rouen große Aufregung hervor. Seitdem kamen die Reformirten nur noch bewaffnet zu den Predigten; allerdings waren ſie jetzt ſo zahlreich, daß bei einem großen Abendmahl, welches Ende März gefeiert wurde, die heilige Handlung drei Tage lang dauerte. Beide Parteien griffen zu den Waffen, die Proteſtanten ſammelten ſich um Condé in Orleans. Am 11. April erließen ſie die Artikel, in welchen ſie ihre Handlung rechtfertigten. Die Antwort der Katholiken war die Sprengung der Gemeinde von Paris, entſetzliche Blutthaten in Sens, Toulouſe und anderen Orten. Um ſolchen Gräuelthaten zuvorzukommen, Leben und Eigenthum zu ſchützen und zu retten, beſchloſſen die Proteſtanten Rouen's, ſich zu Herren der Stadt zu machen; in der Nacht vom 15. zum 16. April bemächtigten ſie ſich der Thore, des Stadthauſes und Schloſſes, faſt ohne Widerſtand zu finden (nach Floquet betrug die Zahl der Proteſtanten nur ein Fünftel der Einwohner, nach Beza überwogen die Proteſtanten). Der Unterſtatthalter Villebon wurde verjagt, der Herzog von Bouillon ſchwankend, wem er ſich anſchließen ſollte, konnte ſich keine Geltung verſchaffen, das Parlament flüchtete nach Louviers. Die Bürger, nun ganz ohne Behörde, ſchufen ſich eine; zwölf angeſehene Bürger übernahmen als oberſter Rath die Leitung der Geſchäfte; unter ihnen ſtand ein Rath von 100. Es war kein republikaniſcher Senat, alle ihre Befehle gaben ſie im Namen des Königs, ſondern das einfache Bedürfniß der Ordnung und Leitung hatte dieſe Einrichtung in's Leben gerufen. Die Stimmführer und Leiter waren Esmandreville, Präſident des Steuerhofes, der ſchon genannte Berthonville und Marlorat. Die Ordnung wurde hergeſtellt, doch konnten ſie nicht hindern, daß am 3. Mai ein furchtbarer Bilderſturm in Rouen losbrach; binnen 24 Stunden war das Werk der Zerſtörung in 50 Kirchen vollendet; herrliche und unerſetzliche Kunſtwerke der an Alterthümern ſo reichen Normandie ſind dabei zu Grunde gegangen. Gegen das tolle Treiben der Menge waren Ermahnungen und Drohungen gleich vergeblich. Beſſer gelang es, für die Vertheidigung der Stadt zu ſorgen; der Katharinenberg mit ſeinem befeſtigten Kloſter, welcher die Stadt vollſtändig beherrſcht, wurde erſtürmt und die Feſtungswerke verſtärkt; es war nöthig, denn am 27. Mai lagerte ein katholiſches Heer unter dem Befehle des Herzogs von Aumale vor der Stadt. Condé ſchickte den Belagerten Morvillier zu Hülfe, und dieſer leitete die Vertheidigung ſo glücklich, daß Aumale nach mehreren vergeblichen Stürmen am 12. Juni wieder abzog. Aber einer langen Ruhe erfreute ſich die Stadt nicht. Am 29. September erſchien das katholiſche Hauptheer, 18000 Mann ſtark, geführt von Karl IX. in Perſon, Anton von Navarra (der am 15. Oktober hier die Todeswunde erhielt), dem Herzog von Guiſe und Anderen. Trotz der kräftigen Vertheidigung Montgommery's (ſ. d. Art. „Dubourg"), trotz des Heldenmuthes der Belagerten — auch Frauen kämpften auf den Wällen — erlag ein Bollwerk nach dem anderen. Am 6. Oktober wurde der Katharinenberg überrumpelt, dagegen am 13. Oktober ein Sturm ſiegreich abgeſchlagen. Die Unterhandlungen führten zu keinem Ziele; wohl hätten Katharina von Medici und der Kanzler l'Hopital die reiche Stadt gern geſchont, aber die erſte Forderung Montgommery's, noch mehr Marlorat's, war Religionsfreiheit, und dies konnte die katholiſche Partei keinenfalls zugeſtehen. Am 26. Oktober wurde die Stadt erſtürmt und geplündert. Montgommery gelang es, die Seine hinab zu entkommen. Marlorat, der mit Frau und Kindern in einem Thurme verſteckt war, wurde gefunden und ſogleich in den Kerker geſchleppt. Der alte Connétable Montmorency, voll Haß gegen den Prediger, ſuchte ihn dort auf und

fuhr ihn an: „Du biſt der Verführer des Volkes und Schuld an all dieſem Unheil!“ „Habe ich das Volk verführt“ — gab Marlorat ruhig zur Antwort — „ſo hat mich Gott zuerſt verführt, denn ich habe nur das lautere Wort Gottes gepredigt.“ Auch die Anſchuldigung, als ob er Condé als König, Coligny als Herzog der Normandie anerkannt habe, wies er mit Entrüſtung zurück. Gleiche Standhaftigkeit bewies er vor dem Parlament, das am 29. Oktober ſeine Sitzungen wieder mit Hochverrathsproceſſen begann — trotz der verkündeten Amneſtie; offen bekannte er ſich als proteſtantiſchen Prediger, als ehemaligen Mönch und verheiratheten Prieſter, jedes dieſer Verbrechen war groß genug, um ein Todesurtheil über ihn hervorzurufen; am 30. Oktober wurde es gefällt: Marlorat ſolle vor der Kirche (Eglise de Notre-Dame) in der ſein kräftiges Wort kaum verklungen war, gehenkt und ſein Kopf auf einen Pfahl geſteckt werden. Am 31. Oktober wurde es vollzogen; mit ihm ſtarben Esmandreville, Soquence und Berthonville, alle mit der größten Standhaftigkeit. Bis zum letzten Augenblicke wartete Marlorat ſeines Amtes, tröſtete und ermahnte ſeine Leidensgenoſſen trotz der Schmach, die man ihm anthat. Auf einer Schleife wurde er zum Richtplatz geſchleppt. Der Connétable überhäufte ihn mit Schimpfreden und Schmähungen; Villebon ſchlug ihn mit einem Stock und ein Soldat ſtach den ſchon todten Leichnam in den Schenkel. Condé rächte dieſen Juſtizmord — denn ſo ſah es die hugenottiſche Partei an — durch die Hinrichtung eines gefangenen Parlamentsrathes, Sapin, und eines Abbé Gaſtines. Marlorat's Frau und ſeine fünf Kinder flüchteten nach England, zwei der letzteren ſtarben bald, die Mutter lebte noch im J. 1576 kümmerlich, unterſtützt von der walloniſchen Kirche.

Als Schriftſteller war Marlorat ziemlich bedeutend; ſeine exegetiſchen Werke ſind zahlreich und wegen ihrer Nüchternheit und Gelehrſamkeit geſchätzt, was die häufigen Auflagen, welche ſie erlebten, und die mehrfachen Ueberſetzungen beweiſen. Zu ſeinen Lebzeiten erſchien außer der ſchon angeführten Erklärung des Neuen Teſtaments: Genesis cum catholica expositione. Genf, H. Steph. 1562. In demſelben Jahre und ebendaſelbſt: Expositio ecclesiastica in 150 psalmos Davidis et cantica sacra. Bei der Pſalmüberſetzung Marot's und Beza's, die Lyon 1564 erſchien, fügte Marlorat zu jedem Pſalmen ein Gebet (ſ. Baum, Beza Bd. I. S. 189). Aus ſeinem Nachlaß wurde eine Erklärung des Jeſaia, Genf 1564, des Hiob, Genf 1585, herausgegeben, ebenſo Thesaurus Sacrae Scripturae in locos communes rerum et dogmatum. London 1574. von Feuguereius. Die France protestante VII, 258 f. führt noch mehrere kleinere Schriften Marlorat's an.

Quellen: Augustin Marlorat, sa vie et sa mort. Caen 1862 — wohl aus Anlaß ſeines 300jährigen Todestages geſchrieben, mir nur dem Titel nach bekannt. — Floquet: Beza, histoire ecclesiastique I. passim u. beſ. II, 610 ff. (edit. von 1580.— Im Bulletin pour servir à l'histoire du Protestantisme. Tome VI. p. 109 eine Biographie Marlorat's von Pfarrer Paumier. — Baum, Beza I. u. II., Memoires de Condé I. u. III. (London 1743). — Melchior Adam, vitae Theologorum exterorum. Beza, Icones; Soldan, Polenz. Theodor Schott.

Marnix, Philipp, Herr von St. Aldegonde, war einer der bedeutendſten Niederländer des 16. Jahrhunderts, gleich ausgezeichnet als Staatsmann, Kriegsheld, Theolog, Dichter, Redner und Schriftſteller. Geboren wurde er im Jahre 1538 in Brüſſel; der Tag ſeiner Geburt iſt nicht bekannt, wohl aber wird das Haus noch gezeigt, das ſeine Eltern damals bewohnten. Die Familie Marnix war noch nicht ſehr lange in den Niederlanden; der Großvater, Johann von Marnix, begleitete die ſavoyiſche Herzogin Margaretha von Savoyen in die Niederlande und blieb zeitlebens ihr vertrauter Diener, der von der Statthalterin mehr als einmal zu wichtigen diplomatiſchen Geſchäften gebraucht wurde. Sein Sohn Jakob hatte die neue Heimath liebgewonnen und durch die Vermählung mit einer edlen Dame, Marie von Hamericourt, noch feſteren Boden darin gefaßt; er rechnete ſich ſchon mit Leib und Seele zu den Niederländern, und

noch mehr thaten dieß die Söhne, mit welchen die Ehe gesegnet war, Johann Herr von Thoulouse und Philipp, auf den das Besitzthum und der Titel seiner Mutter, Mont St. Aldegonde, überging. Die Jugendjahre von Marnix sind uns unbekannt bis auf die Notiz, daß er seine Mutter sehr bald verlor. Ob die wackere Frau Protestantin gewesen, läßt sich nicht entscheiden, doch möchte dieß darauf hinweisen, daß die Kinder zweiter Ehe (1546) sämmtlich treue Katholiken geblieben sind, während die älteren Söhne die eifrigsten Vertheidiger der neuen Lehre wurden; auch gibt Marnix nirgends einen Zeitpunkt seines Uebertrittes an. Den beiden talentvollen, im Alter einander sehr nahe stehenden Knaben wurde der sorgfältigste Unterricht zu Theil; in manchem mochte des Guten allzu viel geschehen. „Als Knabe" — klagt Marnix in späteren Jahren — „mußte ich sehr Vieles lernen, von dem ich heute noch nicht weiß, wozu es dienen soll; lateinische Regeln wurden in unendlicher Zahl auswendig gelernt, lateinische Gedichte ohne alles Verständniß deklamirt, Cicero's und Demosthenes' Reden Wort für Wort memorirt." Indessen wurde dadurch die Grundlage zu jener umfassenden Sprachkenntniß gelegt, so daß er sich in Holländisch, Französisch, Deutsch, Spanisch, Lateinisch u. s. w. gleich gut schriftlich ausdrückte und Griechisch und Hebräisch gründlich verstand.

Zu weiterer Ausbildung wurden die beiden Brüder nach Genf geschickt, wo sie von Calvin und Beza auf das Zuvorkommenste aufgenommen wurden; mit dem letzteren stand Marnix in einem schönen Verhältniß der Freundschaft, das bis an den Tod dauerte. In Genf hatte aber Marnix nicht bloß seine sprachlichen und theologischen Studien fortgesetzt, sondern die kleine Freistadt am Leman, von übermächtigen feindlichen Nachbarn stets bedroht, mochte ihn an seine eigene Heimath erinnern, deren Freiheit viel angefochten war, wo seine Religion jetzt mit Feuer und Schwert verfolgt wurde; hier, wo die Freiheit des Evangeliums sich verband mit der Freiheit des Staates, der in aristokratischer Form regiert wurde, wurden in die Seele des patriotisch und religiös gleich angelegten Jünglings, die Grundsätze eingepflanzt, die er sein Leben hindurch festhielt: sein gesammtes Vaterland frei zu wissen vom spanischen Joche, nur bestimmt durch das eigene Landesrecht, frei von der römischen Satzung, nur bestimmt durch das Wort Gottes.

Um das Jahr 1560 waren die Brüder wieder in die Heimath zurückgekehrt. Seit dem Frieden von Chateau-Cambrésis im Jahre 1559 war dieß allerdings von Kriegen verschont; dafür hatte die von Frankreich und Deutschland hereinbrechende Reformation bedeutende Fortschritte gemacht; die hohen Adeligen, Oranien, Egmont u. s. w., hielten sich allerdings nicht zur neuen Lehre, aber die thätigen Kaufleute und Handwerker lauschten eifrig den ernsten verständlichen Worten der fremden Prediger, die Schriften der Reformatoren wurden begierig gelesen und Marot's Psalmen häufig gesungen; alle Blutbefehle vermochten den eindringenden Strom des neuen Glaubens nicht aufzuhalten und das Blut der Märtyrer war, wie häufig, fruchtbar für das Evangelium; nicht immer duldete das Volk ruhig die Hinrichtung seiner Prediger. — Im ersten Briefe von Marnix, der uns aufbewahrt ist, schildert er uns die Befreiung zweier Geistlichen in Valenciennes (Mai 1561). Sechs Jahre brachte Marnix in Stille und Verborgenheit zu; er hatte sich nicht in den Dienst von Margaretha von Parma gedrängt, er wußte, welchen Gefahren er ausgesetzt gewesen, wenn seine religiösen Ueberzeugungen bekannt geworden wären. Im Jahre 1565 vermählte er sich mit Philipotte de Bailleul, sie war, wie er, reformirt und bereitete ihrem Manne die glücklichste Häuslichkeit; in eifrigen Studien, besonders theologischen, wie ein Brief an Beza beweist, flossen die Jahre dahin, in welchen sich die Niederlande zum Aufstand bereiteten. Indessen Marnix war nicht der Mann, der nur in seinem Zimmer seinen Büchern leben konnte, in seinem Herzen hatte das Vaterland eine gute Stelle, sein Auge hatte mit großer Aufmerksamkeit den Lauf der Dinge beobachtet; er stand in engster Verbindung mit den bedeutendsten Männern seines Landes; man kannte seine ehrenhafte und patriotische Gesinnung, man wußte seine Anhänglichkeit an die Reformation, deren Lehren er immer

mehr zu verbreiten ſuchte, man ſchätzte ſeine Gelehrſamkeit und ſeinen ſcharfen Verſtand, nicht minder ſeine gewandte Feder. So mußte ihm eine große Rolle in dem beginnenden Kampfe vorbehalten ſeyn. Schon die Abfaſſung der erſten bedeutenden Schrift wird ihm zugeſchrieben, des ſogenannten Compromiß; es war das eine geſetzmäßige Vereinigung beſonders von Adeligen mit der Verpflichtung, mit allen Kräften ſich der Einführung der Inquiſition, unter welcher Form es auch ſeyn möge, zu widerſetzen und zu dieſem Zwecke ſich gegenſeitig beizuſtehen; unter dem Original ſteht ſein Name nicht, aber er gilt allgemein als Verfaſſer (vom November 1565 bis Februar 1566). Der Bund, aus dem niederen Adel, auch Kaufleuten beſtehend, war allmählich ſo angewachſen, daß er es wagte (5. April 1566) in feierlichem Zuge der Statthalterin eine Bittſchrift (requeste des nobles des Pays-Bas) zu überreichen, worin um Einſtellung der Inquiſition gebeten wurde, bis der König Philipp II. von Spanien eine Entſchließung faſſen würde; auch dieſe Bittſchrift ſoll Marnix verfaßt haben. Bald begannen auch jene Feldpredigten, deren Zuhörer viele Tauſende waren; Marnix, der mit den evangeliſchen Geiſtlichen in der engſten Verbindung ſtand, den Vermittler zwiſchen ihnen und dem verbündeten Adel bildete, trat immer mehr in den Vordergrund der Bewegung; er drang darauf, daß in Antwerpen der proteſtantiſche Gottesdienſt geſtattet würde; da brach am 19. Auguſt in Antwerpen jener entſetzliche Bilderſturm los, der in wenigen Stunden die herrlichſten Kunſtwerke, die Arbeit vieler Jahre, die Schätze mancher Jahrhunderte vernichtete. Die Lutheraner benutzten dieſe Gelegenheit, um den Calviniſten gehäſſige Vorwürfe zu machen; Marnix antwortete ihnen; die Art und Weiſe, wie die Kirchen geſäubert wurden, mißbilligte er allerdings, aber er wies auch darauf hin, wie tief verletzt die Gewiſſen des Volkes durch den ſo lange fortgeſetzten Götzendienſt waren und wie eine ſolche heftige Reaktion dagegen wohl zu begreifen ſey. Zunächſt hatte der Bilderſturm die Folge, daß die erſchreckte Regentin den proteſtantiſchen Gottesdienſt an beſtimmten Orten erlaubte (24. Aug.) und unter dem Schutze dieſer Religionsfreiheit verſammelte ſich in Antwerpen die erſte Synode der walloniſchen Kirchen, am 26. Oktober 1566; Marnix leitete ſie und ſeinem Einfluſſe iſt es weſentlich zuzuſchreiben, daß die reformirte Confeſſion angenommen wurde; ſeit dieſer Zeit tritt die lutheriſche Reformation immer mehr in den Hintergrund; Verſuche zur Vereinigung beider Confeſſionen wurden wiederholt gemacht, ſo im November 1566 Conferenzen in Breda, bei denen auch Marnix anweſend war; Erfolge hatten ſie nur inſofern, daß der Calvinismus ſeinen älteren Bruder immer mehr verdrängte. Aber der Strom der Reformation begann überhaupt jetzt zu ebben; der Bilderſturm hatte den Verbündeten viele Herzen entzogen, die Regierung legte in einige Städte Beſatzungen, Valenciennes, das ſich weigerte, eine aufzunehmen, wurde belagert; Brederode und die beiden Marnix unternahmen mit einer Schaar tollkühner Leute ihr zu Hülfe zu kommen; aber überall zurückgewieſen und nirgends unterſtützt, erlag der kleine und ungeordnete Haufe den Truppen der Regentin in dem Gefecht bei Auſtrawel in der Nähe von Antwerpen am 13. März 1567. Marnix von Thoulouſe fiel; ſeinem Bruder Philipp gelang es, nach Breda zu entkommen; doch bald verließ er die Niederlande und ſuchte mit vielen ſeiner Glaubens- und Geſinnungsgenoſſen eine Zufluchtsſtätte in dem ruhigen Deutſchland. Die Verbannung drückte hart auf Marnix, dem ſeine Gattin gefolgt war; durch Beſchluß des Blutraths vom 17. Aug. 1568 wurde er verbannt und ſein Vermögen eingezogen, ſo daß er nach ſeinem eigenen Geſtändniß 10—12 Jahre lang keinen Pfennig davon eingenommen habe; aber dennoch ſagte er mit gerechtem Stolze, er habe ſo gelebt, daß er den Großen angenehm, ſeines Gleichen lieb und werth und von den Armen geachtet wurde. Trotz der eigenen Noth war er darauf bedacht, Anderen zu Hülfe zu kommen; in Embden gründete er eine Unterſtützungskaſſe für bedrängte Flüchtlinge. Am wichtigſten war die Verbindung, in welche er mit dem gleichfalls geflüchteten Wilhelm von Oranien-Naſſau trat. Es war nicht gelungen, das feſte Gebäude der ſpaniſchen Herrſchaft mit einer Sturmfluth wegzuſchwemmen, es blieb nur übrig,

Stein um Stein davon abzubrechen und zu dieſem Werke reichten ſich die beiden gleichgeſinnten Männer die Hand. Oranien war damals noch nicht Proteſtant; daß er es wurde, iſt weſentlich ein Werk von Marnix; der gleiche Patriotismus beſeelte beide; Oranien war der Geiſteskräftigere und Gewaltigere, aber wenn er Einen brauchte, ſeine Plane auszuſpinnen und zu verfolgen, wenn es galt, ſeine Anſichten vor Kaiſer und Reich oder ſonſt irgendwo zu vertreten, ſo wußte er keinen paſſenderen Mann zu finden, als Marnix. Bis zu ihrem Tode ſtanden die Beiden in der innigſten Freundſchaft, in einem ſchönen gegenſeitigen Nehmen und Geben, und man begreift, daß Granvella wünſchen konnte, es möge dem ermordeten Oranien auch bald ſein alter ego Marnix in den Tod folgen. Man hat ſchon auf Heinrich IV. und du Pleſſis-Mornay als eine ähnliche Verbindung hingewieſen, aber doch darf man erinnern, der geniale, etwas leichtfertige Bearner gleicht in demſelben Verhältniß dem ſchweigſamen Oranier, wie der vorzügliche etwas gravitätiſche Mornay dem vielgewandten ſarkaſtiſchen Marnix. Dieſer letztere hat ſeiner Freundſchaft ein ſchönes Denkmal geſetzt im „Wilhelmus-Lied“ (Ende 1568 oder Anfang 1569 gedichtet, 15 Strophen und je von 8 Zeilen), ein Volkslied, wie es deren wenige gibt, voll Kraft und Innigkeit, wo Patriotismus und Frömmigkeit gleichermaßen die Saiten rühren; die deutſche Reformation hat dem kein ähnliches an die Seite zu ſtellen. Marnix kannte ſeine Landsleute; durch dies Lied wußte er ſie zu begeiſtern für den Prinzen, der Alles daranſetzte, ſein Vaterland zu retten; ſo tief iſt daſſelbe in das Herz der Niederländer eingewurzelt, daß es noch heutzutage geſungen wird.

Um ſeinen Freunden nicht beſchwerlich zu fallen, war Marnix in den Dienſt des reformirt geſinnten Kurfürſten Friedrich III. in der Pfalz getreten, und dieſer verwendete den vielſeitig gebildeten Theologen in ſeinem Rathe. So blieb Marnix in Heidelberg, ſtark mit theologiſchen Unterſuchungen beſchäftigt, beſonders über Chriſtologie und Abendmahl, wie aus ſeiner Correſpondenz hervorgeht; zugleich verfaßte er damals ſeinen „römiſchen Bienenkorb“, 1569 (ſ. darüber ſpäter). Aber auch ſonſt war er vielſeitig beſchäftigt im Dienſte ſeines Vaterlandes, wozu ihm der Kurfürſt gern Urlaub ertheilte. Zu Ende April 1568 hatte Ludwig von Naſſau einen Einfall in die Niederlande gemacht und bei Heiligerlee (24. Mai) einen Sieg davongetragen. Oranien bereitete ſich vor, von einer anderen Seite die Provinzen anzugreifen, und ſandte Marnix (im Juli) an ſeinen Bruder Ludwig, um deſſen ungeſtümen Eifer zu mäßigen. Unter tauſend Gefahren gelangte Marnix nach Friesland, freilich nur um die Niederlage bei Jemmingen mitzumachen (21. Juli); abermals mußte er nach Deutſchland zurück; auch Oranien's Zug war gänzlich mißglückt. Aber ſelbſt in dieſen trüben Zeiten gab man die Hoffnung auf Rettung des Vaterlandes nicht auf. Im November 1568 verſammelten ſich die geflüchteten niederländiſchen Geiſtlichen zu ihrer erſten Synode in Weſel; es wurde eine Kirchenordnung entworfen, freilich auf Hoffnung, daß dereinſt beſſere Zeiten kommen ſollten, da auch das Vaterland dem Evangelium die Thüren weit öffnen werde und daß dann eine Nationalſynode das Werk vollenden möchte. Die einzelnen Beſtimmungen, die ganze Art der Faſſung erinnert auffallend an die Genfer Kirchenordnung von 1541 und wiederum erkennt man Marnix' Einfluß, der bei der Synode war (vgl. Richter, die evangel. Kirchenordnungen des 16. Jahrh. II, 310 ff.). Auch bei einer zweiten wichtigen Synode war Marnix in Emden (4. bis 14. Oktober 1571), welche die Beſchlüſſe von Weſel beſtätigte und ergänzte, auch die Niederlande mit den Rheinlanden in beſtimmte Kirchenſprengel eintheilte. Ihm wurde der ehrenvolle Auftrag zu Theil, „daß er deren Dingen, ſo in den Nidderlanden für etlichen ihaaren bis anhero ſich zugetragen haben, eine hiſtorien beſchreiben wolle“, auch die Diener jeder Kirche ermahnt, ihm allen Vorſchub zu dieſem Werke zu leiſten. Daß er der rechte Mann zu dieſem Werke geweſen wäre, läßt ſich nicht läugnen, aber ausgeführt hat er es nicht; die ruhige Muße in Heidelberg währte nicht allzu lange, das Vaterland verlangte bald wichtigere Dienſte von ihm, als eine Märtyrergeſchichte, und als er im Alter Zeit gehabt hätte, wandte er ſich anderen Studien zu.

Bald ſollte er ſeine Heimath wieder ſehen; Oranien unternahm im Vertrauen auf die Hülfe Frankreichs, das damals unter Coligny's Einfluß ſtand und deſſen Lieblingsgedanke das flandriſche Projekt war (ſ. d. Art. „Coligny"), einen zweiten Zug in die Niederlande, 1572. Die ganze Bevölkerung war durch die Erhebung des zehnten Pfennigs auf's Tiefſte erbittert, die Waſſergeuſen hatten Briel und Vließingen genommen, und die meiſten Städte von Holland und Seeland ſchaarten ſich um Oraniens Banner, als den rechtmäßigen Statthalter des Königs. Auf ſeine Mahnung verſammelten ſich die Abgeordneten Hollands in Dortrecht am 15. Juli; wenige Tage nachher traf Marnix als Bevollmächtigter des Prinzen ein und bewirkte durch ſeine ergreifenden Worte, daß die Staaten ſich bereit erklärten, kein Opfer zu ſcheuen, um den Krieg führen zu können; in die Hand verſprachen ſie ihm, in keine Vereinigung mit Spanien zu willigen ohne des Prinzen Zuſtimmung, wogegen er ſich im Namen Oranien's zu gleichem verpflichtete. Katholiken wie Proteſtanten ſollten freie Religionsübung haben. Von jetzt an war Marnix unausgeſetzt im Dienſte Oranien's und Holland's thätig; er iſt in ſtetiger Correſpondenz mit dem Prinzen, ohne feſten Aufenthalt bald da, bald dort; am 10. November iſt er in Dortrecht, am 9. Dezember in Harlem, das Alba's Sohn, Friedrich von Toledo, eben belagern wollte; ſchon war der Magiſtrat entſchloſſen, die Stadt zu übergeben, da kam Marnix an und ſetzte die Behörde ab und eine andere ein; dann übernahm er den Befehl über Rotterdam, Schiedam, Delfft; da traf ihn ein ſchweres Unglück. Bei einer ſeiner häufigen Reiſen wurde er von den Spaniern, die weit in's flache Land hineinſtreiften, bei Maaslandsluis überfallen und nach tapferer Gegenwehr gefangen, 4. Nov. 1573. Seit langer Zeit war das der wichtigſte Fang, den die Spanier gemacht hatten, und der vertraute Rath Oranien's, der Verfaſſer verderblicher Schriften, erwartete nichts Anderes als ſeinen Tod und hatte ihn nach ſpaniſchem Rechte auch verdient. Aber an demſelben Tage, an welchem Alba die Gefangennehmung von Marnix gemeldet wurde, empfing er auch die andere Nachricht, daß ſein Liebling, Admiral Graf Boſſu, bei einem Seegefecht in die Hände der Geuſen gefallen ſey. Oranien ließ dem Herzog anzeigen, Boſſu erleide daſſelbe Schickſal wie Marnix, und Alba mußte ſeinen Blutdurſt zähmen. Marnix wurde nach Haag und Utrecht gebracht und ſehr anſtändig behandelt. Wenige Tage nachher, am 17. November, verließ Alba die Niederlande; ſein milder Nachfolger Requeſens, der die Friedensſtimmung des Landes kannte, ſuchte Marnix zu benutzen, um auf Oranien einzuwirken. Marnix gab ſich zum Vermittler her; es macht einen eigenthümlichen Eindruck, dieſe Briefe zu leſen (ſ. Groen van Prinsterer IV, 286 ff.) und das Benehmen des Mannes zu erklären, von dem man kurz vorher ſagen konnte: „Stets ſoll mein Angeſicht ſauer ſeh'n, bis die Spanier untergeh'n!", daß dieſer zu einem friedlichen Abkommen mit Spanien räth. Ein friſcher, freier Ton findet ſich in dieſen Briefen allerdings nicht, man merkt die düſtere Stimmung eines Gefangenen, der ſich auch noch vom Tode bedroht weiß, und entſchieden übte die ſpaniſche Umgebung einen bedeutenden Einfluß auf ihn aus, er ſah nur ihre Macht, und wenn er mit derſelben die niederländiſche verglich und Alles ſorgfältig abwog, mochte ihm die erſtere leicht größer erſcheinen als ſie wirklich war; Alles glaubte er nicht retten zu können, und wollte lieber Einiges dahingeben, um Einiges zu gewinnen und zu behalten. Zum Glück ſah Oranien weiter und blieb feſt; auch ein Beſuch von Marnix, der gegen Bürgſchaft eine Zeit lang aus der Gefangenſchaft entlaſſen wurde, bewirkte keine Aenderung. Am 15. Oktober 1574 wurde Marnix gegen Montdragon nach langen Verhandlungen ausgewechſelt und ſetzte ſein im Gefängniß begonnenes Friedenswerk fort, jetzt als Abgeordneter des Prinzen bei den Conferenzen in Breda (März bis Auguſt 1575). Während derſelben reiſte er nach Heidelberg, angeblich um für die neu errichtete Univerſität Leyden Profeſſoren zu gewinnen, in Wahrheit hatte ihm Oranien als Freund eine ſchwierigere Miſſion übertragen; er hatte ſich von ſeiner Gemahlin Anna von Sachſen wegen Ehebruchs ſcheiden laſſen und warb um Charlotte von Bourbon-Montpenſier, die, aus einem Kloſter entflohen, zur reformirten

Confession übergetreten war und seit 1572 an dem Hofe des Kurfürsten Friedrich's III. lebte. Marnix führte seinen Auftrag, Oraniens Scheidung vor den deutschen Fürsten, August von Sachsen, Wilhelm von Hessen ꝛc. zu rechtfertigen, glänzend aus und hatte die Ehre, die hohe Braut zur Vermählung nach Dortrecht (12. Juni 1575) zu geleiten. Die Conferenzen in Breda waren ohne Erfolg geschlossen worden; Holland und Seeland sagten sich am 13. Oktober förmlich von Spanien los und trugen nun die Souverainität über ihr Land unter bestimmten Bedingungen der Königin Elisabeth von England an, als einer protestantischen Fürstin, welche dazu noch von einem holländischen Grafen abstamme. Das Haupt der Gesandtschaft war Marnix; von Weihnachten 1575 bis April 1576 blieb er in England, ohne die Unterhandlungen zu einem Ziele zu führen. So wenig die kluge Königin eine Vergrößerung Frankreichs durch jene Provinzen wünschen konnte, so sehr fürchtete sie Spanien und hatte keine Lust, um einer sehr beschränkten Suprematie willen mit jener Macht anzubinden. So blieb den Niederländern nichts übrig, als zu thun, was sie schon längst thaten, auf eigene Faust ihr Land zu vertheidigen. Da öffnete der Tod von Requesens (5. März 1576) den bedrängten zwei Provinzen neue Aussichten, der Haß gegen die plündernden und mordenden Soldaten trieb alle Provinzen zur Vereinigung. Seit Oktober 1576 tagten die Vertreter derselben in Gent, dort kam am 8. November die „Genter Pacifikation" zu Stande; daß die 15 südlichen Provinzen nicht den Protestantismus annahmen oder Glaubensfreiheit gewährten, war begreiflich, aber es war schon viel gewonnen, daß sie über dem religiösen Hader sich die Hände zum gemeinsamen Bunde reichten, daß die schrecklichen Blutedikte überall außer Wirksamkeit gesetzt wurden, daß in Holland und Seeland die protestantische Religion anerkannt wurde; damit waren dem Umsichgreifen derselben nur wenige Hindernisse in den Weg gelegt; daß der Genter Vertrag so wurde, wie er ist, ist wesentlich ein Werk von Marnix, der mit seinen Freunden Adrian von Mylen und Paul Buis von Oranien und den zwei vereinigten Provinzen abgeordnet ward; mit Recht hat er seinen Namen als den ersten auf der Originalurkunde unterzeichnet. Aber die kaum gewonnene Vereinigung war durch den neuen Statthalter Don Juan von Oestreich ernstlich bedroht; durch kluges Nachgeben bewirkte dieser die Annahme des „ewigen Vertrags" am 17. Februar 1577, nach welchem allerdings die fremden Truppen fortgeschickt werden sollten, die Privilegien bestätigt wurden, aber auch der Katholicismus als alleinig geltend und ebenso die Oberherrschaft Spaniens wieder anerkannt wurde; umsonst waren alle Bitten und Warnungen von Marnix gewesen, umsonst bewies er durch Wort und Schrift, daß die katholischen Provinzen das Joch, welches ihren Vätern zu schwer gewesen sey, wieder auf die eigenen Hälse laden würden, umsonst zeigte er aus aufgefangenen Briefen Don Juan's, deren Entzifferung ihm gelungen war, das falsche Spiel, welches dieser mit den Niederlanden treibe. Die beiden reformirten Provinzen wurden in ihre Sonderstellung zurückgedrängt und behaupteten auch diese, es gelang Don Juan nicht, Oranien und Marnix auf den Conferenzen von Gertrudenburg (Mai 1577) zu gewinnen. Nicht mit Unrecht sah dieser in Marnix den gefährlichsten Feind der katholischen Religion und des Königs und verlangte seine Ausweisung aus Brüssel, die gebührendermaßen verweigert wurde. Die Besetzung der Citadelle von Namur durch die spanischen Truppen (24. Juli) weckte die Sorglosen aus ihrer Sicherheit; nun suchten sie bei Oranien und den beiden Provinzen Hülfe. Am 7. Dezember wurde Don Juan seiner Würde als Statthalter entsetzt, am 10. Dezember wurde die zweite Brüsseler Union geschlossen zu gegenseitigem Schutz und gegenseitiger Toleranz; es war das letztemal, daß alle Provinzen vereinigt waren. Bei allen Verhandlungen darüber war Marnix thätig gewesen, und eine schöne, wohlverdiente Anerkennung war seine Ernennung zum Staatsrath der Niederlande am 29. Dez. 1577. In dieser Eigenschaft hatte er Gröningen und Artois, wo sich Aufstände erhoben hatten, zu beruhigen, Januar 1578; wichtiger aber war sein Auftreten beim Reichstage in Worms. Don Juan hatte die Truppen der Patrioten bei Gembloux besiegt (31. Ja-

nuar), eine Stadt um die andere ergab sich ihm, und so sahen sich die Niederlande genöthigt, auswärtige Hülfe zu suchen. Am 7. Mai trat Marnix vor der Reichsversammlung auf; in einer langen lateinischen Rede wies er nach, mit welcher Treue und Aufopferung die Niederländer den Königen von Spanien trotz der mannichfachsten Uebergriffe und Unbilden gedient, bis das Maß ihrer Geduld erschöpft gewesen und sie gezwungen habe, um nicht für immer vom deutschen Reiche getrennt zu werden, zu den Waffen zu greifen und den Erzherzog Matthias zu ihrem Statthalter zu erwählen. Er vergaß nicht, auf die Gefahren hinzuweisen, wenn die Niederlande ganz spanisch würden, Deutschlands Meere von den spanischen Schiffen bedeckt und Deutschlands Flüsse von den spanischen Festungen gesperrt würden; er forderte daher die Zurückberufung der in spanischen Diensten stehenden deutschen Truppen und die thatkräftige Unterstützung Deutschlands. Diese Rede, weniger ausgezeichnet durch oratorischen Schwung, als durch klare, scharfe Gedanken, bewirkte wenigstens, daß die Niederlande von deutscher Seite nicht angefochten wurden und daß die Vorschläge Don Juan's, die „Rebellen" unter die Herrschaft Spanien's zurückzuzwingen, abgelehnt wurden*).

Als Marnix in sein Vaterland zurückkehrte, fand er dieses in der größten Aufregung und Verwirrung; die religiösen Gegensätze traten immer schroffer einander gegenüber. Beide Parteien überboten sich an rücksichtslosem Frevel, eine päbstliche Bulle vom 18. Januar hatte denen vollen Ablaß verheißen, welche den Fahnen Don Juan's folgen. Die Protestanten, welche indessen viel mehr Boden gewonnen hatten, übten in einigen Gegenden eine Art calvinischer Tyrannei aus; in Amsterdam, Harlem, Gent, Ypern, Lille kam es im Mai und Juli zu den gewaltthätigsten Auftritten; die Scenen von 1566 schienen sich zu wiederholen, Kirchen wurden geplündert und Mönche gehenkt oder verbrannt. Die Gemäßigten waren in Verzweiflung über das tolle Wüthen; die Generalstaaten sandten Marnix zweimal (Juli und Oktober) nach Gent, dem Hauptsitz jener extremen Partei, welche alle göttlichen und menschlichen Gesetze mit Füßen trat; es gelang seinen überzeugenden Worten, seiner Popularität und Energie, die Aufregung zu beschwichtigen und eine Ruhe herzustellen, die allerdings nur so lange anhielt, als seine Anwesenheit dauerte. Daß bei solchen Unterhandlungen Ehre, Vertrauen und Ansehen zu Grunde gehen, fühlte er selbst, doch vermochte er es über sich, als in Gent auf die Nachricht von der Ermordung einiger Calviniſten zu Arras abermals der Sturm losgebrochen war, noch einmal den Wüthenden entgegenzutreten und sie am 16. Dezbr. zu einem Religionsfrieden zu bewegen, nach welchem beide Religionen gleichmäßig anerkannt und die Kirchen getheilt werden sollten. Leider war es zu spät; die wallonischen Provinzen Artois und Hennegau, erbittert über die Gewaltthätigkeiten der Calviniſten, ließen sich durch Alexander von Parma (Don Juan war am 1. Oktober 1578 gestorben) verleiten, mit ihm in Unterhandlung zu treten, und schlossen am 6. Januar 1579 einen Vertrag, in welchem sie sich und ihre Religion unter den Schutz Spaniens stellten. Ihnen traten durch den Vertrag von Arras (17. Mai) noch Lille und Douay bei. Das mühsam erbaute Werk von Marnix, sein ganzes Vaterland frei zu sehen, stürzte damit zusammen; die religiöse Unduldsamkeit hatte den Patriotismus überwogen.

Um die übrigen Staaten vor ähnlichen Schritten abzuhalten, schlossen Geldern, Holland und Seeland die Utrechter Union vom 23. Januar, einen Staatenbund zum Schutz gegen die auswärtigen Feinde; jeder Staat durfte seine Sonderrechte behalten, Niemand in der Ausübung seiner Religion gehindert werden. Sie war das Werk von Johann von Nassau, Oranien's Bruder; wie weit Marnix dazu mitwirkte, läßt sich nicht entscheiden, sicher ist, daß die hier aufgestellten Grundsätze den seinigen vollständig entsprachen. Er war damals in eine literarische Fehde verwickelt. Am 2. Juli 1579 erschien ein Libell (Lettre d'un gentilhomme vray patriot à Mss. les Estats ge-

*) Die Rede von Marnix selbst in's Französische übersetzt: Oraison des Ambassadeurs du Serenissime prince Matthias, recitée 7. May 1578, siehe Marnix de St. Aldegonde oeuvres VII, 109—153.

neraulx. Marnix Oeuvres VII, 95 ff.) in Form eines Briefes an die Generalſtaaten, in welchem der unbekannte Verfaſſer mit wüthendem Haß über Oranien und deſſen Freund Marnix — personne vraiement factieux et perverse — herfällt, ihnen Schuld gibt an allem Unheil des Vaterlandes, an der Fortdauer des Krieges, und die Staaten einladet, die Friedensbedingungen Parma's unter Vermittelung der Reichsverſammlung in Köln anzunehmen. Marnix, deſſen Ehre und vaterländiſches Gefühl auf das Lebhafteſte angegriffen war, vertheidigte ſeinen Herrn und Meiſter und zugleich ſich in der Schrift: Response à un libelle fameux naguère publié contre Monseigneur le Prince d'Oranges. Marnix, Oeuvr. VII, 61 ff. Es war ihm nicht ſchwer, an den Blutdurſt und die Treuloſigkeit der Spanier zu erinnern, die Thorheit und den Eigennutz der Partei zu brandmarken, welche mit ihnen in Verbindung treten wollte, Oranien und ſich von den Verdächtigungen zu reinigen und die Widerſprüche, an denen das Werk leidet, nachzuweiſen. Seine Schrift iſt noch beſonders wichtig wegen der vielen Nachrichten aus ſeinem eigenen Leben, die darin enthalten ſind.

Um dieſelbe Zeit war Marnix in Köln, abermals bei der deutſchen Reichsverſammlung, zu welcher von beiden Parteien Abgeſandte geſchickt worden waren; die Verhandlungen wurden nach deutſcher Sitte verſchleppt und endlich keiner von beiden Gehör gegeben; Marnix war zufrieden, dieß von Deutſchland erreicht zu haben; in Wirklichkeit dachte man in den Niederlanden weit ernſtlicher an einen Anſchluß an Frankreich. Von dieſem Staate konnte man allein eine wirkſame Unterſtützung gegen Spanien hoffen, zumal von der Partei, welche den Einfluß der Guiſen fürchtete. Schon ſeit 1578 hatte man mit Franz, Herzog von Anjou-Alençon, dem Bruder Heinrich's III., unterhandelt; derſelbe war zwar freilich in keiner Beziehung ein großer Mann, ſondern ſchwach, wankelmüthig, von nichts beherrſcht, als von der Sehnſucht, eine Krone zu tragen, und der deßwegen auch hie und da den Anlauf zu großartigen Handlungen nahm. Marnix, der eine ausgeſprochene Vorliebe für Frankreich hatte, bot allen ſeinen Einfluß auf, daß die Generalſtaaten für Anjou entſchieden; es wird ſchwer auszumachen ſeyn, hat er in Anjou einen anderen Mann erwartet, als wie dieſer ſich ſpäter zeigte, oder glaubte er an ihm ein gefügiges Werkzeug zu finden, das ſich von Oranien und ihm leiten ließe und deſſen Name und Stellung in Frankreich doch den Niederlanden bedeutende reelle Unterſtützung zuwende, genug, er drang bei der Verſammlung in Utrecht (gegen die Genter, welche der proteſtantiſchen Königin Englands abermals das Scepter anbieten wollten) durch und am 24. Aug. 1580 reiſte er als Haupt einer ſtattlichen Geſandtſchaft nach Frankreich, um dem jüngſten der Valois die Krone anzutragen. Am 9. September langten die Geſandten in Pleſſis (bei Tours) an; nach längeren Verhandlungen, von denen uns Marnix in einem ausführlichen Berichte an die Generalſtaaten Kunde gibt (ſ. Rapport fait au prince d'Orange et aux Etats généraux etc. März 1581 in Gachard, Correspondance de Guillaume le Taciturne, IV, 421—472) wurde der Vertrag endgültig abgeſchloſſen, 19. Sept. 1580, und 23. Januar 1581 in Bordeaux ratificirt. Die Bedingungen waren freilich nicht ſo, wie ſie Anjou erwartet hatte; ſeine Souverainität war äußerſt beſchränkt durch die Sonderrechte, welche jede Provinz, durch die Sonderſtellung, welche überdieß Holland und Seeland mit Oranien beanſpruchten; auch hinderten beſondere Klauſeln das Anheimfallen des Landes an Frankreich; die Niederlande durften Marnix alles Lob zugeſtehen, daß er ihre Rechte ſo gut gewahrt hatte. Aber auch Anjou war ihm zu Danke verpflichtet und bewies ihm denſelben durch eine jährliche Penſion, die er ihm ausſetzte; allerdings bedurfte Marnix derſelben gar ſehr, denn ehe er die Reiſe nach Frankreich unternahm, beklagte er ſich bitter darüber, daß er ſeine Frau und Kinder ohne einen Pfennig zurücklaſſen müſſe. Sein Aufenthalt in Frankreich verlängerte ſich bis 8. März 1581, eine Menge der einflußreichſten Perſonen, Katharina von Medici, Heinrich von Navarra, den Herzog von Montpenſier, Turenne, lernte er dabei kennen. Die Niederlande ſelbſt entſetzten durch Beſchluß vom 26. Juli 1581 Philipp ſeiner Souverainitätsrechte

und proklamirten Anjou als rechtmäßigen Herrscher; das äußerst wichtige Dokument, — wichtig wegen der dabei geltend gemachten Grundsätze des Naturrechts — hat Marnix zum Verfasser (Acte de deschéance de Philippe II. de sa Seigneurie des Pays-Bas s. Marnix, Oeuvres VII, 375 ff.); er bekam bald darauf den Auftrag, den neuen Herrscher, der außer den Niederlanden auch die Krone und die Hand von Elisabeth gewinnen wollte, und deshalb in England verweilte, in sein neues Reich einzuladen. Er reiste nach England, November 1581, und kam dort schnell zur Einsicht, daß die Heirathsverhandlungen nur zum Schein geführt wurden; er wolle erst an dieselben glauben, wenn die Ringe gewechselt seyen; so weit kam es nicht. Elisabeth brach plötzlich ab; Anjou reiste in die Niederlande und zog am 19. Febr. 1582 mit Marnix in Antwerpen ein. Eine schmerzliche Unterbrechung erhielt die geschäftliche Thätigkeit von Marnix im Staatsrathe durch den Mordversuch von Jauregny auf Oranien am 18. März 1582, es zeigte sich aber auch dabei, wie eng die beiden großen Männer mit einander verbunden waren; Marnix wurde die Untersuchung über die Mitschuldigen aufgetragen, an ihn war das erste Billet des genesenden Prinzen gerichtet, in welchem er bat, dieselben keinen Martern zu unterziehen. Eine härtere Prüfung wartete seiner, als Anjou vom 15. bis zum 17. Januar 1583 den thörichten Versuch machte, sich Antwerpens und der wichtigsten Städte durch Verrath oder einen Gewaltstreich zu bemächtigen; das Unternehmen scheiterte an der Tapferkeit der Bürger, Anjou mußte die Niederlande verlassen, aber Marnix und Oranien wurden als Genossen der Franzosen mit den schlimmsten Verdächtigungen überhäuft. Marnix verlor seine Stelle im Staatsrath und zog sich kränklich und verstimmt auf sein Landgut West-Soubourg (bei Vließingen) zurück; Oranien, dessen Freundschaft sich nicht gemindert hatte, gab ihm Urlaub nur unter der Bedingung, daß er auf jeden Ruf des Vaterlandes wieder folge. Zum erstenmal seit langer Zeit konnte Marnix ruhig seiner Familie leben und der Erziehung seines einzigen Sohnes Jakob sich widmen. An der schon früher begonnenen Psalmenübersetzung in's Holländische arbeitete er weiter. Aber eine solche Kraft, wie die seinige, konnte man nicht lange entbehren; der Prinz von Parma machte allmähliche aber sichere Fortschritte, und so sah sich Marnix veranlaßt, die Stelle eines ersten Bürgermeisters in Antwerpen anzunehmen, nachdem er zuerst die eines Markgrafen, die oberste Richterstelle abgelehnt hatte. Auch jene Stelle nahm er nur an auf die dringende Aufforderung Oranien's, der ihm noch wenige Tage vor seinem Tode ein schönes Zeichen seiner Anerkennung und Freundschaft darin gab, daß er ihn zum Pathen gewann bei seinem jüngsten Sohne Friedrich Heinrich, den ihm Luise von Coligny geboren hatte (12. Juni 1584). Am 30. November 1583 trat Marnix seine Stelle an; es war die ehrenvollste, die er je bekleidet hatte; mehr als je waren die Augen der Welt auf ihn gerichtet. Man wußte auch, warum man ihn gewählt hatte, denn wenige Tage nachher begann Alexander von Parma die Stadt einzuschließen und zu belagern. Es ist nicht unsere Aufgabe, diese denkwürdige Belagerung zu schildern, sondern nur auf die Ursachen hinzuweisen, welche den Fall der Stadt herbeiführten. In der großen volkreichen Stadt, der damaligen Metropole der Niederlande, stritten verschiedene Parteien, die Rathschläge von Marnix, der vor Allem auf die Besetzung des Deichs von Kauwenstein gedrungen hatte, scheiterten an dem Widerstreben der Bürgerschaft. Marnix konnte nicht gebieten, die Macht des ersten Bürgermeisters war eine sehr beschränkte und alle seine Beredtsamkeit war nicht im Stande, den Bürgern mehr Aufopferung einzuhauchen; nach dem Tode Oranien's (10. Juli 1584) fehlte es auch am rechten Zusammenwirken der Belagerten und der Holländer, und so war die heldenmüthigste Tapferkeit, die sich bei manchen Gelegenheiten zeigte, die genialen Erfindungen des Ingenieurs Gianibelli nicht im Stande, Antwerpen zu retten, und Marnix sah sich beim Mangel an Lebensmitteln genöthigt, mit Alexander von Parma in Unterhandlungen zu treten. Am 17. August 1585 ergab sich die Stadt unter ehrenvollen Bedingungen; die Schrecken einer Plünderung durch die Spanier blieben ihr erspart; Religionsfreiheit war nicht zugestanden worden, doch

war den Reformirten eine Frist von zwei Jahren vergönnt, um ihre Angelegenheiten ordnen und auswandern zu können. Für Marnix begannen jetzt die schwersten Tage; auf die Nachricht von der Uebergabe Antwerpens brach der Sturm gegen ihn in allen noch freien Provinzen los; es schien unmöglich, daß der Verfasser des Compromiß und des Wilhelmusliedes, der Freund Oranien's, der eifrige Protestant in solche Bedingungen willigen konnte, ohne von den Spaniern bestochen zu seyn; der Verdacht wurde dadurch verstärkt, daß es schien, als gebe sich Parma Mühe, durch Marnix sämmtliche Staaten mit Spanien zu vereinigen, hier aber scheiterten alle Unterhandlungen an der einfachen Forderung der Religionsfreiheit, die Marnix stellen mußte und stellte. Daß er von den Spaniern nicht bestochen wurde, hat Parma selbst in einem vertrauten Briefe an Philipp erklärt: „Obgleich der Herr von St. Aldegonde arm ist, sehe ich doch nicht, daß er interessirt ist; nur finde ich ihn sehr hartnäckig in seiner Religion" (30. Sept. 1585). Daß er nicht gezwungen wurde, seine Güter in Antwerpen zu verkaufen, ist doch nur eine ganz gerechtfertigte Courtoisie gegen ihn. Ob es möglich war, Antwerpen noch länger gegen die Spanier zu halten, wird doch sehr fraglich seyn; wenigstens sagte der eben so kriegskundige als unparteiische protestantische La Noue: „Man kann ihm nicht vorwerfen, daß er Antwerpen verloren habe; er hat es übergeben, als keine Rettung mehr möglich war." Auf dem ehrenwerthen Karakter des Mannes wird also kein Flecken haften; er hat uneigennützig gehandelt, — wie ganz anders war das Benehmen der „Unzufriedenen" in ähnlichen Fällen, die ihren Abfall zu den Spaniern stets um hohen Preis verkauften! Aber wenn man auch sagen kann, die Uebergabe Antwerpens sey durch eine Kette von früheren Fehlern, deren Schuld nicht der einzige Marnix trug, herbeigeführt worden, so traf doch sein Handeln schwerer Tadel und nicht ganz mit Unrecht; er selbst umgeben von der stets wachsenden Noth, unterschätzte die Kraft der Niederlande, mißtraute dem Beistande Englands (allerdings hatte dieses früher alle Bitten nur mit Versprechungen erwidert) mißkannte auch die Klugheit und Tapferkeit des jungen Moritz von Oranien; wiederum, wie zu den Zeiten seiner Haft, fehlte es ihm an der kräftigen Stütze, an die er sich anlehnen konnte, wollte er die Dinge nicht auf's Aeußerste treiben, und glaubte es der Wohlfahrt des Landes und der Stadt schuldig zu seyn, Einiges zu retten, um nicht Alles zu verlieren. — Der Erfolg hat gegen ihn gesprochen, die Niederlande sind den spanischen Waffen nicht unterlegen, wie Marnix meinte und fürchtete, und weil es bei der Beurtheilung solcher Handlungen doch zuletzt auf den Erfolg ankommt, so muß man sagen, Marnix hat falsch gehandelt und es war eine arge Verblendung von ihm, auch nur kurze Zeit zu glauben, Spanien werde jetzt, da seine Waffen siegreicher waren als je, den Provinzen Religionsfreiheit zugestehen, wenn sie sich ihm unterwürfen.

In Antwerpen war seine Thätigkeit zu Ende; am 8. September mußte er seine Stelle als erster Bürgermeister niederlegen und Parma setzte sogleich einen eifrigen Katholiken ein; hier hielt ihn kein Band zurück, wohl aber entstand die Frage, wohin sich wenden, da ihm seine früheren Verbündeten die heftigsten Verwünschungen entgegenschleuderten; er dachte daran, sich in Deutschland niederzulassen oder gar in das ferne Rußland sich zurückzuziehen, um, wie Jona vor Ninive, so von dort aus sein unglückliches Vaterland untergehen zu sehen. Zum Glück hielten solche Mißstimmungen nicht lange an; gerade das Geschrei seiner Gegner forderte ihn auf, sich zu rechtfertigen; er entschloß sich, mitten unter sie zu treten und die Entscheidung über sein Handeln den Behörden in Holland anheim zu stellen. Mitte November landete er auf Walchern; ihm voran ging eine Schrift: Brief récit de l'estat de la ville d'Anvers du temps de l'assiègement etc. servant en lieu d'apologie pour Ph. de Marnix. 1585 (Oeuvres VIII, 239); sie enthält eine einfache bündige Erzählung, wie er durch die Gewalt der Umstände zu jedem seiner Schritte gezwungen wurde, und ist wegen der Genauigkeit ihrer Angaben eine der wichtigsten Quellen für die Geschichte der Jahre 1584 u. 1585. Die Stände von Seeland schrieben ihm (25. Dezember 1585), daß es ihm frei stehe,

ſeinen Aufenthalt zu wählen; ein Amt wurde ihm nicht übertragen. Seine politiſche Laufbahn war damit geſchloſſen; ein Mann wie er konnte nicht auf eine niedere Stufe herabſteigen und der verhängnißvolle Irrthum, auf Spaniens Gnade ſtatt auf Englands Hülfe verwieſen zu haben, machte ihn unfähig, als Führer an die Spitze zu treten. Die Dienſte, welche er der holländiſchen Republik in politiſcher Hinſicht noch leiſtete, ſtanden nicht im Vergleich zu ſeiner früheren Bedeutſamkeit und waren von ſeiner Seite mehr Gefälligkeiten, die er gern erwies, weil er darin eine gewiſſe Anerkennung fand, nachdem er lange verkannt worden war. Allmählich mußte ſich die veritas, temporis filia, wie er ſagt, Bahn brechen, viele der tüchtigſten Männer hatten ihm nie ihre Achtung und ihr Vertrauen entzogen, andere, die in ihrem Urtheile ſchwankend geworden waren, erkannten doch ſeine früheren Verdienſte und darum den Werth des Mannes wieder an. Marnix ſelbſt lebte ruhig „als Landmann auf ſeinem Eigenthum unter den Seinigen“ in Weſtſoubourg; er mochte wohl hie und da daran denken, daß das Schloß im Jahre 1555 mehrere Tage lang Karl V. beherbergt hatte, als er nach ſeiner Abdankung ſich nach San Juſt zurückzog; jetzt diente es auch einem viel angefochtenen und viel gekränkten Manne zum ruhigen Aſyl, der darnach ſtrebte, mehr und mehr in die Tiefen des Wortes Gottes einzudringen und der Welt gekreuzigt zu werden; mächtig wurde er darin beſtärkt durch den Tod ſeiner zweiten Gattin Katharina d'Eckeren (April 1586). Seine Hauptbeſchäftigung waren theologiſche Studien, ſpeciell Hebräiſch. Daneben leitete er auch die Erziehung ſeines einzigen Sohnes. Unterbrochen wurden dieſe durch jene oben erwähnten politiſchen Miſſionen, eine Reiſe nach England 1590 und nach Frankreich 1591; für das Haus Oranien, dem er ſtets die größte Zuneigung widmete, reiſte er 1597 in das ſüdliche Frankreich, nach Oranges, um Streitigkeiten zu ſchlichten. Seit 1596 verlegte er ſeinen Aufenthalt nach Leyden, um die Bibliothek und die Unterſtützung ſeiner gelehrten Freunde Scaliger, Juſtus Lipſius, Junius u. A. zur Seite zu haben. Die Generalſtaaten trugen ihm nämlich die Ueberſetzung der Bibel in's Holländiſche auf; ſchon 1578 war ihm durch die Dortrechter Synode der Auftrag geworden, gemeinſam mit Dathenus — der ſonſt nicht ſein Freund war — die Bibelüberſetzung zu revidiren; die Synode in Haag 1586 und die in Leyden 1592 erneuerten den Wunſch, und ſo machte ſich Marnix am Abende ſeines Lebens an dieſe gewaltige Aufgabe; vollendet wurde aber nur das erſte Buch Moſis.

Es mag hier auch der Ort ſeyn, von dem theologiſchen Hauptwerke von Marnix zu reden, das erſt im Jahre 1599 (der zweite Band 1601) nach ſeinem Tode herausgegeben wurde, mit welchem er ſeit 1591 ſich am meiſten beſchäftigte: Tableau des différends de la religion (Oeuvres I. IV.); es iſt im Grunde nichts Anderes als eine erweiterte Umarbeitung des „Römiſchen Bienenkorbs“, die Eintheilung, die Principien ſind dieſelben, und oft findet ſich ſeitenlang wörtliche Uebereinſtimmung. Beiden iſt zu Grunde gelegt ein ächter oder fingirter Brief eines Mönches Gentian Hervet, der es ſich zur Aufgabe geſtellt hat, die verwirrten und verführten Chriſten wieder in den Schooß der katholiſchen Kirche zurückzuführen; ihm gegenüber werden nun die Unterſchiede der proteſtantiſchen und katholiſchen Kirche ſo dargelegt, daß Marnix, ſich auf die katholiſche Seite ſtellend, Alles, was der Katholicismus zu ſeiner Vertheidigung und zum Angriff gegen den Proteſtantismus vorbringen kann, mag es auch das abgeſchmackteſte Zeug der Welt ſeyn, ja gerade dies, aufzählt und ſo den katholiſchen Glauben dem Gelächter preisgibt. Daß dieſe Polemik oder Satyre hauptſächlich die Einrichtungen und Mißbräuche der katholiſchen Kirche, weniger die Dogmen geißelt, verſteht ſich von ſelbſt; die einzelnen Abſchnitte des Tableau und des Bienenkorbes ſind: 1. Band: Lehre von der Kirche: Name, Begriff, Oberhaupt, Merkmale, Eigenſchaften, Glaube, Lehre und Einrichtungen der Kirche, worin zugleich von dem Anſehen der heil. Schrift und der Tradition gehandelt wird. Der zweite Band behandelt unter dem Titel: von der Auslegung der heiligen Schrift — die Lehre von den Sakramenten, vom Bilderdienſt, Ablaß und Fegfeuer, und ſtellt dann als Schluß das Leben des evangeliſchen

Geiſtlichen und die Heiligkeit des Pabſtes und ſeines Klerus in eine für die letzteren keineswegs ſchmeichelhafte Parallele. Als Anhang folgt die Beſchreibung des römiſchen Bienenkorbs und ſeiner Bienen (Rom, Pabſt, Klerus) u. ſ. w. Marnix hatte in ſeiner Vorrede ausdrücklich erklärt, in dieſem Buche nicht bloß belehren, ſondern auch unterhalten zu wollen, und es wird dies letztere von einem ſeiner Biographen ausdrücklich als Verdienſt hervorgehoben; daher erklärt ſich auch der eigenthümliche ſatyriſche und burleske Ton, der das Ganze durchweht. Es iſt mit einem Aufwande von großer Gelehrſamkeit geſchrieben, genaue exegetiſche, kirchen- und dogmengeſchichtliche Studien begegnen uns auf jedem Blatte, dem ſcharfen Auge des Verfaſſers iſt nicht leicht ein Widerſpruch in den katholiſchen Schriften entgangen, und daß er auch im Leben nicht blind geweſen, beweiſt die Fülle von Beiſpielen, die ſich aller Orten darbieten. Bei der Abfaſſung müſſen ihm die Schriften Ulrich's von Hutten — mit dem er auch ſonſt manche Aehnlichkeit hat — oder die epistolae obscurorum virorum vorgeſchwebt ſeyn; denn ähnlich wie dort die Mönche in alberner Naivität ungenirt ihre ſchmutzigen Abenteuer und abgeſchmackten Streitigkeiten erzählen, ſo wird hier in drolliger Weiſe alles Falſche, Mißbräuchliche und Verkehrte der katholiſchen Kirche und Lehre dargeſtellt, vertheidigt und verſpottet. In Beziehung auf die Schreibart iſt Rabelais wohl das Vorbild geweſen; es finden ſich dieſelben Alliterationen, Wortſpiele, Wortbildungen unerhörter Art (vergl. circonvolubilipatenoterization), worin Rabelais excellirt; auch Derbheiten und Cynismen, wie ſie jedoch der Karakter der Zeit mit ſich brachte, ſind nicht ausgeſchloſſen. Marnix hatte offenbar den Zweck, den Katholicismus in den Augen aller derer, die leſen konnten und ein wenig gebildet waren, lächerlich zu machen und ſo ihm die Herzen der Verſtändigen zu entfremden; dieß erklärt auch, warum er in ſeinen alten Tagen ſich wiederum mit demſelben Gegenſtande beſchäftigte, der die ſtürmiſche Zeit ſeiner Jugend ausgefüllt hatte, da er ſeinen Bienenkorb gleichſam als Antwort auf ſeine Verbannung in die Welt hinaus ſchleuderte; mit den Waffen, ſah er wohl, können die katholiſchen Provinzen nicht mehr zu den übrigen gezwungen werden, ſo ſollte der Verſtand und der Witz ſich noch einmal an das Werk machen. — Beim Leſen des Tableau drängte ſich mir indeß doch die Bemerkung auf, ſo humoriſtiſch und unterhaltend auch das Buch iſt und ſo wahr ſein Inhalt, die Ueberfülle der Satyre ermüdet, auch möchte gar zu viel Schatten auf die katholiſche Kirche fallen.

Kehren wir nach dieſer Abſchweifung zur Schilderung des Lebens von Marnix zurück. Seine letzten Tage ſollten ihm verbittert werden durch einen unangenehmen heftigen Streit. Schon in früher Zeit hatte Marnix einige Abhandlungen über die Freigeiſter, Wiedertäufer ꝛc. geſchrieben, nun veröffentlichte er auf die Bitte einiger Freunde dieſelben, da ſich dieſe Sekten in den Niederlanden auszubreiten drohten; er wurde auf das Heftigſte angegriffen in einer Schrift: Antidote oder Contrepoison, angeblich von einem deutſchen Edelmanne; der Hauptvorwurf war, Marnix mache es zur Pflicht der Obrigkeit, die Freigeiſter zu beſtrafen, während er ſonſt ſo ſchroff gegen die katholiſche Inquiſition aufgetreten ſey, zugleich wird wiederum die Uebergabe von Antwerpen ihm vorgeworfen, überhaupt fehlte es an perſönlichen Angriffen und Verläumdungen nicht. Marnix antwortete in: responce apologetique à un libelle fameux. (Oeuvres VIII, 399 ff.); er wendet ſich darin an die Generalſtaaten der vereinigten Provinzen, vertheidigt ſeine Abſtammung, ſeine Handlungsweiſe und wahrt der Obrigkeit ausdrücklich das Recht, dieſe Art von Ketzern zu beſtrafen. Wir dürfen das Marnix nicht verübeln und nicht allzuſehr über ſeine Unduldſamkeit ſchreien, auch nicht als Naturgeſetz aufſtellen, daß die früher unterdrückte Religion nothwendig unduldſam werden müſſe, wenn ſie zur Herrſchaft gelange, ſondern nur daran denken, daß Münſter nicht allzu fern von der Gränze der Niederlande lag und die Bilderſtürme des Jahres 1566 allzu deutlich in Erinnerung brachten, was aus einem Volke werden könne, wenn es ſolchen „prophetiſchen“ Führern in die Hände falle; auch ſind im ganzen 16. Jahrhundert die Männer ſelten, welche allgemeine Toleranz predigten. Dieſer Streit be-

ſchleunigte das Ende von Marnix; der letzte Brief, den wir von ihm haben, iſt an Du Pleſſis-Mornay gerichtet (vom 10. Juli 1598); und ſchon hier klagt er über Gicht und andere Leiden; am 15. Dezember 1598 beſchloß er ſein thatenreiches Leben; er war zu der Ruhe eingegangen, auf welche er ſich immer vertröſtet hatte in ſeinem Motto: Repos ailleurs.

Marnix iſt eine eigenthümliche Erſcheinung des 16. Jahrhunderts; er gehörte nicht zu denen, welche einer ganzen Generation neue Bahnen des Lebens und Glaubens vorzeichnen, auch nicht zu denen, welche, wie Coligny, durch die ganze Mannhaftigkeit ihrer Erſcheinung und ihres Auftretens zum Haupte einer Partei geboren ſind, er war durchaus ein Mann zweiten Ranges, aber trotz des Mangels an eigentlicher Genialität war das Maß des Geiſtes, das ihm gegeben war, bedeutend genug, um ein Leben wohl auszufüllen. Nach dem oben Erzählten braucht wohl kein Wort mehr geſagt zu werden über ſeine Vielſeitigkeit und Thätigkeit. Die Auswahl ſeiner Schriften füllt acht dicke Bände, und wie viel fehlt noch in dieſen! Alle ſeine Streitſchriften gegen Bajus (über die Kirche Chriſti und das Sakrament des Altars), ſeine Ueberſetzung der Geneſis und der Pſalmen ſind weggelaſſen, von einer Menge ſeiner Abhandlungen weiß man nur den Titel, und von ſeiner umfaſſenden Correſpondenz ſind uns im Ganzen äußerſt wenige Bruchſtücke (gegen 100 Briefe in verſchiedenen Sammlungen) erhalten; die Briefe, welche er mit ſeiner Familie wechſelte, ſind vielleicht verloren, wenigſtens bis jetzt nicht veröffentlicht — ein ſchmerzlicher Verluſt für eine genaue Biographie. Nimmt man dazu ſeine theologiſchen Studien, ſeine Thätigkeit als Diplomat, Geſandter und Feldherr, ſo wird man ſein oben genanntes Motto gerechtfertigt finden; die Thätigkeit war ſeinem regen Geiſte zum Lebenselement geworden, und mit unglaublicher Leichtigkeit bewegte er ſich in den Gebieten, die er kaum erſt betreten hatte; ſo fand er mitten in den verwickeltſten Staatsgeſchäften Zeit, eine Abhandlung über das Tanzen zu ſchreiben, worin er daſſelbe vertheidigt; andererſeits verfaßte er einen kurzen Katechismus (ſ. Oeuvres II, 221 ff.) und eine Abhandlung über die Erziehung der Jugend (ratio instituendae juventutis, ibid. VIII, 16 ff.). Kaum hat es ein Gebiet des Lebens gegeben, auf dem er ſich nicht bewegt hat, und immer mit Ehren, kaum ein Feld des Wiſſens, das er nicht bearbeitet hat, und nie in unbedeutender Weiſe. Gewöhnlich wird ſeine Thätigkeit als Staatsmann am meiſten hervorgehoben, und mit Recht, ſein Name iſt mit der Geſchichte der Freiheit ſeines Vaterlandes auf's Engſte verknüpft; dreißig Jahre lang hat er mit ſeltener Uneigennützigkeit ſich Mühe gegeben, dieſelbe zu erringen. Fragt man darnach, wer von beiden, Oranien oder Marnix, mehr dazu beigetragen habe, ſo kann die Antwort nicht zweifelhaft ſeyn; aber Marnix wird das Verdienſt bleiben, dem, was das Volk bewegte und was Oranien ſann und dachte, den rechten Ausdruck verliehen zu haben; er iſt der Wortführer der Nation geweſen. Daß auch bei ihm falſche Berechnungen und Anſichten mituntergelaufen ſind, wer wollte es läugnen? und ein gewiſſes Räthſel bleibt es, wie leicht er ſich von Anjou und Parma imponiren ließ; aber, und in dem möchten wir den Schlüſſel ſeiner ganzen Politik finden, es mag mit dem zuſammenhängen, daß die Unabhängigkeit aller 17 Provinzen ſeines Lebens Ziel war; er gehörte eigentlich beiden Nationen zu; von Geburt Brabanter, war er durch ſein Leben Holländer geworden; man vergleiche ſeine Leichtigkeit, franzöſiſch und niederländiſch zu ſchreiben; ſelbſt nach dem Vertrag von Arras glaubte er an dieſer Vereinigung nicht verzweifeln zu dürfen; daher ſein Vorſchlag, Anjou zu wählen, daher ſein ſonſt unerklärlicher Rath, alle 17 Provinzen, ſelbſt Holland und Seeland, an Frankreich zu überlaſſen (Memoire inédit de Marnix sur un projet de donation des XVII provinces à la France. Oeuvres VII, 355, geſchrieben während der Belagerung von Antwerpen), ja ſelbſt als Antwerpen den Spaniern ſich hatte unterwerfen müſſen, wollte er lieber, als eine Trennung des Geſammtvaterlandes, Alles unter Spanien vereinigt wiſſen.

Auch ſeine polemiſchen Schriften: der Bienenkorb und le Tableau, dienten dieſem

politiſchen Zwecke; die Verhöhnung des Katholicismus ſollte den walloniſchen Provinzen den Weg bahnen, wieder eine Verſöhnung mit ihren proteſtantiſchen Brüdern zu ſuchen. Es iſt das nicht ſo gekommen, und auch dieß gewollt zu haben, war eine von den Täuſchungen des klugen Mannes, aber das redliche Streben darf darum nicht verkannt werden. — Marnix's Bedeutung als Theologe iſt ſchon hervorgehoben worden; ſeine Schriften waren weſentlich polemiſcher Natur; die Streitſchriften gegen Bajus konnte ich leider nicht zu Geſicht bekommen. In ſeinen Glaubensanſichten ſelbſt ſcheint er ganz auf calviniſchem Standpunkte geſtanden zu haben, wie auch die Einrichtungen der holländiſchen Kirche, die ſie weſentlich ihm zu verdanken hat, Genf zum Muſter haben. Syſtematiſche Abhandlungen über einzelne Glaubenspunkte ſind mir nicht bekannt; über die Chriſtologie hat er ſich genauer in zwei Briefen an Bernhard Boëmius und Aggäus Albada ausgeſprochen (beide von 1570); ſ. Oeuvres VIII, 118. 151. Seine oben erwähnte Abhandlung über die Erziehung der Jugend hat beſonders adelige Jünglinge im Auge, deren Aufgabe ſeyn ſoll, die Stütze und die Ehre ihres Vaterlandes zu ſeyn, nicht aber bloß in Salons und Vorzimmern zu glänzen; ſchon daraus läßt ſich der Ton abnehmen, in dem das Ganze gehalten iſt; geſunde, klare Grundſätze, eine Fülle praktiſcher Gedanken zeichnet das Werk aus.

Um endlich keine Seite ſeiner ſchriftſtelleriſchen Thätigkeit zu übergehen, ſo möchten wir die neuen Worte, mit denen er nach Rabelais' Muſter die franzöſiſche Sprache bereichert hat, nicht hoch anſchlagen, wohl aber darauf hinweiſen, daß die holländiſche Proſa ihm ſehr viel zu verdanken hat; wenn ſeine Einwirkung auch nicht in demſelben Verhältniß zu ſeiner Mutterſprache ſteht, wie die Luther's zur deutſchen, ſo hat er doch muſtergültig geſchrieben und auf lange Zeiten hin bedeutenden Einfluß gehabt; jetzt allerdings wird ſeine Ueberſetzung der Pſalmen und der Geneſis nicht mehr gebraucht.

Ueber ſein religiöſes Leben brauchen wir wenig zu ſagen; es liegt vor uns in ſeinem edlen, untadelhaften Leben, in ſeinem feſten Glauben an Chriſtus, wovon wir in ſeinen Schriften, ſeinen Briefen die herrlichſten Zeugniſſe finden; auch der Witz und Spott, der überall bei ihm hervorſprudelt, war davon durchdrungen; nie ſpottete er über das Heilige, und wenn er die Mängel der katholiſchen Kirche geißelt, ſo geſchieht es nur um zu beſſern.

Marnix war dreimal verheirathet, die Namen ſeiner zwei erſten Frauen ſind ſchon genannt, die dritte, Joſina de Lannoye überlebte ihn um 7 Jahre, ſie ſtarb 1605 in Leyden; von ſeinen vier Kindern, Jakob, Marie, Amélie, Eliſabeth, iſt keines berühmt geworden. — Seine Werke, deren hauptſächlichſte wir ſchon erwähnt haben, ſind neuerdings in einer Geſammtausgabe erſchienen: Oeuvres de Phil. de Marnix de Ste. Aldegonde. 8 Bände. Brüſſel 1857—60. Die Ausgabe iſt gut und genau; ebendaſelbſt Bd. IV. findet ſich eine kurze Lebensbeſchreibung und eine Notice bibliographique, auf welche wir verweiſen. Das Leben von Marnix iſt mehrfach bearbeitet worden von Prins, von Broes, Amſterdam 1839 ff. 3 Bände holländiſch, neuerdings von Edgar Quinet, zuerſt in der Revue des deux Mondes, 1854, dann in einer eigenen Schrift, geiſtreich aber etwas überſchwänglich an Lob über Marnix. Buren, der ſtaatskundige Beginſelen von Ph. van Marnix, Haarlem 1849. Th. Juſte, Phil. de Marnix St. Aldegonde, 1858, bildet einen Theil ſeiner Studien über die Niederlande im 16. Jahrhundert; pünktlich, genau und anziehend geſchrieben, auch wichtig wegen mancher neu veröffentlichten Dokumente. — Für die ganze Geſchichte der Niederlande ſehr zu empfehlen (außer den älteren Quellen und den Publikationen von Groen van Prinſterer und Gachard) iſt Motley the rise of the dutch republic, 3 Bände, und United Netherlands, 2 Bände, auch für Marnix ſehr wichtig. Theodor Schott.

Marſilius von Padua. So wenig man über die äußeren Lebensverhältniſſe dieſes Mannes genau und zuſammenhängend unterrichtet iſt, ſo groß iſt doch ſeine Bedeutung in der geiſtigen Welt, und die Rolle, die er in der Vorbereitung der neuen Zeit und des Proteſtantismus ſpielt. Marſilius von Maynardina ſcheint im vorletzten

Jahrzehnt des 13. Jahrhunderts geboren zu ſeyn. Er gehörte, wie ſein Zeitgenoſſe und Mitbürger Albertinus Muſſatus bezeugt, einer bürgerlichen Familie der Stadt Padua an. Von ſeiner Geburtsſtadt trägt er den Namen Marſilius Patavinus. Ueber der Entwicklung ſeiner Kindheit und Jugend liegt ein Dunkel, welches nur durch Entdeckung bisher unbekannter Quellen aufgehellt werden könnte. Sein Lebensgang zerfällt nämlich in drei Zeiträume, die wir nach den Ländern, wo er ſich aufhielt, als den italieniſchen, franzöſiſchen und deutſchen bezeichnen und unterſcheiden können. Ueber den heimathlichen italieniſchen ſind wir, wie geſagt, ſo gut wie gar nicht unterrichtet. Erſt über den franzöſiſchen Zeitraum verbreitet ſich Licht. Wir finden ihn zuerſt auf der Univerſität Orleans, nachher in Paris. Man weiß nicht, zu welcher Zeit er nach Orleans gekommen iſt, aber ohne Zweifel hat er daſelbſt nicht blos docirt, ſondern ſchon ſtudirt. Sein eigentliches Fach war jedenfalls die Rechtsgelehrſamkeit; übrigens hat er auch der Philoſophie, der Medicin und der Theologie eingehende Studien gewidmet. Als akademiſcher Lehrer hat er ſich ſowohl noch in Orleans, als ſpäter in Paris, in allen Fakultäten verſucht. Daß er eines nicht geringen Anſehens an der Univerſität ſich erfreute, beweiſt der Umſtand, daß er ſchon im Jahre 1312 in Paris zum Rektor gewählt worden iſt. Während ſeines Aufenthaltes in Paris hat er auch der mediciniſchen Praxis ſich gewidmet. Hauptſächlich aber griff er jetzt auch in die öffentlichen Angelegenheiten mit ein durch ſeine Hauptſchrift „der Anwalt des Friedens“, welche er mit Zuziehung ſeines Freundes, des Philoſophen Mag. Johannes von Jandun (in der Champagne) als Schutzſchrift für Kaiſer Ludwig den Bayern, und als Streitſchrift wider das Papſtthum 1324 verfaßt hat. Dieſes Werk zog ihm heftige Anfeindung von Seiten der Curie zu. Im Jahr 1327 wurde der Bann über ihn verhängt. Um dieſe Zeit verließ er Paris und begab ſich aus Frankreich nach Deutſchland. Hiermit beginnt dann der letzte, der deutſche Zeitraum ſeines Lebens. Marſilius begab ſich zu Kaiſer Ludwig IV., dem Bayern, der ihn in ſein Vertrauen zog, ſo daß er ihm nicht nur als publiciſtiſcher Schriftſteller, ſondern auch als perſönlicher Rathgeber diente. Man gibt gewöhnlich (auch oben III. 288) das Jahr 1328 als Todesjahr des Marſilius an, allein das iſt unter allen Umſtänden irrig; er muß mindeſtens 14 Jahre länger gelebt haben: nicht allein, daß Ludwig der Bayer in einem Schreiben an Pabſt Benedikt XII. vom Jahr 1336 ihn noch unter den Lebenden nennt; Marſilius hat ſelbſt noch im J. 1342 eine Denkſchrift über das Eherecht herausgegeben, deren Aechtheit keinem gegründeten Zweifel unterliegt. Demnach kann er erſt nach 1342 geſtorben ſeyn. Dies die magern und theilweiſe unſichern Linien ſeines äußeren Lebens. Um aber ſein inneres Leben und ſeine geiſtige und religiös-ſittliche Bedeutung zu würdigen, müſſen wir die Thatſache in's Auge faſſen, daß Marſilius einer der entſchloſſenſten, kühnſten und prinzipiellſten Gegner des päbſtlichen Abſolutismus geweſen iſt, und zwar nicht von einem lediglich negirenden oppoſitionellen Standpunkt aus, ſondern auf Grund der Erkenntniß, daß Chriſtus allein das Haupt der Kirche, und die Bibel allein die unbedingt maßgebende Regel und Richtſchnur der Kirche ſey. Mit andern Worten, Marſilius iſt einer von denjenigen Männern geweſen, in welchen der proteſtantiſche Geiſt ſeine erſten Strahlen vorausgeſchickt hat, um den vollen Tagesanbruch zu verkündigen, einer von den Vorläufern der Reformation, und das nahezu ein Jahrhundert vor den Reformconcilien, faſt zwei Jahrhunderte vor dem Anbruch der deutſchen Reformation. In dieſer Beziehung iſt es der Beachtung werth, daß dieſer geiſtvolle und kühne Italiener gerade im Zuſammenhang mit deutſchen Intereſſen ſeine Gedanken entwickelt hat. Um einen genaueren Einblick in die Ideen des Mannes zu gewähren, iſt es nöthig, ſeine Schriften in's Auge zu faſſen. Die obenerwähnte Hauptſchrift iſt der Defensor pacis, oder de re imperatoria et pontificia vom Jahre 1324. Das Werk könnte ebenſogut betitelt ſeyn: „Schutzſchrift für das Kaiſerthum“, oder auch „Streitſchrift für Kaiſer Ludwig den Bayern“. Aber mit Abſicht gab der Verfaſſer ſeiner Arbeit einen ganz und gar defenſiven und ſachlichen Namen. Er geht nämlich davon aus, Friede und Einigkeit ſey das

unerläßlichſte und höchſte Gut jedes Gemeinweſens und der menſchlichen Geſellſchaft überhaupt. Der Friede hat aber mehrere Feinde, z. B. den Neid; aber als den ſchlimmſten Störefried bekämpft Marſilius, anfänglich nur mit entfernten Anſpielungen, im weiteren Fortgang immer deutlicher, endlich mit offenem Viſir und heftigen ſchonungsloſen Hieben, das Pabſtthum ſeiner Zeit, mit ſeinen Uebergriffen in die Rechte des Staates. Als hiſtoriſcher Hintergrund ſchweben dem Verfaſſer lediglich die Ereigniſſe ſeiner eigenen Zeit und des letzten Menſchenalters vor, nämlich die Anmaßungen von Seiten Bonifacius VIII., Philipp dem Schönen von Frankreich gegenüber, das Auftreten Clemens V., gegen Kaiſer Heinrich VII., und das Verfahren des eben regierenden Pabſtes, Johann XXII., gegen Ludwig den Bayern (vergl. Defensor pacis I, 19; II, 20. 26). Dieſem Uebel müſſe mit allem Nachdruck geſteuert werden, ſonſt greife es nur noch mehr um ſich. Um das zu thun, müſſe man aber das Unkraut bei der Wurzel faſſen, und die Lehren und Grundſätze bloslegen, aus denen jene Praxis erwachſe; ſodann wolle man aber auch den Erfindern und Vertheidigern jener Anſichten perſönlich und thätlich entgegentreten. Daher der Plan des Werkes, das nominell in drei Bücher (Dictiones), in Wahrheit aber in zwei zerfällt, ſofern das dritte nichts anderes iſt, als eine kurze Zuſammenfaſſung des Kerns der zwei erſten, in Theſenform. Das erſte Buch erörtert, mit Anlehnung an Ariſtoteles' Politik, die Lehre vom Staat, ſeinem Weſen, Zweck und Urſprung, von der Staatsverfaſſung u. ſ. w. in objektiver Haltung, mit ſtetem Hinblick auf Frieden und Ruhe, als das höchſte Gut des geſelligen Lebens. Das zweite Buch, worin der Schwerpunkt des Ganzen liegt, geht auf das Verhältniß zwiſchen Kirche und Staat ein, und behandelt daſſelbe anfangs lehrhaft, dann aber disputatoriſch, und nicht ſelten in dem Ton einer animirten Flugſchrift. Man bemerkt, wie die ſeit Anfang des vierzehnten Jahrhunderts aufgetauchten abſolutiſtiſchen Begriffe von der Pabſtgewalt eine geſchärfte Oppoſition hervorgerufen haben. Je höher die Anſprüche der Curie geſpannt wurden, deſto tiefer ging die Oppoſition auf die letzten Gründe der kirchlichen Dinge ein. Kein aufmerkſamer Leſer wird ſich des Eindrucks erwehren können: päbſtliche Behauptungen wie diejenigen, auf welche Marſiglio immer wieder zurückkommt, z. B. es ſey für jeden Menſchen heilsnothwendig, dem römiſchen Pontifex unterthan zu ſeyn; ferner, Chriſtus habe dem Petrus und deſſen Nachfolgern eine Vollgewalt eingeräumt, welche die Superiorität auch über das Kaiſerthum in ſich faſſe, — ſolche Grundſätze haben wie ein Stachel gewirkt, der den freimüthigen Denker immer weiter trieb. Und er begnügt ſich nicht mit einer bloßen Kritik ſolcher Maximen des päbſtlichen Abſolutismus, ſondern er entwickelt eine entgegengeſetzte poſitive Anſchauung von Kirchengewalt, Primat, und Verhältniß zwiſchen Kirche und Staat, die er denn rationell, bibliſch, traditionell, geſchichtlich und kirchenrechtlich begründet. Die Hauptgedanken ſind dieſe: 1. Die amtliche Aufgabe und Vollmacht jedes Prieſters beſchränkt ſich auf Verwaltung des Worts und der Sakramente, auf geiſtige und ſittliche Einwirkung, Ueberzeugung, Vermahnung, Rüge. Eine Zwangsgewalt oder weltliches Regiment gebührt keinem Prieſter, Biſchof oder Papſt; ſie ſtehen vielmehr, nach Chriſti Vorbild und Willen, für ihre eigene Perſon unter dem weltlichen Regiment. 2. Alle Prieſter, heißen ſie wie ſie wollen, ſtehen an geiſtlicher Vollmacht und Würde untereinander ſich weſentlich gleich; in der apoſtoliſchen Kirche hat es einen Unterſchied zwiſchen Presbytern und Biſchöfen nicht gegeben; auch einen Primat des Petrus gab es laut des Neuen Teſtaments nicht, die Apoſtel waren unter ſich alle gleichgeſtellt. — 3. Nur im Aeußeren und Unweſentlichen kann es Verſchiedenheit und Abſtufung der Ehre und Vollmacht zwiſchen Prieſtern und Biſchöfen geben, kraft menſchlicher Ordnung, und mit beſchränkter Befugniß, je nach dem Bedürfniß; ſelbſt der Primat einer gewiſſen Gemeinde und ihres Biſchofs kann, innerhalb der genannten Schranken, der Kirche und ihrer Einheit förderlich ſeyn. Nicht dem Ausdruck, aber der Sache nach ſtimmt das mit Melanchthons Erklärung (Schmalkaldiſche Artikel) überein, daß dem Pabſt um

Frieden und gemeiner Einigkeit willen ſeine Superiorität über die Biſchöfe jure humano zugelaſſen werden könne. — 4. Kraft unmittelbar göttlicher Einſetzung gibt es laut der Schrift, nur ein Haupt der Kirche und einen Grund des Glaubens — Chriſtus ſelbſt. — 5. Die höchſte kirchenregimentliche Autorität auf Erden ſteht nicht einem einzelnen Prieſter oder Biſchof zu, auch nicht dem römiſchen Biſchof, ſondern einer allgemeinen Kirchenverſammlung, in welcher nicht ausſchließlich nur Prieſter, ſondern auch einſichtsvolle und bibelkundige Laien Sitz und Stimme haben können. Marſilius iſt der Erſte geweſen, der den circa 100 Jahre ſpäter von den großen Reformſynoden praktiſch geltend gemachten Grundſatz von der höchſten Autorität der Generalconcilien für die Geſammtkirche mit voller bewußter Klarheit ausgeſprochen hat. — 6. Ein Zwangsrecht, um praktiſch durchzugreifen, ſteht nicht der Kirche, ſondern nur dem Fürſten, dem oberſten Geſetzgeber (modern ausgedrückt, dem Staate) zu. Zum Beiſpiel, Ketzer mit irgend einer bürgerlichen Strafe zu belegen, iſt nur Sache der weltlichen Richter, nach Maßgabe eines bürgerlichen Geſetzes. Die Vollmacht, eine allgemeine Kirchenverſammlung zu berufen, und ihren Beſchlüſſen Kraft zu geben, kommt nur einem ſouveränen Geſetzgeber zu, dem Pabſte ſchon darum nicht, weil der Fall eintreten kann, daß er ſich eines Vergehens ſchuldig macht, welches gerade ein allgemeines Concil erfordert, denn in dieſem Fall würde er eine ſolche Verſammlung zum Schaden der Gläubigen ſicher vertagen oder ganz aufheben. — 7. Das angeblich maßgebende Anſehen der päbſtlichen Verordnungen treibt den Marſilius in die Bibel hinein. Er ſtellt den Grundſatz klar und rund auf, daß keine Schrift unbedingten Glauben verdiene außer der heiligen Schrift und demjenigen, was aus ihr mit Nothwendigkeit abgeleitet iſt. Der letztere Beiſatz will den Entſcheidungen allgemeiner Synoden in Lehrſtreitigkeiten ein maßgebendes Anſehen ſichern. Chriſtus habe ſeiner Kirche verheißen, alle Tage bis an der Welt Ende bei ihr zu ſeyn; Generalconcilien ſeyen das Organ und die Vertretung der Geſammtkirche; folglich können etwaige Zweifel über den Schriftſinn in Lehrfragen nicht durch päbſtliche Dekrete, ſondern nur durch ein Generalconcil endgültig entſchieden werden.

Dies die Hauptgrundſätze des Syſtems, welches Marſilius, in Verbindung mit Johannes von Jandun, in ſeinem Defensor pacis entwickelt hat. Gelegenheitlich ſind intereſſante hiſtoriſche Erörterungen, namentlich zur Geſchichte des päbſtlichen Primats, eingeflochten, z. B. die Apoſtel ſeyen nicht etwa je an einen einzelnen Ort gebunden, ſondern für die Welt beſtimmt geweſen; in Rom ſelbſt habe laut ſicherer Urkunde der Apoſtel Paulus zwei Jahre lang gewirkt, während ein Schriftbeweis dafür, daß Petrus je in Rom geweſen ſey, nicht geführt werden könne; der Papſt ſey alſo in keinem Fall Nachfolger des Petrus. Aber alle Ausführungen des Verfaſſers, mögen ſie nun bibliſch-hiſtoriſch, oder wie immer geartet ſeyn, wurzeln ſchließlich in ſeiner Zeit, insbeſondere in dem Zerwürfniß zwiſchen Johann XXII. und Kaiſer Ludwig. Daraus erklärt ſich auch die dann und wann zu Tage tretende leidenſchaftliche Erregtheit des Gemüths, aus der heraus er redet. — Die Grundſätze, welche Marſilius in dieſer Schrift begründet und im Zuſammenhange dargelegt hat, fanden 14 Jahre ſpäter ihre Anwendung in einer mißlichen Sache. Die Erbin von Tirol, Katharina Maultaſch, hatte wegen Kinderloſigkeit den Wunſch gehabt, von ihrem Gemahl, dem Grafen Johann, Prinzen von Böhmen, geſchieden zu ſeyn. Sie wandte ihre Neigung einem Sohn Kaiſer Ludwig des Bayern zu, dem verwittweten Markgrafen von Brandenburg, Ludwig. Und am 10. Februar 1342 wurde ihre Vermählung mit dem Markgrafen gefeiert, ungeachtet ſie im dritten Grade der Blutfreundſchaft mit ihm verwandt war. Wer hat ihre erſte Ehe geſchieden? Wer hat die Dispenſation von der Blutsverwandtſchaft ertheilt? Beides hat Ludwig der Bayer kraft kaiſerlicher Vollmacht gethan! Das war nach dem damals beſtehenden Recht ein kecker Uebergriff in die Befugniſſe der Kirche. Und das Schlimmſte war, daß der Kaiſer gerade in einer derartigen Sache, bei der ſein perſönliches und dynaſtiſches Intereſſe, ſeine Hausmacht ſo nahe betheiligt war, ſich

herausnahm, ein neues Recht zu ſchaffen. Daher wandte ſich die öffentliche Meinung, nicht bloß in kirchlichen Kreiſen, ſondern auch im Volk, von da an entſchieden gegen Ludwig. Allein die gelehrten Männer am kaiſerlichen Hofe waren ohne Zweifel vorher um ihr Gutachten befragt worden und hatten ſich, ihren Grundſätzen gemäß, dafür ausgeſprochen. Sie nahmen auch keinen Anſtand, das Verfahren des Kaiſers nachher offen vor der Welt zu vertheidigen. Marſilius ſowohl als der berühmte Franziskaner, Wilhelm Occam, der gleichfalls an Ludwigs Hofe ſich befand, trat ſchriftſtelleriſch in dieſer Angelegenheit auf. Beide Schriften tragen den gleichen Titel: Tractatus de jurisdictione Imperatoris in causis matrimonialibus. Sie unterſcheiden ſich, wie mir ſcheint, weſentlich dadurch, daß Marſilius hauptſächlich die Scheidung der erſten Ehe der Prinzeſſin Margarethe, Occam die Dispenſation von der Blutfreundſchaft, zum Behuf der Eingehung ihrer zweiten Ehe in's Auge faßt. Demnach ergänzen ſich die genannten Schriften gegenſeitig. Aber beide Männer treten der angeblich allumfaſſenden „Vollgewalt“ des Pabſtes gleicherweiſe entgegen, und ſprechen dem Kaiſer oder der Staatsgewalt das Recht einer Entſcheidung in Eheſachen inſoweit zu, als nicht das Wort Gottes ſchon Schranken gezogen hat. Marſilius zieht die Gränzen zwiſchen der Staatsgewalt und dem Kirchenregiment im Allgemeinen ganz ſo, wie in ſeinem Defensor pacis. Aber in ſpezieller Anwendung auf die Frage von der Eheſcheidung zieht er zwiſchen beiden eine Linie des Unterſchieds ähnlich derjenigen, welche in Hinſicht auf die Geſchwornengerichte zwiſchen Thatfrage und Rechtsfrage gezogen wird. Er meint nämlich: ob ein beſtimmter Scheidungsgrund nach dem göttlichen Geſetz gültig ſey, das haben die Diener und Lehrer des Worts zu entſcheiden (Rechtsfrage); ob in einem gegebenem Falle dieſer Scheidungsgrund ſtattfinde, das habe der ſouveraine Geſetzgeber nach menſchlichem Geſetz zu beurtheilen.

Offenbar iſt dieſe Anſchauung von dem Recht in Eheſachen auch ſchon ein Vorſpiel des reformatoriſchen Grundſatzes, „daß die Ehe ein äußerlich weltlich Ding iſt, weltlicher Obrigkeit unterworfen“ (Luther). Das iſt indeß nur ein einzelnes Stück aus einer großen Geſammtanſchauung, welche ſich von dem klerikal-hierarchiſchen Standpunkt abgelöſt hat, und die Würde des Staates, als einer ſelbſtſtändigen göttlichen Ordnung, neben die Kirche, nicht mehr unter die Kirche ſtellt. Und dieſe Anſchauung der ſocialen Mächte in der Menſchheit iſt ſelbſt wieder getragen von einem chriſtlich-religiöſen Prinzip, welches Chriſtum allein als das Haupt der Kirche, Gottes Wort allein als die maßgebende Norm der Kirche erkennt, und ſomit ächt evangeliſchen Karakter in ſich trägt. Außer dieſen weſentlichen Grundzügen ſind es Gedanken von untergeordneter Bedeutung, wie der, daß alle Prieſter ſich weſentlich gleich ſtehen an geiſtlicher Vollmacht, daß ſie alle nur mit geiſtlichen Mitteln, mit Wort und Sakrament zu wirken haben, ohne über eine Zwangsgewalt verfügen zu können. Alles zuſammengenommen aber läßt ſich nicht verkennen, daß Marſilius ein ächt vorreformatoriſcher Geiſt iſt.

Seine Schriften ſind abgedruckt bei Goldaſt, Monarchia s. rom. imperii, Frankf. 1668, nämlich Defensor pacis II., 154—312; de jurisdictione in causis matrimonialibus ebendaſelbſt S. 1386 ff. G. Lechler.

Martinius (Martini), Matthias, reformirter Theologe, Schulmann und vielſeitiger Gelehrter, geboren 1572 zu Freienhagen im Waldeckſchen, machte ſeine Studien zu Herborn, hauptſächlich unter Piscator (ſ. den Art.), wurde 1595 Hofprediger zu Dillenburg, im folgenden Jahre Profeſſor zu Herborn und 1597 mit der Leitung des mit der Akademie verbundenen Pädagogiums daſelbſt betraut, an dem er u. A. die meſſianiſchen Weiſſagungen erklärte und in den Elementen des Chaldäiſchen und Syriſchen unterrichtete. Neben der Verſehung ſeines Schulamtes hatte er mit dem Stadtpfarrer Zepper (vgl. Bd. XI. unſ. Encykl. S. 684) in der Sonntagspredigt zu alterniren und wurde endlich auch 1602 zum Inſpektor des Alumneums ernannt. Als wegen der in Herborn graſſirenden Peſt die Hochſchule zeitweilig nach Siegen verlegt wurde, wanderte er mit und hat hier dem Stifter derſelben, ſeinem Gönner Graf Jo-

hann VI. von Naſſau-Dillenburg (ſ. den Art. Naſſau, Bd. X., S. 617 ff.) die Leichenrede gehalten. 1607 ging er als Prediger nach Emden und folgte endlich 1610 einem Ruf des Raths von Bremen zum Profeſſor der Theologie und Rektor des Gymnasium illustre daſelbſt. Unter der Leitung des von Statur unanſehnlichen und im Aeußern nachläſſigen*), aber geiſteskräftigen, durch ſein ausgebreitetes Wiſſen und ſeine philologiſche Gelehrſamkeit als ausgezeichneter Kenner der klaſſiſchen, orientaliſchen und der meiſten neueren Sprachen in der damaligen Gelehrtenwelt hochberühmten Mannes gelangte die bremiſche Schule bald zu großem Flor und wurde von Schülern aus Deutſchland und der Schweiz, aus Ungarn, Dänemark, Norwegen, Schottland und Frankreich, beſonders auch von adeligen Böhmen und Mähren zahlreich beſucht. Die neue Einrichtung, die er dem Gymnaſium gab, hat im Weſenlichen bis über die Mitte des 18. Jahrhunderts hinaus Beſtand gehabt. 1618 wurde er mit Heinrich Iſſelburg (Dr. theol., 1607 Paſtor Primarius an der Liebfrauenkirche, 1612 Prof. theol., geſtorben 1628) und Ludwig Crocius (älterem Bruder des bekannteren Johann Crocius, vgl. den Art. Bd. III. S. 189, 1610 Paſtor zu St. Martini, 1628 Iſſelburgs Nachfolger zu Unſ. L. Frauen, geſtorben 1655 als Emeritus) zur Dordrechter Synode deputirt, wo er wiederholt in bemerkenswerther Weiſe im Sinne der Mäßigung ſeine Stimme erhob, ferner auch einer der Referenten in der Klage gegen Vorſtius (ſ. den Art.) war. Der Rückblick auf ſeine Dordrechter Wirkſamkeit und ſeine Unterſchrift der Synodal-Artikel hat aber dem friedliebenden, überhaupt zu Melanchthoniſchem Moderantismus geneigten und einer ſcholaſtiſchen Streittheologie, wie ſie zu Dordrecht das Wort führte, durchaus abholden Martinius keine Freude gemacht; man hat ihn noch in ſpäteren Jahren öfter klagen hören: „O Dordrecht, wollte Gott, ich hätte dich nie geſehen!“ (vgl. III, S. 489, V. S. 233 f.). Er ſtarb im Sommer 1630 in dem ein paar Meilen von Bremen entfernten Dorfe Kirchtimke während eines Ferienaufenthaltes bei dem Ortspaſtor Pockius, einem früheren Schüler von ihm, am Schlagfluſſe. Die Leiche wurde nach Bremen gebracht und in der Liebfrauenkirche beſtattet. — Sein berühmtes Hauptwerk iſt das noch immer vielgebrauchte lexicon philologico-etymologicum, Bremae 1623 in Folio, 4138 S., 2. edit Francf. 1665; 3. ed. Utrajecti 1697. Die übrigen zahlreichen Schriften von M. — Rotermund (ſ. u.) zählt 68 auf, meiſt theologiſche, dogmatiſch-polemiſche, exegetiſche u. a. auch methodologiſche und pädagogiſche — ſind längſt verſchollen.

Vgl. die Vita in der Utrechter Ausgabe des lexicon philol. etymol., Jöchers allgemeines und Rotermunds Bremer Gelehrten-Lexikon. H. Mallet.

Maximus der Bekenner (S. Maximus Abbas et Confessor, bisweilen auch M. theologus, philosophus, Martyr genannt), Hauptvorkämpfer und Märtyrer für die dyotheletiſche Lehre im Monotheletenſtreite des ſiebenten Jahrhunderts, einer der tiefſinnigſten Theologen und Myſtiker der griechiſchen Kirche.

A. Die Lebensgeſchichte des Maximus iſt vielfach dunkel. Als Hauptquelle für unſere Kenntniß derſelben gilt eine alte griechiſche Lebensbeſchreibung, die uns in verſchiedenen kürzeren und längeren Recenſionen erhalten iſt, nämlich a) in einem Codex Vatic., woraus Baronius Annal. ad annum 640 ff. einzelne Bruchſtücke nach der lateiniſchen Ueberſetzung des P. Morinus gegeben hat; b) in einem Pariſer Codex, aus welchem ſie Combefis in ſeiner Ausgabe der Opera Maximi Bd. I. S. I—XXVIII im griechiſchen Original und lateiniſcher Ueberſetzung hat abdrucken laſſen, unter dem Titel: *εἰς τὸν βίον καὶ τὴν ἄθλησιν τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν καὶ ὁμολογητοῦ Μαξίμου*; 3) in einem Codex Ducis Sabaudici (Biblioth. zu Turin), unter dem Titel: *βίος καὶ πολιτεία τ. ἁ. κτλ.*; d) in einer vermuthlich aus letzterer Handſchrift gefertigten lateiniſchen Ueberſetzung des Jeſuiten Jakob Pontanus unter d. Titel: Vita et certamen S. M. C., abgedruckt in den Acta SS. mensis Augusti. Tom. III.

*) Man fand ihn wohl in ſeinem Zimmer unter den um ihn her zerſtreuten Büchern auf dem Boden liegend und ſtudirend.

Antwerpen 1737. S. 118 ff., mit ausführlicher Einleitung und Anmerkungen des Jesuiten Johannes Pinius. — Der Verfasser dieser Vita ist unbekannt, jedenfalls nicht, wie Fabricius Bibl. gr. ed. Harles Tom. IX. S. 635 angibt, der Schüler des Maximus Anastasius apocrisiarius. Sie ist angeblich geschrieben auf Wunsch eines Bischofs Nikolaus, über den aber gleichfalls nichts Weiteres bekannt ist. Die vielbesprochene Frage nach der Abfassungszeit und daher auch der historische Werth dieser Schrift als Quelle für die Geschichte des Monotheletenstreites hängt von der Vorfrage ab, ob die ihr mit Theophanes Confessor († 817) gemeinsamen Angaben von diesem aus jener entlehnt sind oder umgekehrt. Daß wirklich Letzteres der Fall ist, daß der Verfasser der Vita sowohl den Theophanes als die Sammlungen des Anastasius bibliothecarius († 886) benutzt und somit nicht vor dem neunten Jahrhundert geschrieben hat, ist mir aus mehrfachen Gründen unzweifelhaft, kann aber hier nicht des Näheren dargethan werden (s. über diese Vita Combefis a. a. O. S. XCVII. Pinius, comment. praevia a. a. O. S. 115 ff. Fabricius Bibl. gr. VIII, 785. IX, 635. Ch. W. Franz Walch, Historie der Ketzereien. Bd. IX. S. 65 f.). — e) Eine kürzere griechische Vita (*βίος καὶ μαρτύριον* M.), verfaßt von einem calabrischen Mönche Laurentius, wie es scheint im 12. und 13. Jahrhundert, befindet sich auf der Ambrosiana in Mailand (Act. SS. Mai. I. p. IX. Aug. III. p. 116; f) endlich eine *ἄθλησις ἐν ἐπιτόμῳ*, compendium certaminis S. M. auf der Wiener Bibliothek (Acta S. Aug. II. S. 344. III. S. 116. Lambecius VIII. S. 271 ff.).

Diese sämmtlichen Vitae haben übrigens, auch abgesehen von der Unsicherheit ihres Ursprungs, keinen bedeutenden historischen Werth. Sie sind „ziemlich im Legendenton" (Walch) abgefaßt und haben das in den Schriften des Maximus und anderwärts vorliegende biographische Material schlecht oder gar nicht verwerthet. Zur Ergänzung und Berichtigung jener Biographien sind daher vor Allem und noch mehr, als bisher geschehen ist, beizuziehen die Schriften und Briefe des Maximus mit den darin enthaltenen biographischen und historischen Daten (s. die Ausgabe von Combefis und Assemani's Italicae historiae scriptores. Rom 1751. Bd. II. S. 347. S. 133 ff.).

Für die letzten Schicksale des Maximus wie überhaupt für die ganze Geschichte des Monotheletenstreits sind ferner von größter Wichtigkeit die Acta et collationes Maximi, lateinisch in Anastasii bibliothecarii collectanea de iis quae spectant ad hist. Monoth. ed. J. Sirmond. Paris 1620, 8. Sirmond. Opp. Tom. III. Bibl. Patr. Lugd. XII, 833. Gallandi Tom. XIII. Mansi Coll. Concil. Tom. XI., griechisch und lateinisch bei Combefis Thl. I. S. XXIX ff. — Endlich ist noch zu vergleichen die übrige Literatur des Monotheletenstreits (s. Bd. IX. S. 757), besonders Theophanes Confessor, chronographia ex rec. Classeni. Bonn 1839. Bd. I.; vergl. Walch, Historie der Ketzereien. Bd. IX. S. 60 ff. 499 ff. Hefele, Conciliengeschichte Bd. III. und Tübinger Quartalschrift. 1857. II.

Maximus ist nach der Angabe seiner Vita (bei Combefis S. II.) geboren zu Constantinopel um's Jahr 580 (das Geburtsjahr berechnet sich aus der eigenen Angabe des Maximus Acta p. XL). Seine Jugend fällt also in die trüben Zeiten des Kaisers Mauritius (582—603) und des Usurpators Phocas (603—610). Er stammte aus altem vornehmen Geschlecht und erhielt, von trefflichen Anlagen unterstützt, eine fromme und gelehrte Erziehung. Daß neben Grammatik, Rhetorik und den übrigen Disciplinen der *ἐγκύκλιος παιδεία* vorzugsweise das Studium der Philosophie, und zwar namentlich des ebendamals zu immer höherem Ansehen in der christlichen Kirche gelangenden Aristoteles (Ritter, Gesch. der Philos. Bd. VI. S. 459 ff.) ihn auf's Angelegentlichste beschäftigt hat, dafür geben seine Schriften noch deutlicheres Zeugniß als die Versicherung seines Biographen (S. III f.).

Von kleinem schwächlichem Körper und stiller, vorherrschend nach Innen gekehrter Gemüthsart, scheint er von Anfang an mehr zu einem beschaulichen Leben und wissenschaftlicher Thätigkeit Neigung gehabt zu haben, wurde aber dennoch veranlaßt, eine

Zeit lang die politische Laufbahn zu betreten. Kaiser Heraklius (610—41), der viel auf ihn hielt, vielleicht sogar mit ihm verwandt war (Constans II., Enkel des Heraklius, nennt ihn in einem officiellen Aktenstücke *προγονικόν ἡμῶν καὶ γενόμενον αὐτοῖς τιμιὸν*, Combefis S. LIX), berief ihn an seinen Hof und ernannte ihn zum ersten kaiserlichen Sekretär (*πρῶτος ὑπογραφεύς τῶν βασιλικῶν ὑπομνημάτων* oder *πρωτοασηκρίτις*, Vita p. IV. vgl. Acta SS. p. 98). Wann und aus welchen Beweggründen Maximus seine hohe weltliche Stellung mit dem Mönchsstande vertauschte, läßt sich nicht mit Sicherheit ausmachen. Schwerlich war es, wie gewöhnlich angenommen wird (Vita S. IV), die Begünstigung des monotheletischen Dogma's von Seiten des Hofes, keinenfalls die Promulgation der kaiserlichen *Ἔκθεσις* (wie griechische Menäen und die handschriftliche Vita der Wiener Bibliothek behaupten), was ihn zu jenem Schritte veranlaßte (s. hierüber Combefis, Notae in Vitam M. S. CVII. Pinius Acta SS. S. 98); vielmehr that Maximus denselben lange vor dem Erlaß jenes Glaubensedikts (638), ja vor dem ersten Beginn des Monotheletenstreites (633), spätestens, wie man vermuthet, im Jahre 630 (Pinius S. 99. Walch S. 195.), ja vielmehr ohne Zweifel noch früher. Sein Hauptmotiv aber war gewiß kein anderes als dasjenige, das er uns selbst einmal andeutet (Epist. ad Joannem Cubicul. bei Combefis Bd. II. S. 287), die Begeisterung für die göttliche Philosophie, das höhere Leben des Mönchthums, indem es besser und ehrenvoller sey, die niedrigste Stelle im Dienste Gottes einzunehmen, als die erste bei einem irdischen Herrscher, — oder, wie der alte Walch (S. 195) nur mit etwas anderen Worten sich ausdrückt: „es war wohl der Klosterschwindel, eine damals sehr epidemische Krankheit, die Ursach."

Maximus trat in das Kloster zu Chrysopolis (Scutari) bei Constantinopel und erlangte hier später, da er durch seine Gelehrsamkeit wie durch seinen Eifer in allen mönchischen Uebungen sich auszeichnete, die Abtswürde (Vita S. V). Wäre, wie Pinius S. 99 und Walch S. 195 annimmt, sein Vorgänger in dieser Würde Pyrrhus gewesen, der im Jahre 639 von Heraklius auf den Patriarchenstuhl von Constantinopel erhoben wurde, so hätten wir hieran ein chronologisches Datum für diesen Abschnitt von Maximus' Leben. Allein jene Hypothese ermangelt nicht bloß jeder näheren Begründung, sondern es stehen ihr auch die eigenen Aeußerungen des Maximus in seinem jedenfalls noch zu den Lebzeiten des Sergius, wahrscheinlich schon kurz nach 633 geschriebenen Briefe an Pyrrhus (ed. Combefis, Bd. II. S. 343), sowie besonders die des Pyrrhus in seiner Disputation mit Maximus (ebendas. S. 159) im Wege. Ja, wenn wir aus dem Munde des Pyrrhus (a. a. O.) erfahren, daß weder sein Vorgänger Sergius, noch er selbst den Maximus bisher von Angesicht gesehen, so wird es überhaupt zweifelhaft, ob der Aufenthalt des Maximus in und bei Konstantinopel so lange gedauert haben kann, als man gewöhnlich auf Grund der unzuverlässigen Vita annimmt.

Festeren historischen Boden betreten wir erst mit dem Beginn des Monotheletenstreites im J. 633. Damals, als der Patriarch Kyros von Alexandrien mit den monophysitischen Severianern in Aegypten jenen Vergleich (*ἕνωσις ὑδροβαφής*, wie Theoph. Conf. und die Vita Maximi ihn nennen) geschlossen hatte, worin er dieselben durch das Zugeständniß der *μία θεανδρικὴ ἐνέργεια* zu gewinnen suchte, und als dann der Mönch Sophronius von Damaskus als Vertheidiger der chalcedonensischen Orthodoxie gegen die neun Artikel des Kyros auftrat, war mit anderen fremden (wahrscheinlich palästinensischen) Mönchen, die sich damals in Afrika aufhielten, auch Maximus in seiner Begleitung zu Alexandrien anwesend (Brief des Maximus an Petrus bei Manst X, 691). Ob er schon früher nach Palästina und Aegypten gekommen und ob er länger hier verweilt, bleibt ungewiß; allein wenn wir sein inniges Verhältniß und seine Geistesverwandtschaft mit Sophronius (Opp. Bd. II. S. 75. 183 f. 306), den er seinen Herrn, seinen Vater und Lehrer nennt, wenn wir seine genaue Bekanntschaft mit alexandrinischen und palästinensischen Vorgängen und Persönlichkeiten (Opp. II. S. 183. 81.

291. 307 u. ö. vgl. Assemani S. 160 ff.) in Betracht ziehen, so erscheint uns Maximus in der That weit heimischer auf palästinensischem und afrikanischem als auf constantinopolitanischem Boden.

Falsch ist also jedenfalls die gewöhnliche Annahme, als hätte Maximus erst etwa nach 639 sein Kloster in Chrysopolis verlassen, in der Absicht, nach Afrika oder über Afrika nach Rom zu gehen, um dort den Kampf wider den Monotheletismus zu beginnen. Falsch ist aber auch die Hypothese des Combefisius, der sich Pinius in den Acta S. anschließt, als wenn Maximus nicht um der monotheletischen Ketzerei willen, sondern um den von den Persern drohenden Kriegsgefahren auszuweichen, von Chrysopolis nach Afrika gegangen; denn die Bedrohung von Constantinopel durch Perser und Avaren fällt bekanntlich weit früher (616) als jene Kriegsgefahren, deren Maximus in mehreren Briefen (worunter einer bestimmt aus dem Jahre 643 datirt) Erwähnung thut; auch sind die Feinde, von denen dort (Opp. II, 250) die Rede ist, nicht Perser oder Avaren, sondern die λήϊοι τῆς Ἀραβίας, die Sarazenen, welche seit 632 ihre Einfälle in Syrien, seit 638 in Aegypten begonnen hatten. Und so genügt auch die Ausflucht von Walch nicht (S. 196), der den Maximus zweimal von Constantinopel nach Afrika reisen lassen will, das erstemal 633 wegen der Kriegsunruhen durch die Sarazenen, das zweitemal (nach 639) wegen der Monotheletenhändel. Wir haben durchaus keinen Grund, anzunehmen, daß Maximus zwischen 633 und 645 wieder in oder bei Constantinopel gewesen sey; vielmehr weist Alles hin auf einen längeren Aufenthalt in Nordafrika, der mindestens von 633 bis 645 dauerte (s. Assemani S. 170). Welche geachtete Stellung Maximus dort einnahm, sehen wir unter Anderem aus der später im J. 655 in seinem Proceß zu Constantinopel (Combefis Bd. I. S. XXIX) wider ihn erhobenen Beschuldigung, er allein sey schuld an dem Verlust von Aegypten, Alexandrien, Pentapolis, Tripolis und Afrika an die Sarazenen, indem er im J. 633 dem damaligen Statthalter Petrus von Numidien einen Feldzug gegen die Sarazenen widerrathen habe. Vorzugsweise aber nahm ihn jetzt der Kampf wider die monophysitischen Severianer in Aegypten und Kreta (II. S. 24) und gegen den Monotheletismus in Anspruch. In einer Reihe von Schriften und Briefen, die er nach allen Seiten hin richtete (s. unt.), sucht er die chalcedonensische Rechtgläubigkeit und deren Consequenz, die Lehre von zwei Willen und Wirkungsweisen des Gottmenschen, gegen Monophysiten und Monotheleten zu vertheidigen. Insbesondere aber wurde nach dem Tode des Kaisers Heraklius (641) Nordafrika der Hauptsitz der dyotheletischen Opposition, und der dogmatische Widerspruch gegen die byzantinische Häresie erhielt jetzt dort einen mächtigen Rückhalt an den politischen Bestrebungen des Statthalters Gregorius (oder Georgius), der von Byzanz sich unabhängig zu machen suchte (s. über diesen Präfekten besonders Assemani a. a. O. S. 34 ff. Walch S. 202 f. Gfrörer, Kirchengesch. Bd. III, 1. S. 64). In welch' großem Ansehen Maximus bei Gregorius stand, aber auch wie sehr er diesen wegen seiner Frömmigkeit, seines Eifers für die Rechtgläubigkeit, seiner treuen Fürsorge für Kirche und Klöster schätzte, davon geben die Briefe des Maximus vielfache Zeugnisse (z. B. II. S. 201. 334. 377. 380). Als nach dem Tode des Heraklius dessen Wittwe Martina sich der vormundschaftlichen Regierung für ihren Sohn Herakleonas und ihren Stiefsohn Constantinus zu bemächtigen suchte, so schien eine Zeit lang die afrikanische Orthodoxie wie die politische Stellung des Gregorius auf's Aeußerste bedroht. Maximus bot all seinen Einfluß auf, letzteren zu halten und einen die Severianer begünstigenden Erlaß der Kaiserin Martina rückgängig oder unschädlich zu machen (Brief des Maximus an den cubicularius Johannes in Constantinopel vom November 641). Eine Palastrevolution in Constantinopel befreite ihn von seiner Besorgniß und gab auch dem Gange der kirchlichen Angelegenheiten eine andere Wendung. Die Kaiserin Mutter Martina und ihr Sohn Herakleonas wurden gestürzt, verstümmelt und exilirt, Constans, der Enkel des Heraklius, auf den Thron erhoben; der Patriarch Pyrrhus, des Einverständnisses mit Martina und der Mitschuld an der Vergiftung des Kai-

fers Conſtantin beſchuldigt, wurde vertrieben oder floh und nahm ſeine Zuflucht nach Nordafrika zu dem Präfekten Gregorius. Nun veranſtaltete letzterer zwiſchen Maximus und Pyrrhus jene Disputation, deren Akten zu den merkwürdigſten Urkunden des Monotheletenſtreites gehören (ſ. dieſelben bei Combefis Bd. II. S. 159 ff. Baronius Annales Bd. VIII. Anhang. Manſi X. S. 709 ff. Auszüge daraus bei Baur, Trinität Bd. II. S. 117 ff. Dorner, Entwickelungsgeſch. II. S. 222 ff. Hefele, Conciliengeſch. III. S. 167; vgl. Walch S. 203). Sie fand in Gegenwart des Präfekten, an unbekanntem Orte, wahrſcheinlich zu Karthago, im Juli 645 ſtatt. Maximus zeigt dabei große dialektiſche Gewandtheit, genaue Bekanntſchaft mit den früheren Vorgängen des Monotheletenſtreites und entſchiedene Ueberlegenheit über ſeinen Gegner Pyrrhus. Letzterer mag immerhin ſeine Gründe gehabt haben, ſich überwinden zu laſſen; darum ſind wir aber doch keineswegs berechtigt, die ganze Disputation für eine Komödie (Walch), für eine gut angelegte Poſſe (Gfrörer) zu erklären. Dem Maximus jedenfalls war es Ernſt mit der Sache. Auf ſeine Veranlaſſung hielten die Biſchöfe von Nordafrika und den benachbarten Inſeln im folgenden Jahre (646) mehrere Synoden zur Verdammung des Monotheletismus (ſ. die Synodalſchreiben bei Manſi, Harduin, Hefele) und forderten den römiſchen Biſchof Theodor (642—649) auf, ihr Urtheil mit ſeiner Auktorität zu unterſtützen. Maximus reiſte mit Pyrrhus nach Rom, letzterer übergab dem Pabſt Theodor eine förmliche Abſchwörungsurkunde ſeiner bisherigen Lehren und wurde in Folge davon von demſelben als rechtmäßiger Patriarch von Conſtantinopel anerkannt. So war es nun, vorzugsweiſe durch die Bemühungen des Maximus, gelungen, eine orthodoxe Coalition zu Stande zu bringen, wobei es freilich ſchwer zu entſcheiden iſt, wer dabei Urheber, wer Mittel war. Die Seele der Verbindung war Maximus, dem es vor Allem um den Sieg der Orthodoxie zu thun war; Pyrrhus gedachte mit Hülfe Rom's und Afrika's ſeinen Patriarchenſtuhl wieder zu gewinnen, Theodor die Auktorität des ſeinigen im Morgen- wie im Abendlande geltend zu machen; Gregorius, der Präfekt von Nordafrika, ſchon lange mit dem byzantiniſchen Hofe geſpannt, ſteckte jetzt, im Vertrauen auf den Beiſtand der dyotheletiſchen Partei und angeblich aufgefordert durch eine Botſchaft des Pabſtes Theodor und durch einen ſiegverheißenden Traum des Maximus, offen die Fahne der Empörung auf (ſ. den Proceß des Maximus Bd. I. S. XXX. Walch S. 189 ff.). Allein die ſcheinbar ſo ausſichtsvolle Combination zerſchlug ſich plötzlich: der Rebell Gregorius fiel ſchon 647 in der Schlacht gegen die Sarazenen (Theoph. chronogr. S. 285. Walch S. 190), Patriarch Pyrrhus nahm ſeinen Widerruf zurück und machte ſeinen Frieden mit dem byzantiniſchen Hofe, Theodor ſprach in feierlicher Verſammlung den Bann über ihn aus (Walch S. 211), Maximus bricht jetzt gleichfalls jede Verbindung mit Pyrrhus ab, entſchuldigt ſich wegen früherer zu freundlicher Behandlung deſſelben (epist. ad praepos. et monach. Siciliam incolentes Bd. II. S. 68) und ſetzt ſeine ſchriftliche Polemik gegen die Anhänger der Lehre von Einem Willen von Rom aus fort.

Nun erſchien 648 der *Τύπος* des Kaiſers Conſtans. Die *ἔκθεσις* des Heraklius, an der Maximus ſo großen Anſtoß genommen hatte, deren Urheberſchaft er aber nicht ſowohl dem Kaiſer als dem Patriarchen Sergius zuſchrieb, wurde aufgehoben, jedes fernere Streiten über die Lehre von einem oder zwei Willen und Energien bei Androhung ſchwerer Strafe verboten. Maximus, fortwährend in Rom, war auch jetzt wieder die Seele des Widerſtandes; der Typos ſchien ihm Chriſtum zu einem Weſen ohne Willen und Thätigkeit, zu einem ſtummen und todten Götzen zu machen. Ein kaiſerlicher Geſandter, Namens Gregorius, der nach Rom kam, um dort die Annahme des Typus und die Herſtellung des Kirchenfriedens zwiſchen Rom und Byzanz zu betreiben, wendet ſich daher vor Allem auch an den Abt Maximus, ſucht ihn in ſeiner Zelle auf und hat mit ihm eine Beſprechung, die aber erfolglos bleibt, da Maximus nicht bloß die Vereinbarkeit des Typos mit den kirchlichen Symbolen, ſondern auch das Recht des Kaiſers zur Einmiſchung in dogmatiſche Fragen beſtreitet (ſ. den merkwürdigen Bericht,

den Maximus selbst über diese Verhandlung gibt Bd. I. S. XXXI). Großen Einfluß übte Maximus besonders auf den Pabst Martin aus, der im J. 649 auf Theodor gefolgt war.. Er war es vorzüglich (Vita Max. in den Acta S. S. 123), der den Pabst veranlaßte zur Abhaltung der ersten Lateransynode, und wenn er gleich als Abt unter den officiellen Theilnehmern an derselben nicht genannt wird, so hat er ihr dennoch nicht bloß angewohnt (Vita a. a. O.) und eine dem Concil von 37 Aebten nud Mönchen den 8. Oktober überreichte Eingabe mit unterzeichnet (Mansi X. S. 910), sondern er war auch ohne Zweifel der intellektuelle Urheber der von dem Concil zur Verdammung des Monotheletismus und des kaiserlichen Typos gefaßten Beschlüsse, wie denn auch nicht bloß die 20 canones dieser Synode, sondern auch mehrere der während der Verhandlung vorgelegten Aktenstücke (s. die Akten bei Mansi Bd. X. S. 873 ff. Walch S. 223) mit den entsprechenden Ausführungen des Maximus ganz übereinstimmen.

Mehrere Jahre verlebte er nun zu Rom in der Stille eines Klosters: in diese Zeit mag wirklich, wie der Biograph angibt (Acta S. S. 123 f.), die Abfassung mehrerer seiner Schriften fallen, und mehrere seiner Briefe geben Zeugniß, wie sehr er sich in die hierarchischen und dogmatischen Anschauungen Rom's einlebte (s. besonders das Bruchstück eines aus Rom geschriebenen Briefes II. S. 72).

Allein zugleich mit oder doch bald nach seinem Freunde, Pabst Martin, traf auch den Abt Maximus die Rache des byzantinischen Hofes. Er wurde mit zwei Schülern, beide Namens Anastasius (A. monachus und apocrisiarius) in Rom verhaftet, nach Constantinopel gebracht und vor Gericht gestellt. Die Chronologie ist nicht ganz klar: daß die Verhaftung nicht 650 stattgefunden, wie Baronius sowohl als der Biograph des Maximus aus einer mißverstandenen Stelle des Theophanes oder Anastasius biblioth. geschlossen, hat schon Pagi dargethan (Baron., Annal. ed. Mansi XI., S. 435 ff.). Die gewöhnliche Annahme (Pagi, Pinius, Walch, Hefele u. A.), die Verhaftung des Abts habe gleichzeitig mit der des Pabstes stattgefunden (17. Juni 653), ist jedoch gleichfalls nicht genügend bewiesen. Die Prozeßverhandlungen beginnen gegen Maximus jedenfalls erst 655 und es wäre allerdings möglich, daß man absichtlich so lange Zeit verstreichen ließ, um erst das Verfahren gegen Pabst Martin zu beendigen. In der That ist auch die Behandlung des Abtes von vornherein eine ganz andere als die des Papstes. Nicht auf seine Bestrafung war es abgesehen, nicht einmal eine Aenderung seiner dogmatischen Meinung verlangte man von ihm, sondern nur die Annahme des Typos, die Gutheißung eines äußerlichen Friedensvergleichs. Von Seiten Roms hatte man nach Entfernung Martins und nach Einsetzung des neuen Pabstes Eugen Nachgiebigkeit gegen die kaiserlichen Wünsche zu gewarten. Wäre es gelungen, nun auch noch den vielgeltenden Abt, das Orakel der Orthodoxie im Morgen- und Abendland, zur Annahme des Typos und zur Aussöhnung mit dem byzantinischen Hof und dem Patriarchenstuhl zu vermögen, so wäre — glaubte man — der Kirchenfrieden hergestellt gewesen. Man ließ ihm daher Zeit; man brachte alle Mittel, Bitten, Einschüchterungen, Schmeicheleien, Versprechungen in Anwendung. Maximus aber blieb standhaft; allen Feinheiten geistlicher und weltlicher Ueberredungskunst setzte er die Ruhe und den Muth eines guten Gewissens und den unbeugsamen Entschluß entgegen keinen Zoll breit von der Wahrheit zu weichen. Da riß endlich seinen Gegnern die Geduld und er bekam die ganze Rohheit des byzantinischen Kirchendespotismus zu fühlen.

Ueber den Proceß des Maximus haben wir ausführliche Protokolle in den Collectaneen des römischen Bibliothekars Anastasius (bei Combefis I., S. XXIX, vergl. Walch, S. 254. 305. — Assemani S. 133. — Hefele, Concilien.-Gesch. Bd. III.).

Das erste Verhör fand vor dem geheimen Rath (in secretario) im kaiserlichen Palast in Constantinopel statt. Es waren zunächst politische Anklagen, die man gegen ihn vorbrachte: Haß gegen den Kaiser und die kaiserliche Regierung, Mitschuld an dem Verlust Aegyptens und Nordafrika's an die Sarazenen, Betheiligung an dem Aufstande des nordafrikanischen Präfekten Gregorius, unehrerbietige Aeußerungen über den Kaiser, end-

lich besonders Läugnung der priesterlichen Würde des Kaisers und Schuld an der Zerreißung der Kirche. Weitere Klagepunkte betrafen Origenistische Ketzerei und Verleitung Anderer dazu, dann die Verhandlungen mit Pyrrhus in Afrika und Rom. Maximus wußte sich wegen der meisten Anklagen zu rechtfertigen, blieb aber dabei, mit der Kirche zu Constantinopel in keine Gemeinschaft treten zu können, weil diese durch Annahme der Unionsartikel des Kyros, der Ekthesis und des Typos von den vier heiligen Synoden abgewichen und daher von der römischen Lateransynode mit Recht verdammt worden sey. Er selbst habe kein eigenes Dogma, sondern nur das gemeinsame der katholischen Kirche; er wolle auch Niemand verdammen, aber lieber sterben als in irgend einen Punkt von dem wahren Glauben abweichen. Einen dogmatischen Vermittlungsvorschlag in der Lehre vom Willen Christi, den der Patriarch Pyrrhus mit den Apokrisiariern des römischen Bischofs Eugen (654—657) vereinbart hatte (wonach in Christo drei Willen, ein hypostatischer und zwei natürliche, angenommen werden sollten), wies Maximus zurück und beharrte auf der Lehre von zwei Willen. Vor Allem war es darauf abgesehen, ihn zur Anerkennung des Typos zu bewegen, den ja der Kaiser in der besten Absicht und lediglich zur Herstellung des Friedens erlassen habe; er möge nicht durch seine vielgeltende Auktorität das Friedenswerk stören. Maximus warf sich unter Thränen auf die Erde nieder, er berief sich auf Gott und sein Gewissen; das einzige Mittel zur Herstellung des Kirchenfriedens sey Zurücknahme des Typos durch den Kaiser. So endete das erste Verhör zwar resultatlos, aber nicht ohne Aussicht auf Verständigung *μετὰ πάσης ἱλαρότητος*.

Neue Verhandlungen folgten den 22. April 655 durch Abgesandte des Patriarchen Pyrrhus, und einige Monate später nach dem Tode des Pyrrhus († im Juni oder Juli 655), in Gegenwart der beiden Patriarchen, Petrus von Constantinopel und Macedonius von Antiochien (s. die Aktenstücke bei Combefis, S. XLI und XXXVIII und über die schwierige Chronologie die ausführlichen Untersuchungen und abweichenden Ansichten bei Baronius, Pagi, Assemani, Walch, Hefele). Es handelte sich theils um den Compromiß zwischen dem Patriarchenstuhl von Byzanz und dem neuen Pabst Eugen, theils um die Verdammung des Typos, um die Gültigkeit der Lateransynode von 649, um die Rechtmäßigkeit der Absetzung des Pabstes Martin. Der Ton ist weit schroffer, seit Pyrrhus gestorben, der doch Rücksichten gegen den Abt zu nehmen hatte. Man droht, man bietet Gnade an. Maximus läßt sich zu keinerlei Concessionen herbei. Gleich am folgenden Tag wird von den beiden Patriarchen eine *σύνοδος ἐνδημοῦσα* veranstaltet; diese gibt dem Kaiser den Rath, über Maximus sowohl als über seinen Schüler Anastasius (entsprechend den in dem Typos enthaltenen Strafdrohungen) die Verbannung zu verhängen. Dieß geschah: beide wurden von einander getrennt, Maximus nach dem Schloß Bizya in Thracien, Anastasius nach Perberis gebracht.

Etwas über ein Jahr verlebte Maximus dort in kümmerlicher Lage, aber voll geduldiger Ergebung in Gottes Schickung (S. XLV). Da erschien (August 656) bei ihm im Auftrag des Patriarchen Petrus von Constantinopel der Bischof Theodosius von Cäsarea in Bithynien nebst zwei weltlichen Bevollmächtigten des Kaisers, Namens Paulus und Theodosius (die Akten dieser Verhandlung, quae gesta sunt Bizyae etc., s. bei Combefis, S. XLIV, bei Gallandi S. 61 und anderwärts). Wieder sollte ein Versuch zur Güte gemacht werden. Maximus sollte erklären, weshalb er mit dem Stuhl von Constantinopel keine Kirchengemeinschaft haben wolle. Wieder ging seine Erklärung dahin, die Annahme der Artikel des Kyros, der Ekthesis und des Typos mache ihm das zur Unmöglichkeit; der letztere besonders, mit seinem Verbot, überhaupt von einem oder zwei Willen zu reden, beraube Christum alles Wollens und Handelns. Er verlangt dessen Zurücknahme durch den Kaiser, sowie Anerkennung der Lateransynode des Jahres 649. Theodosius entschuldigt den Typos mit der Absicht des Kaisers, den Frieden herzustellen, glaubt sich aber berechtigt, die förmliche Zurücknahme desselben und die Anerkennung der Zweiwillenlehre in Aussicht stellen zu dürfen, unter der Bedingung, daß

Maximus dann in Kirchengemeinſchaft mit Conſtantinopel treten wolle. Maximus verwies ihn an den römiſchen Stuhl; man ſchied in Frieden; die kaiſerlichen Geſandten hofften, den Kaiſer zur Abordnung einer Geſandtſchaft nach Rom beſtimmen und dadurch das Schisma heben zu können.

Den 8. September 656 (Acta S. LIX ff. Hefele S. 222) wurde Maximus auf kaiſerlichen Befehl nach dem Kloſter des heiligen Theodor bei Rhegium gebracht. Wieder erſchienen kaiſerliche Geſandte in Begleitung des Biſchofs Theodoſius, um ihm zu eröffnen, der Kaiſer ſey bereit, ihn mit den höchſten Ehren in Conſtantinopel zu empfangen, wenn er auf Grundlage des Typos mit ihm ſich uniren und mit ihm das heilige Abendmahl feiern wolle; der ganze Occident und ein großer Theil des Orients werde nur durch ſein Beiſpiel von der kirchlichen Einheit abgehalten, ſeine Ausſöhnung mit dem Kaiſer und dem Stuhl von Conſtantinopel würde zur Einigung der ganzen Kirche führen. Maximus antwortete ablehnend und berief ſich auf ſeine frühere mit Biſchof Theodoſius getroffene Abrede; alle Macht der Welt werde ihn nicht vermögen, wider ſein Gewiſſen zu handeln und den Glauben zu verläugnen.

Die Anweſenden wurden wüthend über den ſtarrköpfigen Mönch, der ſich allein für orthodox halte, den Kaiſer und die ganze Hauptſtadt als häretiſch verdamme. Sie überhäuften ihn mit Schmähungen und ſchritten zu thätlichen Mißhandlungen. Biſchof Theodoſius nahm ſich ſeiner an: „das ſey nicht die Art, kirchliche Angelegenheiten zu behandeln“. Maximus blieb feſt dabei: der Typos ſey eine Verläugnung des wahren Glaubens; Gott und die heiligen Propheten und Apoſtel verlangen ein offenes Bekennen des heiligen und heilbringenden Glaubens; Schweigen ſey Verläugnen; Verläugnung aber ſey nicht Herſtellung des wahren Friedens.

Am folgenden Tag, dem Feſte der Kreuzerhöhung 14. Sept. 656, wurde Maximus auf Befehl des Kaiſers unter militäriſcher Bedeckung nach Salembria geführt; unter den Soldaten ſprengte man die Verläumdung gegen ihn aus, er ſey ein Läugner der θεοτόκος. Von da brachte man ihn weiter nach Perberis, wo bereits einer ſeiner Schüler, Anaſtaſius, in der Verbannung ſich befand.

Hier enden die Akten, wie ſie uns in der Collectio Anastasii erhalten ſind. Nach einer weiteren Erzählung (latein. bei Manſi XI S. f. 3. griech. und latein. bei Combefis S. LXV; vgl. Vita S. XXV), über deren chronologiſche Stellung und geſchichtlichen Werth aber die Anſichten verſchieden ſind (vgl. Baron. a. a. 657. XXIV. und dazu die Bemerkungen von Pagi und Manſi; ferner Pinius in den Acta SS. S. 108 ff.; Aſſemani S. 154 ff.; Walch S. 308 und S. 262; Hefele S. 220 und 223), wären Maximus und ſeine Schüler, die beiden Anaſtaſius, ſpäter noch einmal nach Conſtantinopel gebracht, und nach einer neuen Verhandlung von einer Synode feierlich ſammt allen Vertheidigern des Dyotheletismus anathematiſirt worden. Darauf habe man Maximus und ſeine beiden Schüler dem Präfekten (ἔπαρχος) übergeben mit der Weiſung, ſie geißeln, ihnen das Werkzeug ihrer Frechheit, ihre blasphemiſche Zunge an der Wurzel ausſchneiden und die rechte Hand abhauen zu laſſen; ſo verſtümmelt ſollten ſie dann durch die 12 Quartiere der Hauptſtadt umhergeführt und zuletzt lebenslänglich verbannt und eingekerkert werden. Das Urtheil wurde vollzogen und ſie nach Lazika an der Oſtküſte des ſchwarzen Meeres in's dritte Exil abgeführt (Acta bei Combefis S. LXVI). Hier kamen die drei Gefangenen (nach einem Brief des Presbyters und Apokriſiars Anaſtaſius an einen Presbyter Theodoſius von Gangra, gedruckt in den Collektaneen des Anastasius bibliothec. und bei Combefis S. LXVII) am 8. Juni 662 an, wurden von einander getrennt und Maximus in das Kaſtell Schemarum (Schemari) an der Gränze der Alanen eingeſchloſſen, wo er den 13. Auguſt 662 ſtarb (Vita S. XXVII) in einem Alter von mindeſtens 82 Jahren. Von ſeinen beiden Schülern war der eine, Anastasius monachus, ſchon den 24. Juli deſſelben Jahres ihm im Tode vorangegangen, der andere, Anastasius apocrisiarius, ſoll den 11. Oktober 666 im Exil ge-

ſtorben ſeyn (scholion s. hypomnesticum in Anastasii collect. und bei Combefis S. LXX und LXXX).

Die Kirche hat ihn als Confeſſor oder Märtyrer geehrt (ſ. die zwei Officia s. Maximi bei Combefis S. LXXXVII ff. und einen angeblich von Johannes Damasc. herrührenden Canon ebendaſ. S. XCII; Weiteres über den Cultus S. Maximi ex Graecis ac Latinis Fastis in den Acta Sanct. zum 13. Aug. S. 114 ff.) und ſein wie ſeiner beiden Schüler und Schickſalsgenoſſen Ende mit mancherlei Wundererzählungen ausgeſchmückt: Anaſtaſius ſoll mit abgehauener Hand geſchrieben, Maximus mit ausgeſchnittener Zunge geredet und ſeinen Todestag vorausverkündigt haben, himmliſche Flammen ſollen nächtlicherweiſe an ſeinem Grabe im Kloſter des heiligen Arſenius in Lazika erſchienen, viele Wunderheilungen ebendort geſchehen ſeyn (ſ. die verſchiedenen Vitae und griechiſche Menäen, Acta Sanct. S. 111). Man hat darum keinen Grund (mit Walch S. 310) zu zweifeln, ob die Strafe an Maximus überhaupt vollſtreckt worden ſey, da doch das Faktum des Zungen- und Handabſchneidens nicht blos von der einſtimmigen Tradition, ſondern auch von den Geſchichtſchreibern (wie Theophanes, Cedrenus, Zonares) bezeugt, auch der byzantiniſchen Juſtiz jener Zeit ganz entſprechend iſt. Aber auch jene Wundergeſchichten, womit die Legende das Ende des heiligen Bekenners ausgeſtattet hat, bergen im Gewande der Zeit einen tieferen Sinn. In der That war ja mit der Verbannung und dem Tode der beiden Hauptvertheidiger der dyotheletiſchen Lehre, Martin und Maximus, dem orthodoxen Bekenntniß die Hand abgehauen, die Zunge ausgeſchnitten, und dennoch war es nicht ſtumm noch lahm. Kaiſer Konſtans II. fiel nach wenigen Jahren als ein Opfer des Haſſes, den er namentlich auch durch die Behandlung der beiden Wahrheitszeugen ſich zugezogen hatte, und 18 Jahre ſpäter gewann das in ſo barbariſcher Weiſe zum Schweigen gebrachte Bekenntniß doch den Sieg und die Anerkennung der Kirche auf der ſechſten ökumeniſchen Synode des Jahres 680. Im Gedächtniß der Nachwelt aber lebte Maximus fort als Confeſſor, als *ὁ παμμέγιστος Μαξιμος*, als Wegweiſer der Orthodoxie, als Lehrer der Gottſeligkeit und heiliger Sittenſtrenge, als Leuchter der Welt, Zierde des Mönchthums, Leier des heiligen Geiſtes, als der Mann mit der ſüßen honigfließenden Zunge (Combefis S. XCII), als einer der edelſten Märtyrer geiſtiger Freiheit und chriſtlichen Wahrheitsmuthes mitten in einer Zeit ſittlicher Rohheit, geiſtiger Knechtſchaft und kirchenpolitiſcher Verknöcherung.

B. Schriften hat Maximus trotz ſeines vielbewegten Lebens in großer Zahl hinterlaſſen, aber es iſt ſpäter ſeinem berühmten Namen, wie es ſcheint, auch Manches zugeſchrieben worden, was nicht von ihm herrührt. Ungeachtet ihrer vielfachen Dunkelheit und Schwerverſtändlichkeit, die theils im Inhalt, theils in ſeinem gedehnten und ſchwülſtigen Styl ihren Grund hat und worüber bei Allen, die ſich damit beſchäftigt haben, von dem gelehrten Photius an bis auf den neueſten Herausgeber, nur eine Stimme iſt, ſind ſeine Werke dennoch, ſowohl um ihres berühmten Verfaſſers als um ihres tiefſinnigen und erbaulichen Gehaltes willen, zu allen Zeiten, zumal in den griechiſchen Klöſtern, aber auch von den tiefſinnigſten Geiſtern des Abendlandes, wie von einem Joh. Scotus Erigena, und ſogar von frommen und gelehrten Frauen, wie von der Kaiſerin Irene und ihrer Tochter Anna Comnena viel geleſen und hoch geſchätzt worden. Noch heute läßt ſich der Eindruck, den dieſe Schriften auf den Leſer machen, der ſich die Mühe ihres Studiums nicht verdrießen läßt, nicht treffender ſchildern, als mit den Worten der beiden kaiſerlichen Frauen (Anna Comnena Alexias lib. V. p. 147): *τὸ πάνυ θεωρητικόν τε καὶ νοερὸν τοῦ ἀνδρὸς, ὥς φασιν, ὀλιγον παρέχεται τοῖς ἀναγινώσκουσιν. — καὶ οὐδ' αὐτὴ ἀτρέμας ταῖς βίβλοις ταύταις πρόσειμι. ἀλλ' ὅμως ἀποσπᾶσθαι τούτων οὐ δύναμαι. σὺ δέ μοι μικρὸν ἀνάμεινον — καὶ τῆς τούτων ἀπογεύσῃ ἡδύτητος. ἔτρωσέ μου τὴν καρδίαν ἡ τῶν ῥηθέντων μνήμη καὶ ὥσπερ εἰς πέλαγος ἄλλο διηγημάτων ἐμπέπτωκα.* Seine Werke wurden darum auch vielfach abgeſchrieben, und ſo beſitzen wir denn von denſelben zahlreiche Handſchriften auf ver-

ſchiedenen Bibliotheken (ſ. die Nachweiſungen von Oudin S. 163 f., von Fabricius und Harleß S. 637 u. 677, von Oehler in der Vorrede). Mehr oder minder vollſtändige Verzeichniſſe der einzelnen Schriften haben in älterer Zeit Photius (Biblioth. ed. Bekker p. 154 sqq. cod. 192 sqq.) und der Verfaſſer der Vita Maximi (Acta S. S. 123), in neuerer Baronius (Annales ad annum 657 S. 506 f. ed. Mansi), Cave (hist. lit. scr. eccl. Tom. I. S. 585), Ellies du Pin (nouv. bibl. Tom. VI. S. 23 ff.), Oudin (diss. de S. Maximo Tom. I. S. 1635 ff.), Ceillier (aut. eccles. Tom. XVII. S. 689 ff.), Schröckh (Kirchengeſch. Bd. XX. S. 412 ff.), Fabricius (Biblioth. gr. ed. Harles, Bd. IX. S. 635 ff.) gegeben. Letzterer zählt im Ganzen 53 verſchiedene Schriften des Maximus, wobei die Briefe als eine Nummer gerechnet ſind; davon ſind 48 gedruckt (44 in der Ausgabe des Combefis, 4 anderwärts), 5 inedita s. deperdita.

Eine Geſammtausgabe der Werke des Maximus beſitzen wir nicht. Eine ſolche wurde von dem franzöſiſchen Dominikaner Franz Combefis unternommen, aber nicht zu Ende geführt. Zwei Bände davon erſchienen zu Paris unter dem Titel Maximi Confessoris, Graecorum theologi eximiique philosophi, opera ex probatissimis mss. codd. eruta, nova versione subacta notisque illustrata, op. et stud. R. P. Fr. Combefis, Ord. Pr. Ex almi Galliae cleri jussu et ordine. Parisiis, Cramoisy 1675. Fol. tom. I. und II. Ein dritter Band war in Ausſicht geſtellt, erſchien aber nicht, da der Herausgeber 1679 ſtarb. Den Proſpekt deſſelben ſ. bei Montfaucon, Biblioth. Coisliniana, Paris 1715. S. 307 ff. und bei Fabricius S. 637. Anordnung, Text und lateiniſche Ueberſetzung laſſen Manches zu wünſchen übrig. Vorſchläge zu einer beſſeren Anordnung macht Oudin a. a. O. cap. III.: quomodo M. opera in nova editione possint commodiori distribui ratione.

Wir theilen die Werke in 6 Klaſſen: a) exegetiſche, b) Scholien zu Kirchenvätern, c) dogmatiſch-polemiſche, d) ethiſch-aſcetiſche, e) Varia, f) Briefe.

a) Die exegetiſchen Schriften geben nicht ſowohl Auslegungen als vielmehr theologiſch-myſtiſche Exkurſe zu verſchiedenen Abſchnitten der heil. Schrift. Mit dieſer hat Maximus, wie er ſelbſt verſichert (*πᾶσαν πολλάκις ἀναγνούς τὴν ἁγίαν γραφήν*, I, 266) und wie alle ſeine Schriften zeigen, ſich auf's Eingehendſte beſchäftigt; dabei huldigt er, obgleich er manchmal auch auf ſprachliche und Sacherklärungen ſich einläßt, doch grundſätzlich der Lehre von einem unendlichen Schriftſinn und der anagogiſchen oder allegoriſchen Interpretationsmethode nach alexandriniſchem Vorgang in ausgedehnteſtem, ja mitunter ausſchweifendſtem Maße (vgl. z. B. I, 75. 83. 178. 280. 284 u. ö.).

1) Die bedeutendſte ſeiner Schriften dieſer Klaſſe ſind die Quaestiones ad Thalassium in locos scripturae difficiles, *περὶ διαφόρων ἀπόρων τῆς θείας γραφῆς* (Bd. I. ed. Combef. S. 1—300). Die Schrift iſt gerichtet an einen Presbyter und Abt Thalaſſius, ohne Zweifel denſelben, von dem wir eine Sammlung von 400 moraliſchen Wahrheiten (herausgegeben von Oekolampad 1520 und in der Bibl. Patr.) noch beſitzen und den wir aus den Akten der Lateranſynode als Abt eines römiſchen Kloſters kennen (ſ. Manſi X, 903. 910). Sie enthält, nach einer Abhandlung über das Böſe, in 6 oder 7 Büchern 65 Anfragen über ſchwierige Stellen der heil. Schrift nebſt den Antworten des Maximus, wobei jedoch das Schriftwort faſt nur als Anknüpfungspunkt für die reichſten dogmatiſch-ethiſchen, myſtiſch-theoſophiſchen Gedankenentwickelungen benutzt wird. Schon Photius klagt über die Schwerverſtändlichkeit dieſer Schrift (Bibl. cod. 192. pag. 156 ed. Bekker), erkennt aber auch ihren reichen Gehalt an chriſtlichen Ideen an. Wir beſitzen dazu, ebenſo wie zu einigen anderen Schriften des Maximus, noch eine Reihe kurzer griechiſcher Scholien, die aber nicht, wie Combefis glaubt, von dem Verfaſſer ſelbſt herrühren, ſondern um's Jahr 1100 geſchrieben ſcheinen.

2) Aehnlichen Inhalts, aber kürzer, und nach Form und Inhalt minder originell (daher man auch ſchon an der Aechtheit gezweifelt hat; vergl. Combefis I. S. 693. Ceillier S. 695) ſind die Quaestiones et dubia, *πεύσεις καὶ ἀποκρίσεις καὶ ἐρωτή-*

σεις καὶ ἐκλογαὶ διαφόρων κεφαλαίων ἀπορουμένων (I, 300—334), 79 Fragen und Antworten über Schriftſtellen und andere Gegenſtände.

3) Ad Theopemptum scholasticum (I, 635—640), über drei neuteſtamentliche Stellen, in der Weiſe der quaest. ad Thalassium.

4) Expositio in psalmum LIX., allegoriſch-myſtiſche Auslegung von Pſ. 59. (nach unſerer Zählung 60.), nach einem cod. Florent. an den Präfekten Georgius oder Gregorius von Afrika gerichtet (I, 334—343).

5) Orationis dominicae brevis expositio, εἰς τὴν προσευχὴν τοῦ Πάτερ ἡμῶν, πρός τινα φιλόχριστον, ἑρμηνεία σύντομος (I, 344—366), wieder reich an myſtiſchen Ideen, da es die Abſicht des Verfaſſers, die im Vaterunſer enthaltenen μυστήρια darzulegen, deren er ſieben zählt: θεολογία, υἱοθεσία u. ſ. w., τῆς τοῦ πονηροῦ τυραννίδος καθαίρεσις. Mit Recht hat ein großer Theil dieſer Schrift, welche die patriſtiſchen Vaterunſer-Erklärungen würdig abſchließt, Aufnahme in die Catenen gefunden (Cat. in Matth. ed. Balth. Corderius. Antwerpen 1847. Fol.).

6) Ebenſo finden ſich auch Fragmente weiterer exegetiſcher Schriften des Maximus, z. B. zu den Pſalmen, Jeſajas, Lukas, Jakobus, beſonders aber eines paraphraſirenden Commentares zum Hohenlied in den griechiſchen Catenen z. B. bei Fronto Ducäus Auctar. Bibl. Patr. II. S. 681 und bibl. Patr. ed. Morell. tom. XIII.; Weiteres bei Fabricius S. 667.

7) Endlich ſcheint noch hieher zu gehören eine ungedruckte Schrift de secundo adventu. ſ. Fabricius S. 676.

b) Wie Maximus in dieſen exegetiſchen Schriften den Schrifttext weniger erklärt, als vielmehr zur Anknüpfung ſeiner theologiſch-myſtiſchen Betrachtungen verwendet: ſo nimmt er ein ganz ähnliches Verhältniß zu patriſtiſchen Texten ein in ſeinen Scholia und Ambigua zu Gregor von Nazianz und Dionyſius Areopagita. Auch hier iſt es ihm nicht ſowohl um Erklärung fremder Gedanken zu thun, als um Entwickelung der eigenen theologiſchen und myſtiſchen Ideen, die an jene mehr oder minder frei angelehnt werden. Es ſind drei derartige Sammlungen, die wir beſitzen:

1) Scholia in Opera S. Dionysii Areopagitae, zuerſt griechiſch herausgegeben Paris bei Morell 1562, 8., zugleich mit Dionyſius Areop. und Georgius Pachymeres; dann griechiſch und lateiniſch, überſetzt von Petrus Lanſſelius S. J., in der Ausgabe des Dionyſius, Antwerpen 1615. Fol., am beſten cum versione Balth. Corderii S. J. Paris 1633. Fol. Antwerpen 1634. Fol. 2. Bd. Combefis beabſichtigte (in dem nicht erſchienenen dritten Bande ſeiner Ausg.) einen aus verſchiedenen codd. vermehrten und verbeſſerten Abdruck dieſer Scholien zu geben, ſ. Harleß zu Fabric. S. 667.

2) Περὶ διαφόρων ἀπορίων τῶν ἁγίων Διονυσίου καὶ Γρηγορίου πρὸς Θωμᾶν, de variis difficilibus locis SS. PP. Dionysii et Gregorii (Naz.), über 4 Stellen aus Gregor's oratt. de filio und über die epistola Dionysii Areop. ad Cajum monachum, mit einer Zuſchrift an einen Abt Thomas (wohl denſelben, der auch II, 371 von Maximus genannt wird).

3) Ambigua in Gregorium Naz. Ἄπορα εἰς Γρηγόριον s. περὶ τῶν ἀπορηθέντων κεφαλαίων ἐν τοῖς τοῦ ἁγ. Γρηγορίου τοῦ θεολόγου λόγοις, ad Johannem Cyzici Archiepiscopum (denſelben, an welchen ein Brief des Maximus II, 238 gerichtet iſt). Erwähnt wird dieſe Schrift von Maximus ſelbſt in den quaestiones ad Thalassium I. S. 87 und von Johannes Tzetzes Chiliad. IX. v. 866. Dieſes Werk des Maximus iſt es, das von Johannes Scotus Erigena um das Jahr 864 aus Auftrag des Königs Karl des Kahlen in's Lateiniſche überſetzt wurde; ſ. deſſen Zuſchrift an den König (bei Gale und Floß in ihren Ausgaben des Scotus Erig.; Oehler S. 35), worin Erigena über ſein Verhältniß zu Maximus und das des letzteren zu Dionyſius Aufſchluß gibt, aber auch über die densas caligines deſſelben ſich beklagt. Herausgegeben wurde das griechiſche Original zugleich mit der Ueberſetzung des Erigena von Thomas Gale in ſeiner Ausgabe von Erigena, de divisione naturae, Oxford 1681. Fol.; einen

Abdruck dieſer Ausgabe gibt Floß in der Patrologie des Abbé Migne Bd. 122. S. 1194 ff. Beide Ausgaben ſind aber nicht vollſtändig: ſie geben nur, was Gale aus einer Pariſer Handſchrift von dem griechiſchen Original und aus einer Cluniacenſer Handſchrift von der lateiniſchen Ueberſetzung des Erigena erhalten hatte. Einen vollſtändigeren und beſſeren Text (von Nr. 2. u. 3.) gibt der Codex Gudianus Nr. 39., jetzt in Wolfenbüttel, woraus neueſtens Franz Oehler das Ganze herausgegeben hat unter dem Titel: Anecdota Graeca, tom. I. continens S. Maximi Confessoris de variis difficilibus locis SS. PP. Dionysii et Gregorii ad Thomam V. S. librum e Cod. MS. Gudiano descr. et in lat. sermonem interpretatus post J. Scoti et Th. Gale tentamina nunc primum integrum edidit Fr. Oehler. Halis 1857. 8.; vgl. deſſen praefatio S. VI ff. Ein einzelnes Stück daraus, in eos, qui ajunt animas ante vel post corpora existere (ed. Oehler S. 306 ff.) iſt auch nach einem Venetian. Codex gedruckt in Gallandi Bibl. Patr. Append. tom. XIV. S. 153—58.

4) Verwandten Inhalts iſt wohl auch das Ineditum: Quaestiones sacrae miscellaneae ad Nicephorum chartophylacem Constantinop., *ἐρωτήσεις πρὸς Νικηφόρον περὶ διαφόρων κεφαλαίων*, handſchriftlich auf der k. k. Bibliothek in Wien (ſ. Lambecius Bibl. Caes. Vindeb. VI. p. 56).

c) Die dogmatiſch-polemiſchen Schriften des Maximus behandeln theils chriſtologiſche, theils trinitariſche, theils anthropologiſche Fragen. Am wichtigſten für die Dogmengeſchichte ſind die erſteren; ſie beziehen ſich theils auf den monophyſitiſchen, theils aber hauptſächlich auf den monotheletiſchen Streit. In jenen vertheidigt Maximus die dyophyſitiſche Lehre des Chalcedonense gegen die monophyſitiſchen Severianer, insbeſondere gegen die von Philoxenus und Severus im ſechſten Jahrhundert aufgeſtellte Lehre von einer zuſammengeſetzten Natur, *μία φύσις σύνθετος*, in Chriſto (ſ. Dorner, Entwicklungsgeſch. II. S. 164 ff. Werner, Geſch. der apol. u. polem. Literatur. II. S. 385 ff.). Hieher gehören:

1) Epistola ad Joannem Cubicularium de rectis ecclesiae decretis et adversus Severum haereticum (Bd. II. S. 259—91);

2) ad Petrum Illustrem oratio brevis s. liber adv. dogmata Severi (II, 291 ff.), geſchrieben vor 634;

3) ad eundem epistola dogmatica (II, 307 ff.);

4) de communi et proprio, de essentia et hypostasi ad Cosmam diaconum Alex. (II, 313 ff.);

5) de duabus Christi naturis (II, 76 ff.).

6) de qualitate, proprio et differentia ad Theodorum, presbyt. in Mazario Siciliae (II, 134 ff.);

7) pro synodo Chalcedonensi ad Symbolum additio (II, 140 ff.);

8) capita de substantia et natura, de hypostasi et persona (II, 143 f.);

9) ad Julianum scholasticum Alex. de ecclesiastico dogmate, quod attinet ad Dominic. Incarnationem (II, 336 ff.);

10) ex persona Georgii praefecti Afr. ad moniales, quae Alexandriae a cathol. fide discesserant (II, 339 ff.).

Schon unter dieſen gegen die Severianer gerichteten Schriften ſind mehrere, die im Monophyſitismus zugleich den Monotheletismus oder umgekehrt bekämpfen. Weit größer aber iſt nun noch die Zahl der ſpeciell auf die Willenslehre bezüglichen Schriften, ſie gehören ſämmtlich zu den wichtigſten Urkunden des Monotheletenſtreites, wie auch ſolche Kirchenhiſtoriker zugeben, die, wie Walch, für die myſtiſche Tiefe des Maximus kein Verſtändniß haben. Walch S. 499 f. zählt 19 hieher gehörige Schriften des Maximus auf; vgl. auch Werner, Geſch. der apol. und polem. Litteratur, II. S. 414. Dorner II, 235 ff. Als die wichtigſte darunter, weil ſie die Hauptcontroverſen am kürzeſten zuſammenfaßt, dürfen wir wohl bezeichnen:

1) die Acta disputationis a Pyrrho quondam patriarcha Constantinop. et Maximo monacho mense Julio Indict. III. (645) coram Gregorio Patricio habitae, *παρασημείωσις τῆς γενομένης ζητήσεως κτλ.*, oder wie der Titel in anderen Handſchriften kürzer gegeben wird: *διάλεξις Μαξίμου πρὸς Πύρρον* (bei Combefis Bd. II. S. 159—195), aber auch ſonſt mehrfach abgedruckt bei Baronius im Anhang zum VIII. Bande ſeiner Annales, in den Concilienſammlungen von Pinius, Labbé, Manſi Bd. X. S. 710—60 und anderwärts; Auszüge bei Walch, Baur, Dorner, Hefele, Werner u. A.).

Um dieſe Haupturkunde des monotheletiſchen Streites gruppiren ſich nun die übrigen, auf dieſelbe Angelegenheit bezüglichen Schriften des Maximus, ohne daß es im Einzelnen möglich wäre, deren Zeitfolge genau zu beſtimmen. Ein Theil dieſer Schriften iſt in lateiniſcher Ueberſetzung ſchon früher herausgegeben worden von Franz Turrianus, Ingolſtadt 1605 und 1615. 8.; griechiſch und lateiniſch ſtehen ſie ſämmtlich bei Combefis Bd. II. S. 1 ff.; lateiniſch zum Theil auch in der Bibl. Patr. Lugdunens. VII, 514 ff. Hieher gehören:

2) epistola ad Pyrrhum Presb. et Hegumenum (bei Combefis II. S. 343), an den nachmaligen Patriarchen von Conſtantinopel kurz nach 633 geſchrieben;

3) tomus dogmaticus ad Marinum Diaconum in Cyprum insulam missus (II, 34);

4) ad Marinum Presbyterum epistola de duabus in Christo voluntatibus (II, 1 ff.);

5) ad eundem Marinum ex tractatu de operationibus et voluntatibus (II, 18 ff.), griechiſch zuerſt herausgegeben Lugd. Bat. 1617. 8.;

6) ad Marinum Cypri presbyterum responsa (II, 117), Beantwortung von Einwürfen des Diakonus und Rhetors Theodor von Byzanz, Synodicarius des Erzbiſchofs Paulus von Conſtantinopel, geſchrieben nach 642;

7) tomus dogmaticus ad Marinum presbyterum (II, 123);

8) ad Marinum presbyterum Cypri (II, 65—72), geſchrieben aus Karthago, wie es ſcheint, im J. 645, da die synodica des Pabſtes Theodor vom Jahre 644 darin erwähnt iſt;

9) defloratio ex epistola scripta ad Petrum Illustrem, ubi Pyrrhi, Sophronii papae Honorii mentionem facit, ein nur in lateiniſcher Sprache erhaltenes Fragment eines nach 641 geſchriebenen Briefes (II, 74);

10) Spiritalis tomus et dogmaticus adversus Heraclii Ecthesin, ad Stephanum Dorensem episcopum, geſchrieben aus Rom zwiſchen 645 u. 48 (II, 81);

11) Hegumenis et monachis ac catholicis populis per Siciliam constitutis, *τοῖς κατὰ τήνδε τὴν Σικελῶν φιλόχριστον νῆσον παροικοῦσιν ἁγίοις πατράσιν, ἡγουμένοις τε καὶ μονάζουσι καὶ ὀρθοδόξοις λαοῖς*, geſchrieben, wie es ſcheint, auf der Inſel Sicilien ſelbſt, und zwar wahrſcheinlich nach 646 (vgl. Aſſemani S. 173 f.);

12) ad Gregorium presb. et hegum. de Christi mysterio II, 27;

13) ad Nicandrum episc. de duabus in Christo naturis II, 46;

14) de duabus unius Christi Dei nostri voluntatibus, an einen ungenannten Abt, II, 98—114;

15) non posse dici unam in Christo voluntatam II, 146;

16) capita decem de duplici voluntate Domini ad orthodoxos p. 149;

17) ex quaestionibus a Theodoro monacho propositis p. 151;

18) adversus eos, qui dicunt, dicendam unam Christi operationem, drei kurze Abhandlungen gegen dreierlei Behauptungen der Monotheleten, p. 31;

19) ad illud: si possibile est, transeat a me calix. II, 32;

20) variae definitiones, *ὅροι διάφοροι*, II, 78, früher herausgegeben von Höſchel, Heidelberg 1591. 8. und Augsburg 1599. 8.;

21) distinctionum et unionum definitiones;

22) diversae Patrum de duabus operationibus Domini Jesu Christi definitiones II, 154.

Auf trinitarische Fragen beziehen sich 1) der schon erwähnte Brief an den Presbyter Marinus aus Cypern (II, 69—72, über dessen Aechtheit vergl. die Bemerkungen von Combefis und Fabricius) über die Lehre vom Ausgang des heil. Geistes, ferner 2) ein Fragment über dieselbe Frage, ex opere 63 dubiorum ad Achridae Regem I, 671, von zweifelhafter Aechtheit, und endlich 3) die sicher unächten dialogi V de trinitate II, 381—484, enthaltend eine Reihe von Disputationen eines Orthodoxen mit einem Arianer, Macedonianer, Apollinaristen. Diese Dialoge wurden früher dem Athanasius zugeschrieben und unter dessen Namen zuerst von Theodor Beza 1570 bei H. Stephanus, später mehrfach unter den opera Athanasii herausgegeben; Andere, wie Joh. Garnerius, wollten sie dem Theodoret zuschreiben; in mehreren Handschriften aber tragen sie den Namen des Maximus und stehen mit ächten Schriften des letzteren zusammen. Diesem wurden sie daher auch schon früher von griechischen Schriftstellern, wie Demetrius Cydonius, Gregorius Const., Manuel Calecas u. A., und neuerdings von Abrah. Scultetus, Combefis, du Pin, Ceillier u. A., freilich mit sehr unzureichenden Gründen zugeschrieben. Nach Inhalt und Styl zeigen sie mit den übrigen Werken des Maximus keine Verwandtschaft; vergl. Fabricius Bd. VIII. S. 205. IX. S. 651. In dieselbe Kategorie mit diesen dialogi de trinitate gehört wohl auch eine dem Maximus zugeschriebene, uns aber nicht näher bekannte *διάλεξις ὀρθοδόξου καὶ Μανιχαίου*, citirt von Gregorius Scholarius, s. Fabric. S. 676.

Anthropologische Fragen behandelt Maximus in dem Traktat *περὶ ψυχῆς*. de animae natura et affectionibus (II, 195—200, auch in Analecta Patrum, Venet, 1781), sowie in den beiden Briefen ad Joannem archiepiscopum Cyzicenum, über die Unkörperlichkeit der Seele (II, 238—43) und an einen Presbyter Johannes oder Jordanes, über das bewußte Fortleben der Seele, geschrieben im August des J. 643 (II, 243—47).

d) Eine vierte Hauptklasse bilden die ethisch-ascetischen Schriften des Maximus. Sie sind wieder von zweierlei Art, theils ethische Traktate, theils Sentenzensammlungen. Zu den ersteren können wir rechnen mehrere der Briefe, z. B. ad Joannem Cubicularium de caritate II, 219—31, ad eund. de tristitia secundum Deum II, 231—35, ad eund. cur alii aliis divino judicio praesint homines II, 253 und andere, besonders aber den *λόγος Ἀσκητικός*, liber ad pietatem exercens I, 367 bis 393, einen Dialog zwischen einem Abt und einem jüngeren Mönch über die vornehmsten Pflichten des geistlichen Lebens, Liebe Gottes und des Nächsten, Welt- und Selbstverläugnung u. s. w. — eine Schrift, ausgezeichnet durch Wärme und sittlichen Ernst, nützlich für Alle, wie Photius sagt (bibl. 193), besonders aber für die, welche eines ascetischen Lebens sich befleißigen, auch durch größere Einfachheit, Fluß und Abrundung der Darstellung von anderen Schriften des Maximus sich vortheilhaft unterscheidend. Mit Recht zählt man diese Schrift zu dem Besten, was uns von ascetischer Literatur aus der griechischen Kirche erhalten ist. Dieselbe wurde erstmals von Willibald Pirkheimer in lateinischer Uebersetzung herausgegeben, Nürnberg 1530. 8.; dann übersetzt von Nobilius mit einigen Schriften des Basilius und Chrysostomus, Rom 1587. 4. Hierauf in der Bibl. Patr. Lugdunens. XII, 479 und 506.

Einen Anhang zu diesem Liber Asceticus bilden die Capita de caritate, *κεφάλαια περὶ ἀγάπης* (I, 394—460), eine Sammlung von 400 Sentenzen, meist ethischen, zum Theil aber auch dogmatischen und mystischen Inhalts, eingetheilt nach Analogie der vier Evangelien in vier Centurien, gerichtet an einen Mönch Elpidius. Photius erwähnt diese Sammlung cod. 193, auch haben wir dazu griech. Scholien von unbekanntem Verfasser. Herausgegeben wurde sie zuerst (unter dem falschen Namen des Maximus von Turin) 1531 zu Hagenau von Opsopöus griechisch und lateinisch, dann

1546 von Konrad Gesner in Zürich zugleich mit den loci communes des Maximus (s. unten) und mit den Sentenzen des Antonius Melissa, 1550 zu Basel in dem Micropresbyticus, 1558 ebendas. in den Orthodoxographi, 1616 zu Helmstädt von Jos. a Fuchte, sodann mehrfach in den Bibl. Patr. z. B. Colon. Bd. VII.

Eine ähnliche Sentenzensammlung, nur mit dem Unterschiede, daß darin neben dem ethisch-ascetischen das dogmatische und mystische Element vorwaltet, sind die *κεφάλαια περὶ θεολογίας καὶ τῆς ἐνσάρκου οἰκονομίας τοῦ υἱοῦ θεοῦ*, capita theologica et oeconomica CC., auch *γνωστικὰ κεφάλαια* genannt (I, S. 461—511). Sie stehen, wie schon Photius cod. 194. bemerkt, in der Mitte zwischen den capita de caritate, mit denen sie die Sentenzenform gemein haben, und den quaestiones ad Thalassium, denen sie inhaltlich verwandt sind. Ein Theil dieser Sammlung, wie der capita de caritate, ist aus älteren Schriften, Vieles z. B. aus den *νηπτικά* des Markus Eremita entlehnt (s. die Nachweisungen bei Combefis). An diese beiden schließen sich sodann noch zwei weitere Sammlungen ähnlicher Art, nämlich die *κεφάλαια διάφορα θεολογικά τε καὶ οἰκονομικὰ καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ κακίας*, capita diversa 500 theologica et oeconomica, I, 512—34, zuerst herausg. von Joh. Picus in Paris, 1560, 8., und *ἕτερα κεφάλαια*, alia capita 243, ähnlichen ethisch-ascetischen Inhalts, zuerst herausg. von Combefis aus einem cod. Vatic. I, 640—71. Die größte derartige Sammlung, die jedoch gar nichts Eigenes von Maximus enthält, sondern bloß Excerpte theils aus der heil. Schrift, theils aus allerlei christlichen und heidnischen Schriftstellern, sind endlich seine *κεφάλαια θεολογικὰ ἤτοι ἐκλογαὶ ἐκ διαφόρων βιβλίων τῶν τε καθ' ἡμᾶς καὶ τῶν ἔξωθεν*, capita theologica, auch sermones per excepta oder loci communes genannt, das letzte Stück der Combefis'schen Ausgabe II, 528—689, eingetheilt in 71 Abschnitte (*λόγοι*, sermones). Es ist das eine jener Blumenlesen oder moralischen Sentenzensammlungen, wie sie von griechischen Schriftstellern der späteren Zeit in großer Zahl veranstaltet und, wie es scheint, besonders in den Klöstern benutzt wurden (vgl. Fabricius, bibl. gr. ed. Harless. Vol. IX. S. 569 ff.; Schoell, Gesch. der griech. Litt. III. S. 182), von der bekannteren Blumenlese des Stobäus besonders dadurch verschieden, daß Maximus seine Sentenzen nicht bloß aus Profanschribenten, sondern auch aus der heil. Schrift und den Kirchenvätern entnommen hat. Die erste Ausgabe, mit lateinischer Uebersetzung veranstaltete Konrad Gesner, Zürich 1546, Fol., zugleich mit der ähnlichen Sammlung des späteren Antonius Melissa; in späteren Ausgaben wurde die Sammlung des Maximus mit der des Melissa (Genf 1609) und beide mit der des Stobäus vermischt (Frankf. 1581. Fol.); Combefis hat die Sammlung des Maximus wieder auszuscheiden versucht. Weiteres s. bei Fabricius ed. Harleß S. 652.

c) Zu den Varia rechnen wir hauptsächlich zwei Schriften des Maximus, die ein höheres Interesse bieten, seine Mystagogie und seine Kirchenrechnung.

1) Die *Μυσταγωγία, περὶ τοῦ· τίνων σύμβολα τὰ κατὰ τὴν ἁγίαν ἐκκλησίαν ἐπὶ τῆς συνάξεως τελούμενα συνέστηκε* (Bd. II. S. 489—526), enthält Betrachtungen über die symbolisch-mystische Bedeutung der Kirche und der verschiedenen kirchlichen Cultushandlungen, entnommen angeblich den mündlichen Belehrungen eines ehrwürdigen und weisen christlichen Greises und gerichtet *πρὸς τὸν θεοχάριστον*, — eine jener christlichen Mystagogien oder Auslegungen der Liturgie, wie sie uns aus der späteren griechischen Kirche mehrfach erhalten sind (s. Gaß, Nikolaus Kabasilas S. 155 ff.). Frühere Ausgaben dieser Schrift von Höschel, Augsb. 1599. 8.; von Fronto Ducäus, Auctar. Bibl. Patr. Bd. II. S. 166 ff.; in der Bibl. Patr. Paris. 1654. Bd. XI. S. 410 ff.; auch in den Liturgiae Patrum, Paris 1560. Antwerpen 1562. Weiteres bei Fabricius S. 651 f. und Gaß a. a. O.

2) Seine Kirchenrechnung, Computus ecclesiasticus oder, wie der griechische Titel lautet, *ἐξήγησις κεφαλαιώδης περὶ τοῦ κατὰ Χριστὸν πάσχα, τὸ διαγραφὲν κανόνιον ἑρμηνεύουσα*, brevis enarratio christiani paschatis, qua descripti laterculi ratio declaratur, ist geschrieben nach der eigenen Angabe (III, 9) im J. 640, dedicirt dem

Patricius Petrus Illustris, und gibt eine Anleitung zum Verständniß der christlichen Festrechnung und der biblischen wie profanen Chronologie (vgl. den Art. „Aera" in der Real-Enc. Bd. I. S. 163). Diese Schrift fehlt in den zwei Bänden der Combefis'schen Ausgabe; Auszüge daraus gab zuerst Jos. Scaliger, de emendatione temp. lib. VIII, 736 ff.; einen vollständigen Abdruck mit lateinischer Uebersetzung und Noten Dionysius Petavius in seinem Uranologium, Paris 1630. Fol. S. 313. — Ungedruckt ist eine andere chronologische Schrift, die dem Maximus in einem Wiener Codex zugeschrieben wird: chronologia succincta vitae Christi, s. Fabricius S. 676. Gleichfalls ungedruckt, aber von zweifelhafter Aechtheit, ein Lexicon s. *συναγωγὴ λέξεων*, das in mehreren Handschriften ihm zugeschrieben wird, s. Combefis I, 680. Fabricius a. a. O.

f) Briefe des Maximus gibt Combefis in seiner Ausgabe 42 (Bd. II. S. 201 bis 381), wozu noch mehrere andere theils anderwärts gedruckte, theils ungedruckte hinzukommen; sie sind theils von dogmatischem, ethischem, mystischem, theils von mehr allgemeinem persönlichem Inhalt, und viele derselben können ebensogut zu den theologischen Abhandlungen gerechnet werden und sind daher von uns schon genannt. Datirt sind wenige, adressirt 9 an Johannes Cubicularius, 6 ad Polychronium abbatem, 5 ad Thalassium presbyterum et abbatem, 2 ad Constantinum sacellarium, 2 ad Johannem presbyterum, 2 ad Johannem episcopum, 2 ad Cyrisicium ep., 2 ad Petrum Illustrem, 2 ad Cosmam diac., 1 ad Georgium s. Gregorium Africae praef., ad Pyrrhum ꝛc.; s. Fabricius S. 647. Ceillier S. 703 ff.

C. Der Lehrbegriff des Maximus ist mehr oder minder ausführlich dargestellt worden von Neander, Kirchengesch. Bd. III, S. 239—244; Ritter, Gesch. der chr. Philosophie, Bd. II. S. 535—551, vgl. dess. christl. Philosophie Bd. I, S. 390; Baur, christl. Lehre von der Dreieinigkeit, Bd. II, S. 102 ff. 168. 262 ff.; Dorner Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, Bd. II, S. 207 ff. 283 ff.; Gaß, die Mystik des Nikolaus Kabasilas bes. S. 49 ff. 154 ff.; Christlieb, Leben und Lehre des Johannes Scotus Erigena, S. 104 ff.; Huber, die Philosophie der Kirchenväter, S. 341 ff. vgl. auch Landerer, Verhältniß von Gnade und Freiheit ꝛc. in den Jahrbb. f. deutsche Theologie 1857, S. 583 ff.

Erschöpfend ist keine dieser Darstellungen, da die Verfasser theils die Quellen nicht vollständig kannten, theils nach dem besonderen Zweck ihrer Darstellungen nur einzelne Seiten seiner Lehre hervorheben wollten. Auch im Folgenden können nur die Grundzüge seines Systems kurz skizzirt werden.

Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie, Philosophie und Christenthum sind für Maximus ihrem Inhalt und Ziel nach identisch. Denn die wahre Weisheit besteht in der Erkenntniß Gottes und der göttlichen Dinge. Die Philosophie zerfällt in drei Theile, die praktische, theoretische und theologische, die *ἠθικὴ φιλοσοφία*, *φυσικὴ θεωρία*, *μυστικὴ θεολογία* (schol. in Greg. b. Oehler S. 106. Mystagog. Bd. II. S. 498). Denn in drei Dingen philosophirt der Christ, in den Geboten, den Dogmen und im Glauben: die Gebote befreien den Geist von den Leidenschaften, die Dogmen führen ihn zur Erkenntniß des Seyenden, der Glaube zur Betrachtung der heil. Dreieinigkeit (*θεωρία τῆς τριάδος* cap. de carit. I. p. 450). Der Glaube ist eine Erkenntniß aus unbeweisbaren Principien, eine unmittelbare Gewißheit von der Realität des Uebervernünftigen (cap. theol. I. S. 463); das Wissen kommt zu Stande durch die das Wesen des Seyenden selbst ausdrückenden Begriffe. — Die christliche Philosophie aber ist unzertrennlich von der Praxis des christlichen Lebens: Theorie und Praxis, Erkennen und Handeln muß immer beisammen seyn wie Leib und Seele. Wer das Erkennen darstellt als ein im Handeln verkörpertes, das Handeln als ein durch das Erkennen beseeltes, der hat das Rechte gefunden. Wer beide trennt, macht entweder das Erkennen zu einer wesenlosen Phantasie oder das Handeln zu einem todten Schattenbild (cap. theol. et oec. I. S. 606). Der Weisheit schönste Vollendung ist

ein im Handeln sich darstellendes Wissen, ein mit dem rechten Wissen verbundenes Handeln (*γνῶσις ἔμπρακτος ἡ πρᾶξις ἔνσοφος*, ad Thom. bei Oehler S. 2).

Höchstes Objekt des Glaubens und Wissens, der Theologie und Philosophie ist Gott.

In der Gotteslehre, und zwar zunächst in der Frage über die Erkennbarkeit Gottes geht Maximus aus von der areopagitischen Unterscheidung der bejahenden und verneinenden Theologie, der *θεολογία καταφατική* und *ἀποφατική* (s. bes. Mystagog. prooem. II. S. 492 ff.); allein theils hat bei ihm doch von vornherein diese Unterscheidung nicht die große Bedeutung wie bei dem Areopagiten, theils sucht er sie im Interesse des christlichen Glaubens zu überwinden. Wohl sagt auch Maximus, die Verneinungen seyen von Gott wahrer als die Bejahungen, man könne eher das Nichtseyn als das Seyn von Gott aussagen, um seines überschwenglichen Seyns willen, das göttliche Wesen selbst sey uns unbekannt; wir wissen nur, daß Gott ist, nicht was er ist; wir kennen nur die Umgebungen Gottes, nicht ihn selbst; Gott kann überhaupt nicht begriffen werden, da jedes Begreifen eine Umschreibung und somit Verendlichung Gottes wäre (Mystagog. l. c.; div. cap. theol. et oec. I. S. 463. 484; Oehler S. 212 u. ö.). Aber wie die menschliche Seele, wenn gleich ihrem Wesen nach unerkennbar, dennoch aus ihren Wirkungen erkannt wird (de an. II. S. 196): so werden die göttlichen Gedanken und Rathschlüsse, seine Kraft und seine Wirksamkeit erkannt aus den göttlichen Werken. Aus dem Seyenden erkennen wir durch den Glauben den wahrhaft seyenden Gott, aus den verschiedenen Qualitäten des endlichen Seyns, die verschiedenen Qualitäten des göttlichen Seyns die göttliche Weisheit und das göttliche Leben, aus der *θεωρία τῶν ὄντων* die *αἰτία τῶν ὄντων καὶ τὰ τῆς αἰτίας ἴδια* (quaest. in scr. I. S. 31).

So wird die platonisch-areopagitische Ueberschwenglichkeit bei Maximus immer wieder in Schranken gehalten einerseits durch den aristotelischen Causalitäts-, andererseits durch den christlichen Offenbarungsbegriff. Ohne Offenbarung gibt es keine Erkenntniß Gottes: nur Gott selbst ist die Ursache, daß wir nach ihm fragen und ihn finden (*θεός αἰτία τῆς κατ' αὐτὸν ἐξετάσεως — ἄνευ ἐλλάμψεως ἐπιβάλλειν θεότητι ἀμήχανον* bei Oehler S. 242). Gott ist nicht Gegenstand der Vernunfterkenntniß, sondern sein Daseyn wird nur geglaubt, indem er selbst den Frommen eine Ueberzeugung und einen Glauben von seinem wahrhaften Daseyn mittheilt, die fester sind als jeder Beweis (cap. theol. et oec. I. S. 463). Diese Offenbarung Gottes an den Menschen ist zunächst die Uroffenbarung, indem Gott, der weise Schöpfer der Natur, allen vernünftigen Wesen und so insbesondere auch uns Menschen einen verborgenen Keim seiner Erkenntniß, ein Verlangen nach Ihm und eine Liebe zu Ihm eingepflanzt hat (cap. theol. et oec. I. S. 634). Dazu kommt die zweifache äußere Offenbarung Gottes in der Natur und der heil. Schrift. So erkannten die Heiligen und Weisen aller Zeiten aus der weisen Einrichtung und dauerhaften Ordnung der Welt einen für alle Dinge vorsorgenden Welturheber (bei Oehler S. 152. 166). Hieran schließt sich die weitere Ausführung des kosmologischen und teleologischen Beweises (s. bei Oehler S. 155), worin Maximus an Aristoteles sich anschließt und der Vorläufer des Joh. Damasc. ist. Insbesondere aber findet sich bei ihm die nachher im Mittelalter so beliebte Vergleichung von Natur und Schrift mit zwei von Gott gegebenen Büchern, in welchen dieselbe eine Gottheit, derselbe *θεός* und *λόγος*, sich uns ebenso verhüllt als enthüllt (s. bes. bei Oehler S. 105 ff.). In beiden Büchern ist zweierlei zu unterscheiden, das verhüllende Gewand und das darin verhüllte Wesen, *ἱμάτιον* und *σῶμα*, *γράμμα* und *πνεῦμα*. Wer nur bei der Hülle stehen bleibt, nur die Schönheit des Geschaffenen sieht und nicht die darin enthüllte und verhüllte Herrlichkeit des Schöpfers, und ebenso wer in der Schrift nur an den Buchstaben hängen bleibt ohne den Geist, an dem erweist sich das Wort der Schrift, daß der Buchstabe tödtet. Dagegen müssen die Geistesmenschen (*λογικοί*) in der Schrift sowohl wie in der Betrachtung der Kreatur

das Weſen höher achten als das Gewand, die hohen göttlichen Gedanken höher als die ἐνδύματα τοῦ λόγου, die Worte der Schrift und die einzelnen ſichtbaren Kreaturen. So gelangen wir auf den Berg der Verklärung und ſchauen, nachdem die Sinnlichkeit in uns erloſchen, den Logos ſelbſt und Gott, der Alles in Allem iſt und der alles Geiſtige zu ſeinem Leib, alles Sinnliche zu ſeinem Gewand hat. — In dieſen Gedanken wurzelt einerſeits die Lehre des Maximus von der allegoriſchen Schriftauslegung (ſ. beſ. quaest. in scr. I. S. 75. 83 u. ö.), andererſeits ſeine Anſchauung, daß alles Sichtbare eine Theophanie, αἰσθητὰ σύμβολα Gottes ſey.

Doch bleibt alle Gotteserkenntniß im Dieſſeits, weil eine vermittelte, darum auch eine bloß relative (σχετικὴ); die abſolute, unmittelbare, welche eine volle Empfindung des Erkannten durch Gnadenmittheilung gewährt, erwarten wir erſt in der zukünftigen Ruhe der Seligen, nachdem die Seele alles Seyende und Endloſe hinter ſich gelaſſen, nachdem ſie die über alles Denken hinausliegende Einigung mit Gott, ihre eigene Vergottung (θέωσις) erlangt hat. Das Verlangen nach dieſer vollkommenen Anſchauung Gottes und Einigung mit Gott in uns zu wecken, iſt der Zweck aller dieſſeitigen relativen Erkenntniß; dieſe findet in jener ihr Ziel und ihr Ende. Jenes iſt die engelgleiche Erkenntniß, die Offenbarungstheologie im vollen Sinne des Worts (γνῶσις τῆς ἐκφανοῦς θεολογίας), vollkommene Einigung des Erkennenden mit dem Erkannten (ſ. quaest. in scr. I. S. 6. 22. 25. 210. Mystagog. Bd. II. S. 516. Oehler S. 200).

Den Weg zu dieſer vollkommenen Gotteserkenntniß und Einigung mit Gott zu weiſen, iſt die Aufgabe der myſtiſchen Theologie, die nur einem reinen Sinne durch Gebet in Momenten geheimnißvoller Ekſtaſe vertraut wird (μυστικὴ θεολογία, ἣν κατ' ἐκστασιν ἄῤῥητον νοῦς καθαρὸς διὰ προσευχῆς πιστεύεται μόνος bei Oehler S. 126); ihr Ziel iſt freilich ein jenſeitiges, der kürzeſte Weg zu demſelben aber iſt die wahrhafte, mit der Erkenntniß verbundene Liebe Gottes (ἡ ἀληθὴς τοῦ θεοῦ κατ' ἐπίγνωσιν ἀγάπη).

Aus dieſen Beſtimmungen über die Erkennbarkeit Gottes ergibt ſich denn auch des Maximus Lehre von Gottes Weſen. Zufolge des Unterſchiedes zwiſchen der apophatiſchen und kataphatiſchen Theologie ſind hier zunächſt zwei Arten von Weſensbeſtimmungen Gottes zu unterſcheiden: negative, durch welche die verſchiedenen Kategorien des endlichen Seyns von Gott verneint, und poſitive, durch welche theils der platoniſche Begriff des Seyns, theils der ariſtoteliſche Cauſal- und Finalbegriff, theils endlich die chriſtlichen Ideen der Perſönlichkeit, des Geiſtes und der Liebe auf Gott angewendet werden. In erſterer Beziehung geht Maximus ganz in den Anſchauungen und Ausdrücken der areopagitiſchen Gotteslehre einher: nicht bloß alle Kategorien der Quantität und Qualität, der Räumlichkeit und Zeitlichkeit, des Maßes, der Theilbarkeit, des Unterſchieds, der Bewegung und Ruhe u. ſſ. werden von Gott ausgeſchloſſen (cap. theol. et oec. I. S. 461. Oehler S. 200. 212 u. ö.), nicht einmal der allgemeinſte Begriff des Seyns kann von ihm prädicirt werden, denn von ihm iſt das Seyn, aber er iſt nicht ſelbſt das Seyn, ſondern über alles Seyn, Weſen, Kraft, Energie unendlich erhaben (cap. theol. et oec. I. S. 461 f.). Allein weit entfernt, mit dem Areopagiten in die dunkle Lehre eines rein negativen Gottesbegriffs, wo alle Begriffe aufhören, ſich zu verlieren, will ſich Maximus vielmehr durch alle jene Entſchränkungen Gottes von den Beſtimmungen des endlichen Seyns (διὰ τῆς τῶν ὄντων ἀφαιρέσεως) nur den Weg bahnen zu einer poſitiven Faſſung der Gottesidee, zu der θεία θέσις, wie dieſe allein dem religiöſen Bedürfniß und der chriſtlichen Spekulation entſpricht. Gott iſt ihm daher zuerſt Seyn oder Subſtanz — das wahre und eigentliche, das einfache und abſolute Seyn, das alles Seyn in ſich beſchließt und allen Gegenſatz von Seyn und Nichtſeyn von ſich ausſchließt; er iſt der Inbegriff des Seyns, ſo daß alles Andere, was iſt, nur iſt durch Theilnahme am göttlichen Seyn (κατὰ μέθεξιν), Alles iſt an ſich ideell in Gott, μετέχει θεοῦ, hat Theil an Gott oder iſt ein Theil Gottes (μοῖρα καὶ λέγεται καὶ ἔστι θεοῦ, cap. theol. et oec. I. S. 462. 511. Schol. in Gregor. bei

Oehler S. 54 f.). Der Begriff der Subſtanz aber geht dem Maximus unmittelbar über in den der Cauſalität: Alles hat Theil an Gott, weil es aus Gott geworden iſt; denn Gott iſt nicht bloß die überweſentliche, ſondern auch die weſenſchaffende Weſenheit (*οὐσιοποιὸς καὶ ὑπερούσιος ὀντότης*), die wirkende Urſache und das Ziel von Allem. In Gott iſt keine Bewegung, aber er iſt Anfang, Mitte und Ende jeder Erzeugung und Bewegung der außer ihm exiſtirenden Dinge: von Gott werden ſie wie von einem Princip aus bewegt, und wohin ſie immer ſich bewegen mögen, es iſt zu ihm als zu ihrem Ziel und Zweck (cap. theol. et oec. I, 461 f. quaest. in scr. I. S. 209. Oehler S. 90. 198). Aber wie der platoniſche Subſtanzbegriff, ſo iſt auch der ariſtoteliſche Cauſal- und Finalbegriff für Maximus nur der Durchgangspunkt, um zur chriſtlichen Gottesidee zu gelangen. Gott iſt nicht bloß Grund und Ziel alles Seyenden, ſondern auch Geiſt, Willen, Leben, Liebe, *νοῦς, θέλων, ζωή, ἀγάπη* — der anfangsloſe, ſelbſtbewußte, ſich ſelbſt und alles Andere in ſich erkennende Geiſt, der, weil er Alles durch ſeinen Willen erſchaffen, auch alles Seyende als Produkt ſeines eigenen Willens erkennt (cap. de carit. I, 429 f. 479. Oehler S. 60 f.), — Leben und Quelle des Lebens, das ſich ſelbſt mittheilende Gute, die zum Menſchen ſich herablaſſende und den Menſchen zur Einheit mit ſich erhebende Liebe (*ἀγάπη, φιλανθρωπία*). Wie es überhaupt des Guten und der Liebe Weſen iſt, Getrenntes zu einigen und zuſammenzuhalten, und wie es der Liebe vollkommenſtes Werk iſt, zwiſchen den Liebenden einen gegenſeitigen Austauſch der Eigenſchaften und Namen zu bewirken; ſo offenbart ſich Gott als Liebe vorzüglich in der Menſchwerdung, indem ſie den Schöpfer der Menſchen als Menſchen erſcheinen macht, um die Zerreißung und Trennung der menſchlichen Natur aufzuheben und den Menſchen zu Gott zu machen wie Gott zum Menſchen (cap. theol. et oec. I. S. 517. 520. II, 229. 376 u. ö.). Wir können nicht zugeben, daß bei Maximus (wie man geſagt hat) die Liebe mehr dem Menſchen als Gott eigene, vielmehr bekennt er ſich ausdrücklich und wiederholt zu dem apoſtoliſchen Wort, daß Gott die Liebe iſt, und erklärt es dahin, Gott ſey aller Liebe Urheber und Mittheiler, indem er die Liebe, die er in ſich ſelbſt trägt, ausſtrömt und mittheilt an ſeine Geſchöpfe, und nur eben weil Gott ſelbſt die Liebe und aller Liebe Quell, iſt er auch wieder der Liebe höchſtes Objekt und Ziel (ſ. beſonders cap. theol. et oec. S. 631). Nur ſofern die Liebe etwas Pathologiſches (*ἐρᾶν = πάσχειν τὴν πρὸς τὸ ἐραστόν ἕκστασιν*), kann ſie von Gott, der *ἀπαθὴς* iſt, nicht ausgeſagt werden (ſ. b. Oehler S. 48).

Ihre Ergänzung erhält die Lehre des Maximus vom Weſen Gottes durch ſeine Dreieinigkeitslehre. Dieſe wird von ihm mehrfach entwickelt (auch abgeſehen von den wahrſcheinlich unächten dialogi de trinitate). Er ſchließt in dieſem Dogma nicht bloß eng an die Beſtimmungen der orthodoxen Väter, beſonders der Kappadocier, ſich an, ſondern ſucht daſſelbe auch noch formell fortzubilden theils durch ſchärfere Faſſung der trinitariſchen Terminologie, theils durch Herbeiziehung phyſiſcher, logiſcher und anthropologiſcher Analogien und Kategorien zur Verdeutlichung der trinitariſchen Verhältniſſe.— Gott iſt einig und dreieinig, Monas aber nicht Dyas, Trias aber nicht Menge. Eben hierin ſieht Maximus den Vorzug der chriſtlichen vor der heidniſchen ſowohl als der jüdiſchen (worunter er ſichtbar den Islam mitverſteht) Gotteslehre: dort ungeordnete Vielherrſchaft, ein *δῆμος θεῶν*, hier zwar Einheit des Princips, aber eine beſchränkte geiſt- und lebloſe Einheit (*ἓν πρόσωπον δίχα λόγου καὶ πνεύματος*), dort unbegränzte *διαστολή* der Gottheit, hier einſeitige *συστολή*, eine *πενία θεότητος*; dagegen im Chriſtenthum eine Monarchie, die nicht ſo karg iſt, auf eine Perſon ſich zu beſchränken, aber auch nicht ſo ungeordnet, um in eine unbeſtimmte Vielheit zu zerfließen (in orat. dom. I. S. 355. Oehler S. 6). — Unerſchöpflich iſt nun aber Maximus in negativen und poſitiven Beſtimmungen des trinitariſchen Verhältniſſes, um alle möglichen Irrthümer (namentlich die der Tritheiten cap. de carit. I, 413) abzuwehren und das Geheimniß der Gottheit, das freilich in ſeiner verborgenen Tiefe die Erkenntniß aller Erkenntniſſe unendlich überſteigt, dem menſchlichen Verſtändniß näher zu bringen. Na-

mentlich iſt es ihm darum zu thun, das Zuſammenſeyn der Monas und Trias, der οὐσία und der drei ὑποστάσεις, den Unterſchied und die Einheit der Perſonen oder ihr perſönliches Ineinanderleben, die ſogenannte περιχώρησις, ſo genau als möglich, freilich mehr abwehrend als poſitiv begründend zu beſtimmen, und was gewöhnlich von Joh. von Damask geſagt wird, daß er die wiſſenſchaftliche Conſtruktion des Trinitätsdogma's in dieſer Richtung weiter geführt und durch die Einführung einer abſtrakten Schulterminologie die ſcholaſtiſche Behandlung dieſes Dogma's vorbereitet habe, gilt mit demſelben, wo nicht mit viel mehr Recht von Maximus, den Johannes Damascenus hier vielfach bloß excerpirt hat (vgl. Bd. VI. S. 741 f.). Naturanalogien, die Maximus zur Veranſchaulichung des trinitariſchen Verhältniſſes beibringt, ſind es, wenn er es vergleicht mit dem einen Strahl eines einzigen dreifach leuchtenden Lichtes (Mystagog. II, 517. vgl. Greg. Naz. und Dionys. Ar.) oder mit den Farben im Regenbogen (I, 671 f.). Weit häufiger aber braucht er, auch hierin der Vorläufer der mittelalterlichen Scholaſtik und Myſtik, pſychologiſche Vergleichungen wie νοῦς, λόγος und ζωή, oder auch νοῦς, σοφία und ζωή (in or. dom. I. p. 355. quaest. in scr. I, 31), oder er nennt den Sohn den perſönlich ſubſiſtirenden Namen, den Geiſt das Reich des Vaters (βασιλεία οὐσιωδῶς ὑφεστῶσα, in or. dom. I. p. 350), oder es heißt der Vater der beſchließende, der Sohn der wirkende, der heil. Geiſt der mitwirkende und vollendende Gott (εὐδοκῶν, αὐτουργῶν, συνεργῶν oder συμπληρῶν, in or. dom. I, 346. quaest. in scr. I, 17. 211).

Von beſonderer Wichtigkeit iſt die Lehre des Maximus vom Logos und ſeinem Verhältniß zur Schöpfung, ſowie ſeine Anſicht vom Ausgang des heil. Geiſtes. — Der Logos nimmt in dem ganzen chriſtlich-gnoſtiſchen Syſteme des Maximus die eigentlich centrale Stellung ein: er iſt ihm der Inbegriff der göttlichen Ideen und das Realprincip aller Dinge; die Gründe aller Dinge, des Sichtbaren und Unſichtbaren, des Allgemeinen und Einzelnen, ſind in ihm von Ewigkeit befaßt, um dann in der Zeit durch ihn verwirklicht zu werden; er iſt das Princip der Differenzirung, indem er die Gründe alles Getheilten und Unterſchiedenen, des allgemeinen, beſonderen und einzelnen Seyns in ſich trägt, aber auch wieder die Einheit und das Band aller Gegenſätze, der das Getrennte in Eins zuſammenfaßt, allem Krieg in dem Seyenden ein Ende macht und Alles zum Frieden und zu unauflöslicher Harmonie, zur Einheit mit ſich und mit Gott zurückführt (schol. in Greg. bei Oehler S. 54 ff. 296).

In der Lehre vom heil. Geiſt nimmt Maximus eine zwiſchen Abendland und Morgenland vermittelnde Stellung ein, ſofern er ein Ausgehen des Geiſtes vom Vater durch den Sohn lehrt. Aus Anlaß des Monotheletenſtreits war, wie es ſcheint, die bekannte Differenz beider Kirchen erſtmals zur Sprache gekommen, indem die Anhänger des Monotheletismus in Conſtantinopel daran Anſtoß nahmen, daß in dem Synodalſchreiben des römiſchen Biſchofs Martin der Ausgang des Geiſtes vom Sohne ausgeſprochen war. Maximus erkundigte ſich deshalb genauer bei den Römern über den Sinn dieſer Lehre und gewann aus den von ihnen beigebrachten Zeugniſſen aus griechiſchen und lateiniſchen Vätern die Ueberzeugung, daß ſie damit den Sohn nicht zum Princip des Geiſtes machen wollen, ſondern das eine Princip des Sohnes und Geiſtes in den Vater ſetzen. Er ſah daher in der abendländiſchen Lehrweiſe nicht eine dogmatiſche Abweichung, ſondern nur eine andere Ausdrucksweiſe, und wollte dieſe mit der Verſchiedenheit der lateiniſchen und griechiſchen Sprache entſchuldigen, wobei es geſchehen könne, daß derſelbe Gedanke doch ſprachlich verſchieden ausgedrückt werde; ſ. Epist. ad Marinum II. S. 70 f. und das Fragment Bd. I. S. 671; vgl. Le Quien, dissert. Damasc. in ſeiner Ausgabe des Joh. Damasc. Bd. I. pag. V.

Die Schöpfung iſt eine bewußte und freie That Gottes, und zwar, wie Maximus im Gegenſatz gegen die Lehre des Proklos von der Ewigkeit der Welt und im weſentlichen Anſchluß an Johannes Philoponus mit einer Reihe von Gründen zu erweiſen ſucht, ein zeitlicher Akt, indem Gott zwar an ſich und ſeinem Begriff nach immer

Schöpfer iſt, aber ſeine ewigen Weltgedanken durch ſeinen guten Willen und nach ſeiner Weisheit ſucceſſiv verwirklicht, ſo daß er jedes Ding in dem geeigneten Zeitpunkte aus der Potentialität zur Aktualität führt (cap. de carit. I. S. 444. Schol. ad Greg. bei Oehler S. 54 ff. 146 ff.). Und wie die Ewigkeit der Welt, ſo wird auch die Annahme einer ewigen Materie als eines zweiten Princips neben Gott wiederholt auf's Entſchiedenſte beſtritten, als der Vernunft wie der Frömmigkeit gleichſehr widerſprechend (cap. de carit. I. S. 445. Oehler S. 160 ff.). Vielmehr hat Gott Alles ganz und vollſtändig aus Nichts geſchaffen, in ihm iſt, wie in einer allmächtigen Wurzel, Alles befaßt, ſeine Wirkſamkeit iſt auch fort und fort in allen geſchaffenen Dingen gegenwärtig, wie denn auch zu ihm als ſeinem eigenthümlichen Ziel Alles zurückkehrt (Schol. ad Greg. Oehler S. 166).

Die Welt oder das endliche Seyn iſt ſeinem Weſen nach, weil es aus dem Nichtſeyenden ſtammt und das Nichtſeyende als ſeinen Gegenſatz ſich gegenüber hat, ein in Raum und Zeit begränztes, quantitativ und qualitativ beſtimmtes und meßbares, ein in Gegenſätze geſpaltenes, nach dem Geſetz der Generaliſation und Specifikation unendlich abgeſtuftes, eben darum aber auch ein veränderliches, dem Werden, der Bewegung und dem Vergehen unterworfenes Seyn (Schol. ad Gregor. Oehler S. 156). Die Geſammtheit des Seyns theilt ſich, wie Maximus (Schol. ad Gregor. Oehler S. 287 ff.) unter Berufung auf ältere heilige Lehrer und Ueberlieferungen ausführt, auf fünffache Weiſe (die divisio naturae Erigena's, ſ. Baur S. 269 ff.): zuerſt nämlich theilt ſich das Univerſum in die ungeſchaffene und geſchaffene Natur (*φύσις ἄκτιστος* und *κτιστή*); letztere in intelligible und ſinnliche Weſen (*νοητὰ* und *αἰσθητὰ*), jene ewig, wenigſtens a parte post, dieſe zeitlich, jene mit Vernunft und Intelligenz begabt und des Gegenſatzes von Tugend und Laſter fähig, dieſe nur aus Materie und Form beſtehend (*ὕλη εἰδοποιημένη* bei Oehler S. 383); die ſinnliche Natur theilt ſich dann weiter in Himmel und Erde, die Erde in Paradies und Welt (*οἰκουμένη*) als den jetzigen Wohnplatz des Menſchen. Der Menſch endlich iſt in ſeinem gegenwärtigen Seyn getheilt in den Gegenſatz des Männlichen und Weiblichen, aber er iſt, wie der unterſte Punkt in der Differenzirung des Alls, ſo auch wieder dasjenige Weſen, das alle Gegenſätze des kreatürlichen Seyns in ſich zuſammenfaßt, das zuſammenhaltende Centrum und die Werkſtatt aller Kreaturen (omnium creaturarum officina, wie Erigena überſetzt), die vereinigende Mitte aller Gegenſätze, dazu beſtimmt, durch ſeine Einigung mit Gott endlich auch das kreatürliche Seyn zur Einheit mit dem Schöpfer zurückzuführen.

Wie nämlich die Kreaturen überhaupt in ſinnliche und intelligible, ſo theilen ſich letztere wieder in engliſche und menſchliche, jene wieder in heilige Kräfte und unreine Dämonen, dieſe in Fromme und Gottloſe (cap. de carit. I. S. 430). Die Engellehre tritt bei Maximus in Vergleich mit dem Areopagiten ſehr zurück. Auch die Engel ſind wie die Menſchen nach einem göttlichen Begriff (*λόγος*) geſchaffen und es iſt ihnen durch Gnade eine natürliche Kraft zur Vergöttlichung mitgetheilt; ihre Beſtimmung iſt, ſich ſelbſt gegenſeitig und den Menſchen höhere Erleuchtung, Tugend und Erkenntniß mitzutheilen, uns in Vollbringung des Guten zu unterſtützen, durch die Stimme des Gewiſſens zu uns zu reden, unſere Gedanken und Handlungen zu überwachen und auf den Tag des Gerichts aufzuzeichnen (I, 37. 55. 432 u. ö.).

Ausführlicher als die Engellehre wird die Lehre von den gefallenen Engeln und dem Satan behandelt, die, nachdem ſie Gottes Haus in freventlicher Auflehnung verlaſſen, nun fern von Gottes Gemeinſchaft ihre höheren Geiſteskräfte im Nichts (*περὶ τὸ μὴ ὄν*) verzehren und doch alle ihre Anſchläge wieder durch Gottes Vorſehung gehemmt ſehen. Voll Haß und Neid gegen Gott und Menſchen iſt der Teufel doch Beides zugleich — Feind und Diener Gottes, indem er zwar durch ſeine Dämonen die Menſchen zu freiwilligen Feinden Gottes zu machen und zu allen Schlechtigkeiten, insbeſondere auch zum Götzendienſte zu verführen ſucht, aber auch wieder von Gottes Gerechtigkeit und Liebe dazu gebraucht wird, die Luſt durch den Schmerz, die Sünde durch das Uebel

zu ſtrafen, um ſo den Sündenroſt von uns abzuwiſchen, Haß und Verachtung gegen die ſündige Luſt uns einzuflößen (ſ. beſonders Bd. I. S. 29 ff. 57. 61. 530. 597. 229).

Viel wichtiger aber als das transſcendente Gebiet der Angelo- und Dämonologie iſt für Maximus die Lehre vom Menſchen und insbeſondere von der menſchlichen Seele. Hier beſonders zeigt ſich ſein Fortſchritt über den areopagitiſchen Standpunkt hinaus: der Menſch gewinnt bei ihm „eine ganz andere Stellung und weit ſelbſtſtändigere Bedeutung als in dem areopagitiſchen Platonismus“ (Baur S. 268). Auch hier freilich finden wir bei ihm wieder dieſelbe Miſchung platoniſcher und ariſtoteliſcher Gedanken, bibliſcher und philoſophiſcher Anſchauungen, dialektiſcher Begriffsſpaltung mit hochfliegender myſtiſch-theoſophiſcher Spekulation. Von der centralen Stellung, die Maximus dem Menſchen im Syſtem des geſchaffenen Seyns anweiſt, iſt ſchon die Rede geweſen. Wie alles Geſchaffene, ſo exiſtirt auch der Menſch ideell von Ewigkeit her im Denken Gottes; er iſt ein Theil Gottes, weil der Begriff ſeines Weſens an ſich in Gott war (*διὰ τὸν λόγον προόντα ἐν τῷ θεῷ*, schol. in Greg. S. 14). Gott hat ihn zuletzt in die Schöpfung eingeführt als den Mikrokosmos, als den Vermittler aller Gegenſätze des Alls, der vermöge der Beziehung ſeines eigenen Weſens zu den verſchiedenen Gebieten des Seyns die Kraft beſitzt, ſie Alle zu einigen. In ihm enthüllt ſich das Geheimniß des göttlichen Weltplans, welches darin beſteht, daß gleichwie alle Gegenſätze von einer Urſache ausgegangen, ſo auch alle wieder harmoniſch mit einander und in ſtufenweiſem Aufſteigen vom Niederen zum Höheren zuletzt alle in Gott ſich einigen. So ſoll der Gegenſatz des Männlichen und Weiblichen ſich aufheben in dem reinen Menſchen (*ἄνθρωπος μόνος*), dann ſollen Paradies und Menſchenwelt ſich zuſammenſchließen zu der einen Erde, dann ſoll der Menſch Erde und Himmel, dann die ſinnliche und intelligible Natur einigen durch engelgleiches Leben und engliſche Erkenntniß, endlich ſoll er auch das geſchaffene Seyn mit dem Ungeſchaffenen einigen durch Liebe. Dieß die Idee des Menſchen, ſeine göttliche Beſtimmung, der freilich die Wirklichkeit nicht mehr entſpricht, ſeit der Menſch gegen ſeine Idee (*παραλόγως*) ſich beſtimmt und ſeine zur Einigung des Getrennten verliehene Kräfte zur Zertrennung des Geeinigten mißbraucht hat, wodurch er, obwohl ein Theil Gottes, von Gott ausgefloſſen (schol. in Greg. 18) und eine Erneuerung und Wiederherſtellung ſeiner Natur nothwendig geworden iſt (schol. in Greg. S. 287 f.).

Auf die Pſychologie des Maximus näher einzugehen, müſſen wir hier unterlaſſen; er hat ſie in der Schrift de anima, in der epist. ad Joannem II. S. 238 ff. und anderwärts ausführlich behandelt, theils antithetiſch zur Beſtreitung fremder Anſichten, theils thetiſch, beſonders als Unterlage ſeiner chriſtologiſchen Naturen- und Willenlehre. So handelt er von der Exiſtenz der Seele, ihrer Unkörperlichkeit (II, 238), ihrer Entſtehung zu Bekämpfung des Präexiſtentianismus und Traducianismus (ſ. beſ. Oehler S. 304 ff. 320 ff. vgl. auch Gallandi Bibl. P. XIV. S. 153 ff.), von der Unſterblichkeit, wo er an Plato (ſ. beſ. II. S. 198 ff.), von der Eintheilung der Seele, wo er beſonders an Ariſtoteles ſich anſchließt (I. S. 432. Oehler S. 174), von den verſchiedenen Stufen der Erkenntniß, welche theils ſinnliche, theils vernünftige, theils geiſtige, *κατ' αἴσθησιν*, *κατὰ λόγον*, *κατὰ νοῦν*, Erkenntniß der einzelnen Erſcheinungen, der allgemeinen Begriffe, der höchſten göttlichen Einheit iſt (I, 9. 583. II, 199. 200. Oehler S. 88. I, 652 u. ö.; vgl. die Pſychologie der mittelalterlichen Myſtiker: vis cognitiva sensualis, ratio, intelligentia simplex), endlich beſonders ausführlich von dem menſchlichen Willen, ſeinem Weſen, ſeinen verſchiedenen Akten, Objekten, Arten und Stufen: *θέλημα*, *βούλησις*, *βουλή*, *προαίρεσις*, *γνώμη*, *ὄρεξις ζωτική* und *λογική*, Zuſtand des ſinnlichen Trieblebens, des praktiſchen oder gemiſchten und wandelbaren Wollens, der Einigung des Willens mit Gott (ſ. beſ. II. S. 2 ff. Oehler S. 86 u. ö.).

In der Lehre vom Urzuſtand und Fall ſchließt ſich Maximus zwar im Weſentlichen an die ältere griechiſche Theologie an — ſo in der Beſchreibung des paradieſiſchen Zuſtandes als eines Lebens ungetrübter Unſchuld, unverſehrter phyſiſcher und

geiſtiger Kraft, in der Lehre von der Verurſachung des Falls theils durch die Verführung des Teufels, theils durch den freien Willen und die Schuld des Menſchen, beſonders aber hinſichtlich der Folgen des Falls: Verderbniß der menſchlichen Natur und Verluſt der Unſterblichkeit, aber nicht der Freiheit. Allein auch hier iſt ſein Streben, der Kirchenlehre im Zuſammenhange ſeines ganzen theologiſchen Syſtems eine tiefere Faſſung und Begründung zu geben. Insbeſondere ſucht er den metaphyſiſchen Begriff des Böſen mit dem ethiſch-religiöſen Begriff der Sünde in Einklang zu bringen. Das Böſe als ſolches iſt nichts Reales, ſein Weſen nicht das εἶναι, ſondern die ἀνυπαρξία, eben daher kann es kein ewiges Böſes geben, und kann Gott nicht Urheber des Böſen ſeyn (quaest. in scr. I. S. 7 ff. Oehler S. 172. 314). An ſich iſt Nichts böſe, Alles was Gott ſchuf, iſt gut. Das Böſe iſt eine bloße Privation des Seyns, alſo kein Seyn, ſondern ein Nichts; es hat ſein Gebiet nur in der Sphäre des endlichen Seyns, näher des endlichen Willens. Gott hat kein Wiſſen des Böſen, weil er kein Vermögen des Böſen hat (I. S. 543). Es hat ſeinen Grund in der Freiheit, in dem Fürſichſeynwollen der Kreatur, darin, daß wir, die wir ein Theil Gottes ſind, von unſerem Princip ablaſſen und widervernünftiger Weiſe, aber freiwillig, nach dem Nichtſeyn uns hinbewegen, ſtatt unſerem eigenen Grunde uns zuzubewegen; es iſt eine durch ein falſches Urtheil zu einem anderen Ziele als zu Gott hin geleitete Bewegung (quaest. in scr. I. S. 7 ff. Oehler S. 60). Die Sünde iſt ſomit ihrem Weſen nach eine völlige Verkehrung der menſchlichen Natur und Weltſtellung, und hat daher auch eine völlige Verderbniß der Natur zur Folge. Der natürlich-vernünftige freie Wille Adam's hat, nachdem er ſelbſt verderbt worden, die Natur mit ſich verderbt, und ſo iſt die Sünde entſtanden, und zwar in dem doppelten Sinn (δύο ἁμαρτίαι) eines Abfalls des freien Willens vom Guten zum Böſen und einer Verwandlung der Natur aus der Unverweslichkeit in die Verweslichkeit, eine zurechnungswürdige Sünde des Willens und eine nicht zurechenbare Sünde der Natur (quaest. in scr. I. S. 95). Durch ſeine Uebertretung des göttlichen Gebotes hat Adam ein anderes Lebensprincip ſtatt des erſten in die menſchliche Natur eingeführt: nämlich die Herrſchaft von Luſt und Schmerz. Weil der Menſch, ſtatt in Gott ſeine Luſt zu finden, der Sinnlichkeit vermöge ſeines erſten Willensentſchluſſes ſich zuwandte und in ihr unnatürlicherweiſe ſeine Luſt fand, ſo hat denn Gott als heilſames Gegengewicht den Schmerz mit der Luſt verbunden, und dieſe beiden ſind nun die beherrſchenden Mächte des Menſchenlebens geworden: wie jedes Menſchenleben aus der Luſt (Concupiscenz) entſteht, ſo iſt auch jedes nun der Noth des Lebens und dem Schmerz des Todes unterworfen (quaest. in scr. I. S. 213 f.). Auch die Trennung der Geſchlechter und die Fortpflanzung der Menſchheit durch geſchlechtliche Zeugung iſt Folge der Sünde und des dadurch veranlaßten Herabſinkens des Menſchens zur Thierheit (Oehler S. 292); ja auch dieſer ſchwächliche und vergängliche Erdenleib iſt dem Menſchen erſt in Folge der Sünde oder doch in Vorausſicht derſelben (κατὰ πρόγνωσιν) von Gott verliehen worden (vgl. Oehler S. 80). Dennoch iſt durch die Sünde nicht alles Gute aus unſerer Seele verſchwunden: ein Samen und Vermögen des Guten iſt uns geblieben, das auch wieder wachſen und zuletzt durch die Auferſtehung die ihm von Natur beſtimmte Größe und Schönheit wieder erlangen kann (quaest. in scr. I. S. 62). So ſehr auch Maximus unverkennbar in manchen ſeiner Sätze der auguſtiniſchen Erbſündenlehre ſich anzunähern ſcheint; in dieſem Punkte bleibt er der Lehre der griechiſchen Väter unverrückt treu: die Freiheit (τὸ αὐτεξούσιον), wie ſie zur natürlich-vernünftigen Ausſtattung des Menſchen gehört, bleibt auch nach dem Sündenfall unverloren; ſie iſt, wie das Princip der Sünde, ſo auch der Grund der Erlöſungsfähigkeit, der Punkt, wo die erneuernde und wiederherſtellende Gnade Gottes einſetzt. Eben darum aber kann ſich Maximus nun auch keinen Erlöſer denken ohne volle menſchliche Willensfreiheit und Willensbethätigung.

So ſchließt ſich an die Lehre vom Menſchen und der Sünde die von der Menſchwerdung, von der Perſon und dem Werk Chriſti auf's Engſte an. Maximus hat

hier nicht bloß die Bestimmungen der orthodoxen Dogmatik, theils die der Väter des vierten Jahrhunderts, theils die des Chalcedonense, wiederholt und sie gegen abweichende Ansichten, besonders auch des Monophysitismus vertheidigt; sondern er hat auch in mehreren wesentlichen Punkten die Christologie fortgebildet (so in der Lehre von der *περιχώρησις*, *ἀντίδοσις*, den genaueren Bestimmungen über die christologische Terminologie), er hat insbesondere die Consequenzen des chalcedonensischen Dogma's in der Zweiwillenlehre gezogen und er hat endlich die Lehre von der Menschwerdung im Zusammenhange seines mystisch-spekulativen Systems tiefer zu begründen versucht. — Die bekannte scholastische Frage über den Grund der Menschwerdung — ob diese auch ohne die menschliche Sünde erfolgt seyn würde oder nicht — hat Maximus nicht bloß gestellt, sondern auch im Wesentlichen richtig dahin beantwortet, daß er sie in abstracto bejaht, in concreto verneint. Von Anfang an war Alles bestimmt zur Einigung mit Gott, zur Vergottung (*θέωσις*). Daher ziemte es sich, daß derjenige, der von Natur Urheber alles Seyns ist, durch Gnade auch Urheber der Vergottung, daß der Geber der Existenz auch Geber der ewigen Seligkeit sey (*ἵνα ὁ τοῦ εἶναι δοτὴρ φανῇ καὶ τοῦ ἀεὶ εἶναι χαριστικός*, quaest. in scr. I. S. 212). Die Menschwerdung beruht daher auf einem ewigen göttlichen Rathschluß; sie ist in der Idee Gottes und des Menschen wie im Wesen des Logos an und für sich schon begründet. Denn Verleiblichung ist das Ziel der Wege Gottes, ebenso wie Vergottung das Ziel des Menschen ist. Allezeit und in Allem will der Logos und Gott das Mysterium seiner Verleiblichung vollziehen; denn Gott und Mensch verhalten sich ihrem Wesen nach so zu einander, daß der Mensch, indem er an Gott sich hingibt, Gott in sich hineinbildet und gestaltet, selbst durch Gnade Gott wird, und daß Gott durch seine Herablassung Mensch wird, so daß also der Mensch vergottet wird durch seine Gottesliebe, Gott vermenschlicht durch seine Menschenliebe. So kommt das schöne Wechselverhältniß (*καλὴ ἀντιστροφή*) zu Stande, daß Gott Mensch wird um der Vergottung des Menschen willen, der Mensch Gott um der Menschwerdung Gottes willen (schol. in Gregor. b. Oehler S. 60). Wie der Rathschluß der Menschwerdung ein ewiger, der Schöpfung selbst vorangehender, so ist seine Verwirklichung Ziel und Mittelpunkt der Weltgeschichte, indem Gott weislich die Jahrhunderte theilt in eine Zeit, in welcher die Menschwerdung Gottes —, und eine andere, in welcher die Vergottung des Menschen sich verwirklicht; die Gränzscheide beider Zeiten bildet die Erscheinung Christi, mit welcher die Periode der geheimnißvollen Menschwerdung Gottes sich abschließt, die Periode der gnadenvollen mystischen Vergottung des Menschen beginnt. So ist Jesus Christus Anfang, Mitte und Ende aller Zeiten, der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; er ist es jetzt schon potentiell für den Glauben, einst aktuell für das Schauen (s. bes. quaest. in scr. I. S. 46. 209 ff.). — Wenn aber gleich Gott Mensch geworden seyn würde auch ohne die Sünde, um als Schöpfer des Alls Alles auch wieder zur Einheit mit sich zu führen: so ist doch thatsächlich die Menschwerdung Gottes geschehen um der menschlichen Sünde willen, um die durch die adamitische Sünde in die Welt gekommene Verkehrung, Zertrennung und Zerrüttung wieder aufzuheben, um dem durch Adam in die Menschheit eingeführten falschen Lebensprincip ein neues Princip der Wiedergeburt (*ἄλλην ἀρχὴν δευτέρας γενέσεως*) entgegenzustellen, um den Krieg im Universum zu endigen und Alles im Himmel und auf Erden zusammenzubinden zu Frieden, Freundschaft und unauflöslicher Harmonie. So ist der Einheitspunkt aller Gegensätze des Seyns, der ideell im Menschen gegeben war, der aber dadurch, daß der Mensch selbst von seinem Einheits- und Lebensprincip, Gott abwich und seine Kräfte statt zur Einigung des Getrennten zur Trennung des Geeinigten mißbrauchte, wieder verloren gegangen ist, nun erst real geworden in Christo als dem Gottmenschen, in welchem der seiner Natur nach unbewegliche und unmittheilsame Gott auf wunderbare Weise zu dem seiner Natur nach Beweglichen sich hinbewegt und unbeschadet seiner Unwandelbarkeit die menschliche Natur zu persönlicher Vereinigung sich angeeignet hat. Christus ist daher das vollkommene Gegen-

bild Adam's, wie Maximus an verschiedenen Stellen, besonders quaest. in scr. 61. I. S. 213 weitläufig ausführt, der allgemeine Mittler, Versöhner und Restaurator der ganzen durch die Sünde zerrissenen und verderbten Welt (*καινοτομοῦνται φύσεις καὶ θεὸς ἄνθρωπος γίνεται*, s. bes. schol. in Greg. Oehler 287 ff.). — Um die allgemeine Versöhnung des Alls mit der Aufhebung des Zwiespaltes in unserer Natur zu beginnen, ist Christus vollkommener Mensch geworden (*τέλειος ἄνθρωπος ἐξ ἡμῶν δι' ἡμᾶς καθ' ἡμᾶς*), all das Unserige mangellos an sich habend, nur ohne Sünde und ohne zu seiner Menschwerdung der natürlichen ehelichen Zeugung zu bedürfen, vielmehr die Trennung der menschlichen Natur in das Männliche und Weibliche in seiner Person aufhebend (daher Maximus auf die jungfräuliche Geburt der Maria, die virginitas ante, in und post partum großes Gewicht legt). Dann hat Jesus, um den großen Rathschluß des Vaters zu erfüllen und Alles im Himmel und auf Erden in sich als dem Haupte zusammenzufassen, nicht bloß die allgemeinen und ewigen Gesetze für die Einigung des getheilten Seyns lehrend mitgetheilt, sondern auch durch seinen menschlichen Wandel, seinen Tod, seinen descensus ad inferos, seine Auferstehung, seinen Eingang in's Paradies die Erde geheiligt, den Tod aus einem Mittel zur Bestrafung der Sünde in ein Mittel zur Aufhebung der Sünde (*ὅπλον πρὸς ἀναίρεσιν τῆς ἁμαρτίας*) verwandelt, die Kluft zwischen Menschenwelt und Paradies aufgehoben; dann hat er durch seine Himmelfahrt und den Eintritt seines mit dem unsrigen wesensgleichen Menschenleibes in den Himmel Himmel und Erde versöhnt, Sinnliches und Geistiges geeint, endlich naht er sich Gott selbst, indem er vor dem Angesichte des Vaters als Mensch für uns Menschen eintritt (schol. in Greg. Oehler S. 292 u. ö.).

So müssen wir, auf Grund einer genaueren Einsicht in die Schriften des Maximus die Behauptung (vgl. z. B. Christlieb S. 109) durchaus verneinen, Maximus habe das Werk Christi als historische That nicht besonders in Betracht gezogen, er habe nicht gezeigt, was der historische Christus für den Proceß der Vergottung leiste, die historische Bedeutung Christi scheine sich bei ihm verflüchtigen zu wollen, Christus werde nur zum Vorbild des ethisch-mystischen Processes (Dorner S. 288). Vielmehr legt Maximus gerade auf das Heilswerk Christi als den Zweck seiner Menschwerdung (liber asceticus I. S. 367 ff.) alles Gewicht; er entwickelt dasselbe nach allen seinen Seiten, Beziehungen und heilsbedingenden Momenten in einem Umfang und einer Tiefe, wie vielleicht keiner der Kirchenväter vor ihm, und es steht ihm die historische Realität des Erlösungswerkes Christi so fest, daß er gerade auf diese vorzugsweise die orthodoxe Lehre von der Person Christi, von den zwei Naturen und zwei Willen in einer Person begründet.

Diese selbst hat nun Maximus in einer ganzen Reihe von Schriften und mit einer Fülle von scholastischen Definitionen, Distinktionen und Argumenten theils thatsächlich entwickelt, theils antithetisch gegenüber vom Arianismus, Apollinarismus, Nestorianismus und insbesondere Monophysitismus zu vertheidigen gesucht. Wenn damals, im 6. und 7. Jahrhundert, die monophysitische Partei der Severianer in ihrer Dialektik und in der Anwendung aristotelischer Begriffe auf die christologischen Fragen eine Gewandtheit und Spitzfindigkeit zeigte, die schon vielfach an die mittelalterliche Scholastik erinnert: so standen ihnen hierin doch die Vertheidiger der Orthodoxie nicht nach, und unter diesen nimmt neben Anastasius Sinaita, Eulogius von Alexandrien, Leontius von Byzanz und Anderen Maximus eine der hervorragendsten Stellen ein. Dabei zeigt sich bei ihm gerade das, was sonst bei jenen Streittheologen meist vermißt wird, eine Verbindung des tiefsten und reinsten religiösen Interesses mit einer scharfsinnigen und stets schlagfertigen, in der Schule des Platonismus und Aristotelismus geübten Dialektik, und so formalistisch auch seine dogmatischen Ausführungen mitunter lauten mögen, überall sieht man doch wieder den tieferen ethisch-mystischen Hintergrund durch, auf welchem seine Theologie durchweg ruht. Es ist die Realität des Christenthums, die Thatsache der Versöhnung des Menschen mit Gott, die er durch keinen Doketismus sich will rauben

laſſen. Um die Menſchheit zur Einheit mit Gott zu führen, mußte Gott in Chriſto unbeſchadet ſeiner göttlichen Unwandelbarkeit eine vollkommene Menſchennatur, unter Ausſchluß jeder Vermiſchung und Zertrennung, zu perſönlicher Verbindung ſich aneignen (Oehler S. 72 ff. quaest. in scr. I. S. 45. 209. 225 u. ö.). Die einzelnen Schriften des Maximus, welche auf die Naturenlehre ſich beziehen, ſind oben verzeichnet. Die gegneriſche Theſis, mit deren Widerlegung er ſich vorzugsweiſe beſchäftigt, iſt die ſeverianiſche Lehre von einer zuſammengeſetzten Natur (*μία φύσις σύνθετος*) in Chriſto; ihr gegenüber zeigt er, daß es nicht genüge, Chriſtum aus zwei Naturen entſtehen zu laſſen, ſondern daß er auch nach der Vereinigung beſtehe *ἐν δύο φύσεσιν*, daß die Unterſcheidung zweier Naturen keinen Dualismus, keine Zerreißung der Perſon begründe, daß man von einer persona composita reden könne, aber nicht von einer natura composita (über das Nähere vgl. Dorner S. 177 ff.).

Nur die Conſequenz aus der Zweinaturenlehre, aber ebenſo weſentlich wie dieſe, wenn nicht die Realität der gottmenſchlichen Verſöhnung preisgegeben werden ſoll, iſt für Maximus die Lehre von den zwei Willen, deren genauere Entwickelung und Vertheidigung gegenüber von den verſchiedenen Formen des Monotheletismus wie von den beiden kaiſerlichen Glaubensedikten, *Ἔκθεσις* und *Τύπος*, ſeine eigentliche Lebensaufgabe und der Anlaß ſeiner letzten ſchweren Lebensſchickſale wurde.

Wenn es ſich im erſten Stadium des monophyſitiſchen Streites (Dorner S. 204 ff.) zunächſt um die eine oder doppelte Wirkungsweiſe, im zweiten um das Willensvermögen, im dritten endlich um die zwiſchen beiden Gegenſätzen verſuchten Ausgleichungen, die Lehre von dem einen zuſammengeſetzten und dem ſogenannten gnomiſchen Willen handelte: ſo iſt es beſonders das zweite und dritte Stadium, in welches Maximus in entſcheidender Weiſe eingreift, wenn er gleich den Abſchluß des Streites ſelbſt nicht mehr erlebt. Er geht von der zweifachen Energie zurück zu der doppelten Potenz, unterſcheidet ferner die Energie als Thätigkeit von ihrer Wirkung (*ἀποτέλεσμα*) und ſucht in allen dieſen drei Beziehungen die Dualität durchzuführen (Dorner S. 207).

Seine Beweisgründe ſind hergenommen theils aus Schrift und Tradition, theils aus Philoſophie und Theologie. Sein Beweisverfahren iſt theils antithetiſch, theils thetiſch: es liegt ebenſo wohl in der Art der behandelten Fragen, als in ſeiner eigenen Geiſtesart, daß ſeine Hauptſtärke und ſein Hauptverdienſt mehr auf der erſten als zweiten Seite liegt, mehr darin, daß er die in dem Monotheletismus liegende Gefahr einer doketiſchen Abſorption des Menſchlichen in Chriſto richtig erkannt und zurückgewieſen, als daß er ſelbſt eine allſeitig befriedigende Conſtruktion geliefert hätte.

Exegetiſch ſucht Maximus zu zeigen, daß die evangeliſchen Berichte vom Leben Jeſu ein menſchliches Wollen und Wirken Chriſti ganz beſtimmt behaupten und zwiſchen menſchlichen und göttlichen Willensakten genau unterſcheiden. Er beruft ſich auf Stellen wie Mark. 6, 48. 7, 24. 9, 29. Joh. 1, 43. 7, 1. Matth. 26, 17. 27, 34 u. ſ. w., in denen von einer *ἀνθρωπίνη καθ' ἡμᾶς θέλησις καὶ ἐνέργεια* unzweifelhaft die Rede ſei, während anderwärts, wie Joh. 5, 21., die *θεϊκὴ θέλησις* Chriſti eben ſo beſtimmt bezeugt werde (ſ. beſ. Bd. II. S. 83). In einer beſonderen Abhandlung behandelt er die Stelle Matth. 26, 39., um zu zeigen, daß aus den beiden Worten Chriſti: „Vater, iſt's möglich“ u. ſ. w. und „doch nicht wie ich will“ u. ſ. w. — mit Nothwendigkeit die Annahme zweier den beiden Naturen entſprechenden Willen und Willensäußerungen folge, eines göttlichen, der in ſteter Einheit mit dem Willen des Vaters und heiligen Geiſtes unſere Erlöſung will, und eines menſchlichen, der um unſeres Heils willen dem göttlichen Willen freiwillig ſich unterwirft (II. S. 32 ff.).

Die patriſtiſche Beweisführung, mit welcher Maximus mehrfach ſich beſchäftigt, will darthun, daß auch die Nachfolger der Apoſtel, die Verkündiger der Theophanie des Logos im Fleiſch, die von Gott erwählten Väter der katholiſchen Kirche (*θεόκριτοι τῆς καθολικῆς ἐκκλ. πατέρες*), z. B. Athanaſius, Gregor von Nazianz und Nyſſa, der göttliche Johannes (Chryſoſtomus), Severianus von Gabala, Cyrill von Alexandrien, Am-

broſius, Leo von Rom u. A. keineswegs mit den Gegnern einen Willen und eine Energie, ſondern ganz deutlich und laut zwei Naturen, zwei Willen und zwei Wirkungsweiſen gelehrt. Ganz beſondere Mühe gibt er ſich, die von den Monotheleten angeführten patriſtiſchen Auktoritäten zu entkräften und namentlich zu zeigen, daß weder Athanaſius noch Cyrill, noch auch Dionyſius Areopagita und Biſchof Honorius von Rom monotheletiſch gelehrt haben, wobei er freilich mitunter zu höchſt gewaltſamen Deutungen und Ausflüchten greift (ſ. beſ. Bd. II. S. 84 ff. 181. vgl. Dorner S. 217). Nur Häretiker, behauptet er, reden von einem Willen, und die monotheletiſche Lehre führe nothwendig zum Apollinarismus und Doketismus, aber auch zum Arianismus und Neſtorianismus.

Die dogmatiſche Beweisführung ſucht theils die Einwürfe der Gegner zu entkräften, theils die Zweiwillenlehre mit poſitiven, theologiſchen, chriſtologiſchen, anthropologiſchen und beſonders ſoteriologiſchen Gründen zu erweiſen. Die polemiſchen Ausführungen des Maximus finden wir am vollſtändigſten zuſammengeſtellt in der disputatio cum Pyrrho (Bd. II. S. 159; vergl. Walch, Baur, Dorner, Hefele a. a. O.). Poſitiv zeigt Maximus aus der Trinitätslehre, daß, wie hier ein Wille, weil eine Natur, ſo in Chriſto zwei Willen ſeyn müſſen, weil zwei Naturen; aus der Chriſtologie, daß Chriſtus nicht Gottmenſch, ſondern ein mangelhaftes Weſen (ἀτελής, ἐλλιπής), die Menſchwerdung aufgehoben ſeyn würde, wenn er nicht einen natürlichen menſchlichen, wie einen natürlichen göttlichen Willen hätte. Aus der Anthropologie thut er dar, daß der freie Willen weſentliches Attribut der menſchlichen Natur und Beſtandtheil des göttlichen Ebenbilds ſey, und ſucht in einer Reihe pſychologiſcher Ausführungen das Weſen und die verſchiedenen Wirkungsweiſen des menſchlichen Willens genauer zu beſtimmen, beſonders in der Schrift ad Marinum Bd. I. S. 1 ff. Die Hauptargumente aber endlich ſind hergenommen aus der Heilslehre: weder Erlöſer noch Vorbild des Menſchen könnte Chriſtus ſeyn ohne menſchlichen Willen, denn durch den Willen hat der Menſch geſündigt, der Wille muß geheilt werden; um die urſprüngliche gottebenbildliche Menſchennatur in ſich dar- und in der Menſchheit wieder herzuſtellen, mußte Chriſtus nicht ein im Menſchengewand handelnder Gott, ſondern ein wirklicher ſittlich organiſirter und ſittlich handelnder, mit dem αὐτεξούσιον begabter Menſch ſeyn.

Ihre Einheit aber haben beide Willensreihen, die göttliche und die menſchliche, in der Einheit der Hypoſtaſe, darin daß dieſe zwei Naturen und zwei Willen eben Naturen und Willen der einen Logosperſönlichkeit ſind (vgl. beſ. Bd. II. S. 98 ff.). Denn in dem Logos hat die Seele Chriſti ihre perſönliche Subſiſtenz, der Sohn iſt die Hypoſtaſe der beiden Naturen (hierüber und über des Maximus Lehre von der Anhypoſtaſie und Enhypoſtaſie ſ. Dorner S. 236). Jede der beiden Naturen will und wirkt für ſich, aber jede eignet auch den Willen der anderen ſich an vermöge der περιχώρησις und des τρόπος ἀντιδόσεως (II. S. 165 ff.), daher man zwar nicht von einem einzigen, wohl aber von einem gemeinſamen Willen des Gottmenſchen, einer καινὴ θεανδρικὴ ἐνέργεια, reden könne: nicht einen Willen, wohl aber eine neue geheimnißvolle Offenbarungsweiſe beider Willen in der Einheit ſeiner Perſon hat Chriſtus gehabt (I, 191).

Ob nun aber mit all dem ein klarer Begriff der gottmenſchlichen Perſönlichkeit wirklich erreicht wird, ob Maximus durch das Dilemma der Einheit und Zweiheit, der uniones und distinctiones, die er mit ächt ſcholaſtiſchem Formalismus gegeneinander abwägt, zu einer lebensvollen Anſchauung der Perſon Chriſti hindurchdringt, — das zu unterſuchen, iſt nicht dieſes Ortes (vgl. Baur und beſonders Dorner S. 234 ff.). Maximus ſelbſt iſt ſich auch der Inſufficienz aller menſchlichen Begriffe für das Myſterium Chriſti (I. S. 209) wohl bewußt. Jedenfalls aber hat er durch die entſchiedene Betonung des ethiſchen Momentes in der Menſchennatur Chriſti einen bedeutenden, für die ganze Geſchichte des Dogma's Epoche machenden Schritt gethan und nicht bloß zur abſchließenden Zuſammenfaſſung der geſammten chriſtologiſchen Entwickelung der alten Kirche weſentliche Beiträge geleiſtet, ſondern auch ein zukunftreiches Princip ausgeſpro-

chen, das dann freilich erſt auf dem Boden des Abendlandes in tieferer und fruchtbarerer Weiſe iſt angefaßt worden.

In der Lehre von der Aneignung des Heils bezeichnet Maximus gegenüber von den früheren griechiſchen Kirchenlehrern dadurch einen weſentlichen Fortſchritt, daß er erſtens die ganze Lehre von der Heilsaneignung an die von der objektiven Heilsbegründung auf's Engſte anzuknüpfen, daß er zweitens das Verhältniß der beiden wirkenden Faktoren, Gnade und Freiheit, nicht als ein mechaniſches Nebeneinander, ſondern als ein organiſches Ineinander zu faſſen, und daß er endlich drittens die verſchiedenen Momente und Stufen des ethiſch-myſtiſchen Proceſſes genauer zu fixiren und mit einer reichen Fülle ethiſcher Gedanken und ſymboliſcher Anſchauungen zu beſchreiben ſucht. Daß ihm dieſe Verſuche nicht vollſtändig gelungen ſind, iſt zuzugeben (Landerer); doch das hat er mit anderen Dogmatikern vor ihm und nach ihm gemein; daß er die Probleme tiefer als Andere angefaßt, iſt es, was ihn auszeichnet.

Sein höchſtes Ziel, die Vergottung durch Gnade (θέωσις κατὰ χάριν) erreicht der Menſch einerſeits durch die gnadenvolle Herablaſſung Gottes in der Menſchwerdung, andererſeits durch ſein eigenes ſittliches, aber in jedem Moment durch die göttliche Gnade unterſtütztes Aufſteigen zu Gott: dieſe ἀνάβασις des Menſchen iſt Gegenbild und Fortſetzung jener κατάβασις Gottes. Wenn durch die Sünde der Menſch ſtatt des einen höchſten Ziels die Vielheit der geſchaffenen ſinnlichen und veränderlichen Dinge zu Zielen ſeines Strebens gemacht hat und ſo ſelbſt in die Vergänglichkeit und unter die Herrſchaft der πάθη herabgeſunken iſt, ſo muß er jetzt ſtatt der Richtung auf das Selbſtiſche, Sinnliche und Kreatürliche wieder die auf den einen höchſten Zweck, Gott, nehmen, von der widernatürlichen Herrſchaft der Affekte und der ſinnlichen Dinge ſich befreien und durch die Verbindung der praktiſchen und theoretiſchen Philoſophie, der Praxis und Gnoſis, der Aktion und Contemplation (I. S. 244) zur Erkenntniß Gottes, zum Leben in Gott, zur göttlichen ἀπάθεια ſich erheben. Beſonders gern beſchreibt Maximus den Proceß der Heilsaneignung als fortgeſetzte Menſchwerdung des Logos: immer auf's Neue muß Chriſtus Fleiſch werden, immer auf's Neue geboren werden in den Gläubigen; jede Seele, in welcher die Geburt Chriſti erfolgt, wird ſo eine θεοτόκος, eine μήτηρ παρθένος, rein von den Leidenſchaften der vergänglichen Kreatur (in or. dom. I. S. 354. 490). Wie der Logos als Gott Schöpfer der Maria und doch zugleich als Menſch ihr Sohn, ſo iſt er auch in uns Beides zugleich, Schöpfer des Glaubens und dann wiederum Sohn des Glaubens, indem er ſich verkörpert in den aus dem Glauben erzeugten Tugenden. Deswegen läßt ſich aber doch nicht ſagen, Maximus habe die Menſchwerdung Gottes in einer Weiſe univerſaliſirt, daß für den hiſtoriſchen Chriſtus nichts Auszeichnendes mehr übrig bliebe: dieſer iſt ihm ja nicht bloß Vorläufer und Vorbild des myſtiſchen Proceſſes, ſondern der große Wendepunkt in der Entwickelung der Menſchheit, wo die Gnadenherablaſſung Gottes ſich vollendet, die Gnadenvergottung des Menſchen beginnt.

Als wirkende Faktoren der Heilsaneignung ſtellt Maximus allerdings auch, wie die älteren griechiſchen Väter, die göttliche Gnade und die menſchliche Freiheit als gleich weſentlich nebeneinander (ſ. hierüber beſonders Landerer in den Jahrbb. f. deut. Theol. 1857. S. 583), aber er ſucht das Verhältniß beider zu faſſen als ein lebendiges und inniges Ineinandergreifen zu Auswirkung des chriſtlichen Lebens, wobei die Gnade als wirkend und mittheilend, die Freiheit als empfangend und in Folge des Empfangens ſelbſtthätig erſcheint. Das Vermögen für das Göttliche, das den Menſchen in der Schöpfung eingepflanzt wurde, iſt durch die Sünde nicht verloren, ſondern nur gebunden und gleichſam vernagelt (quaest. in script. I. S. 199 ff.). Die Wirkſamkeit des heil. Geiſtes befreit es wieder. Die Gnade vernichtet alſo keineswegs die Kraft der Natur, ſie wirkt nicht allein ohne die menſchliche Kraft und Empfänglichkeit (ἄνευ τῆς ἑκάστου δεκτικῆς ἕξεως τε καὶ δυνάμεως). Aber ebenſo wenig vermag der Menſch für ſich allein durch ſeine bloße natürliche Kraft das Göttliche zu erreichen, denn die

Natur beſitzt keine Kraft, das Uebernatürliche zu ergreifen (quaest. in scr. I. S. 46. 157. 199). Es iſt daher ein Zuſammenwirken, eine Wechſelwirkung von Gott und Menſch, göttlicher Gnade und ſittlicher Selbſtthätigkeit nothwendig. Der heilige Geiſt macht uns zu Organen des Göttlichen, indem er Beides in uns wirkt, die Theorie und Praxis, die Erkenntniß und Tugend, ohne daß wir etwas dazu beitragen als die das Gute wollende Geſinnung (*τῆς θελούσης τά ἀγαθα διαθέσεως* ſ. Bd. I. 152. 564), daher auch alle guten Werke der Heiligen nichts ſind als Gnadengeſchenke Gottes. Allerdings hält Maximus dieſes organiſche Ineinander der beiden Faktoren nicht immer feſt, ſondern hebt das eine Mal die menſchliche Selbſtthätigkeit ſtärker hervor, wozu das Wirken der Gnade dann nur unterſtützend und ergänzend hinzutritt, das andere Mal wird ihm die menſchliche Receptivität nahezu zur Paſſivität, wenn er ſagt, daß wir unſere Umwandlung in das Göttliche nicht ſowohl vollbringen als vielmehr erleiden und niemals aufhören, göttliche Einwirkung zu empfangen (quaest. in scr. I, 46. 157).

Der Proceß des Aufſteigens zu Gott geſchieht durch verſchiedene Stufen und eine Reihe theils negativer, theils poſitiver Momente, deren ausführliche Beſchreibung uns hier zu weit führen würde. Nach der negativen Seite wird beſonders hervorgehoben die Verläugnung der Welt, des Fleiſches, des eigenen Willens, die Ueberwindung der *πάθη*, die nicht aus der Schöpfung Gottes, ſondern aus der Sünde ſtammen (I, 15 ff.), die Erhebung über die Vielheit der Weltdinge, das Aufſteigen über alles Kreatürliche, zuletzt auch über Chriſti Menſchheit und Knechtsgeſtalt hinweg zu ſeiner reinen und urſprünglichen Gottesgeſtalt, zur höchſten Einheit in Gott und mit Gott (ſ. beſ. Bd. I. S. 498 ff. 502; vgl. Dorner S. 288). Poſitiv iſt es beſonders der Glaube und die Liebe, durch welche die ethiſch-myſtiſche Einigung des Menſchen mit Gott ſich vollzieht. Der Glaube wirkt unmittelbare Einheit mit Gott (*ἄμεσον ἕνωσιν*), als die habituelle Kraft der übernatürlichen unmittelbaren, vollkommenen Einigung des Glaubenden mit dem Objekt des Glaubens, Gott (quaest. in scr. I, 77). Er iſt nicht bloß eine zuverſichtliche Ueberzeugung von dem Göttlichen, ſondern ſchließt alle Gnadengaben insgeſammt wie im Keime in ſich (cap. de carit. I, 453), Glaube und Reich Gottes ſind daher nur dem Begriff nach verſchieden: der Glaube iſt das Reich Gottes, das noch keine beſtimmte Geſtalt gewonnen hat, das Reich Gottes iſt der explicirte, gottähnlich geſtaltete Glaube. Der Glaube aber muß ſich bethätigen als Wurzel, Mutter und Krone des chriſtlichen Lebens (I, 653), das in der Beobachtung der göttlichen Gebote, in der Nachfolge Chriſti (*μίμησις Χριστοῦ Ἰησοῦ* I, 368) beſteht und in der chriſtlichen Liebe, der Liebe Gottes und des Nächſten, ſich vollendet. In der Schilderung und Lobpreiſung der Liebe iſt Maximus geradezu unerſchöpflich: mehrere ſeiner Schriften, wie die capitula de caritate, die epistola ad Joannem Cubic. de caritate und viele Stellen ſeiner übrigen Werke ſind eigens dieſem Gegenſtande gewidmet. Sie iſt die größte aller Tugenden, der weſentlichſte Beſtandtheil des göttlichen Ebenbildes und der Gottähnlichkeit, die Befreiung von allen Uebeln und der kürzeſte Weg zum Heil. Alle Tugenden und Güter ſchließt ſie in ſich, ſie beſitzt nicht bloß den Glauben und die Hoffnung, ſondern verleiht auch den Genuß des Geglaubten und Gehofften als gegenwärtig im Gemüthe. Sie iſt zwar zunächſt ein leidentliches Verhalten, das Erleiden einer Entzückung zu dem Geliebten (*πάσχειν ἔκστασιν πρὸς αὐτὸ τὸ ἐραστόν*, schol. ad Gregor. Oehler S. 50), aber auch wieder lebendige Energie, indem ſie die Liebenden zu Gott führt, Gott und Menſchen verknüpft und in einer ganzen Reihe von einzelnen Erweiſungen ſich bethätigt (II, 226). Die abſteigende göttliche und die aufſteigende menſchliche Liebe hat ihr gemeinſames Ziel in der Einigung des Menſchen mit Gott, die aber keine phyſiſche, ſondern eine ethiſche, durch die Freiheit des Menſchen vermittelte, durch die Gnade Gottes ſich vollendende Vergöttlichung des Menſchen iſt.

Theils Mittel, theils Symbol dieſes Proceſſes der Einigung mit Gott ſieht Maximus in der Kirche und dem ganzen Complex ihrer liturgiſchen Ordnungen und Handlungen, deren Beſchreibung und ſymboliſcher Deutung er ein eigenes Werk, ſeine My-

stagogia, gewidmet hat. Wir wiſſen, daß die griechiſchen Theologen ſeit Dionyſius Areopagita beſonderen Fleiß auf die Erklärung der Liturgie verwandt und dieſe zu einem förmlichen Syſtem der Myſtagogie entfaltet haben (ſ. Gaß S. 154 ff.). Zu den erſten und originellſten dieſer Bearbeiter der Liturgik gehört neben dem Patriarchen Sophronius von Jeruſalem (Comment. liturg. Fragment. im Spicileg. Roman. 1840. t. IV. p. 31), deſſen Freund und Schüler Maximus. Die Kirche, theils nach ihrem geſellſchaftlichen Begriff, theils nach ihrer architektoniſchen Struktur, wird von ihm dargeſtellt als Abbild Gottes wie des Univerſums, der Sinnenwelt, des Menſchen, der Seele. Gott in ſeinem einheitlichen Seyn, in ſeinem allumfaſſenden Walten; die Welt als das Reich des getheilten Seyns mit ihrem Dualismus von Himmel und Erde, Sinnlichem und Ueberſinnlichem; dann der Menſch als der Mikrokosmos mit Leib, Seele und Geiſt; endlich der Menſchengeiſt allein als Lebenskraft, Willen und Erkenntniß, wie er in einer Reihe von Stufen und Syzygien zur Idee des Guten und Wahren aufſteigt, — das Alles ſtellt ſich dar ſchon im äußeren Kirchenraume, ſeinem Gegenſatz von Schiff und Chor, ſeiner Dreiheit von Tempel, Heiligthum, Altar. Und wie das Seyn nach ſeiner Einheit und Getheiltheit in dem äußeren Kirchenraum, ſo ſtellt ſich der Proceß der Einigung des Seyns, der Zurückführung des Menſchen zur Gotteinheit dar in der Reihe der liturgiſchen Handlungen, in dem ganzen Drama des kirchlichen Gottesdienſtes, der *ἁγία σύναξις*, das nun nach ſeinen verſchiedenen Akten ſymboliſch-myſtiſch gedeutet wird, von dem introitus pontificis und dem ingressus populi an (cap. 8. 9.) bis zu der heiligen Communion (*ἡ τοῦ μυστηρίου μετάδοσις*, c. 21). Wie die Taufe nach Maximus (I, 73; schol. in Gregor. bei Oehler S. 330 ff.) das freiwillige Abſterben von der Sinnlichkeit und die geiſtliche Geburt zur Vergottung ſymboliſirt, ſo werden im Abendmahle die würdigen Empfänger verwandelt in — und dargeſtellt als ſolche, die durch Gnade des höchſten Guts theilhaftig und demſelben ähnlich ſind, ſo daß ſie nun auch Götter ſeyn und heißen können durch Gnade und Adoption, weil der ganze Gott ſie ganz und gar erfüllt und nichts in ihnen leer läßt von ſeiner Gegenwart (S. 514). Was wir aber hier im Glauben empfangen, wird uns erſt im künftigen Leben in der That und Wahrheit leibhaftig zu Theil werden. Dann wird unſer Gott und Heiland uns verwandeln in ſich ſelbſt und wird die Urbilder der Myſterien uns ſchenken (*τὰ ἀρχέτυπα μυστήρια*), die er uns hier nur durch ſinnliche Zeichen gezeigt hat (S. 519).

Dieß führt uns auf die Eſchatologie des Maximus. Das Ziel des Menſchen wie der ganzen Schöpfung und Weltentwickelung wird erſt im Jenſeits erreicht, die Vergottung aus Gnaden, worin der Menſch jedoch nicht vertilgt wird, ſondern in ſeinem perſönlichen Fürſichſeyn und zwar als geiſt-leibliches Weſen erhalten bleibt (I. S. 519). Ein großer Sabbath wird anbrechen (I, 620), wo alle Affekte aufhören, die Stürme des Gemüths ſchweigen und ein vollkommener Uebergang in Gott ſtattfindet, ſo daß Gott der Seele wird, was die Seele dem Körper iſt; da wird die Seele vermöge einer einfachen Erkenntniß oder intellektuellen Anſchauung Gott von Angeſicht erkennen und in ihm alle Gründe des Geſchaffenen wie die Radien im Centrum; da wird der menſchliche Wille den göttlichen ganz in ſich aufnehmen, ſo daß in der Liebe Gottes und im Genuſſe der Gottheit alles Begehren ſein Ziel und Ende findet. Mit einer Fülle von Bildern und Wendungen wird dieſer Zuſtand der ewigen ſeligen Gotteinheit beſchrieben (I, 475. 476. 517. 520. quaest. in scr. I, 210 u. ſ. w.). Freilich iſt die Ewigkeit eine verſchiedene, denn in Gott leben zwar Alle, aber die Guten als Selige nach dem Maaß ihrer Empfänglichkeit für das Göttliche (I, 203), die Böſen als Elende, deren Schmerz unbeſchreiblich. Ein dreifaches Verlangen iſt allen vernünftigen Weſen eingepflanzt: nach dem Seyn, nach dem Gutſeyn, nach dem Immerſeyn; denen, die ihr Seyn durch freien Entſchluß wider die Natur gebraucht haben, wird Gott ſtatt des *ἀεὶ εὖ εἶναι* das *ἀεὶ φεῦ εἶναι* (ſ. Oehler S. 378), ewiges Wehe zutheilen. Wie Maximus das letzte Schickſal der Böſen ſich gedacht hat, iſt nicht ganz

ſicher; an verſchiedenen Stellen ſchildert er den Zuſtand ewiger Verdammniß mit den ſtärkſten Farben, anderwärts (quaest. et dub., Bd. I, 304) ſcheint er im Anſchluß an Gregor von Nyſſa und wohl auch in Conſequenz ſeines eigenen Syſtems der Lehre von der ἀποκατάστασις ſich zuzuneigen (vgl. Neander S. 352. Ritter S. 550).— Zuletzt wird die Zeit in die Ewigkeit übergehen, wenn ihre Bewegung ſtille ſteht; denn die Ewigkeit iſt nichts als die zum Stillſtand gekommene Zeit, die Zeit die nach beſtimmten Maßen ſich bewegende Ewigkeit (schol. in Greg. Oehler S. 140).

Es ſind ſehr verſchiedenartige Gedankenelemente, — philoſophiſche und theologiſche: Platonismus, Ariſtotelismus, niceniſch-chalcedoniſche Orthodoxie, die Theologie der griechiſchen Väter, beſonders der beiden Gregore, endlich aber vorzugsweiſe die Ideen der chriſtlichen Myſtik, und zwar dieſe wieder in der doppelten Geſtalt der ſubjektiven Aſcetik des ägyptiſchen Mönchthums und der hierarchiſch-kirchlichen Myſtik des areopagitiſchen Syſtems —, welche in dem tiefen und reichen Geiſte des Maximus zuſammenfließen. Und er hat dieſelben nicht etwa blos „gebunden von der Auktorität früherer Leiſtungen durch formloſe Darſtellung zu einem äußerlichen Nebeneinander in ſchwankendem Eklekticismus“ (Kurz) verbunden, ſondern, vermöge einer ſeltenen Vereinigung dialektiſcher Schärfe mit myſtiſchem Tiefſinn, in großartiger Gedankenarbeit ſie zur Einheit eines philoſophiſch-theologiſchen, theoſophiſch-myſtiſchen Syſtems zuſammenzufaſſen geſucht, — zu einer chriſtlichen Weltanſchauung, welche die beſten Gedanken ſeiner Vorgänger in ſich enthält und als das reifſte Reſultat der bisherigen Entwicklung der Theologie in der griechiſchen Kirche bezeichnet werden darf (vgl. Huber, S. 342). Vor einer einſeitigen Bewunderung ſeines Syſtems (vor welcher Landerer a. a. O. mit Recht warnt). wird uns freilich die doppelte Wahrnehmung bewahren, einmal daß Maximus, hierin der ächte Sohn ſeiner Epigonenzeit, der Zeit des Abſterbens helleniſcher Philoſophie und altchriſtlicher Theologie, doch weit mehr ein receptiver, verſchiedene Gedankenſtrömungen in ſich zuſammenfaſſender und verarbeitender als ein wahrhaft ſchöpferiſcher Geiſt war, und für's Andere, daß all ſein ernſtliches Ringen, aus jenen verſchiedenen Elementen ein harmoniſch-einheitliches Syſtem zu geſtalten, zuletzt doch wieder vereitelt wird, indem Maximus äußerlich zu keiner wahrhaft ſyſtematiſchen und methodiſchen Darſtellung ſeiner Ideen es bringt, dieſe vielmehr bald an fremde Gedanken commentarienartig anhängt bald in aphoriſtiſcher Sentenzenform loſe aneinander reiht, und indem er auch innerlich jenen durch die ganze griechiſche Theologie ſich hindurch ziehenden Dualismus von Gott und Welt, Geiſt und Materie, göttlicher Cauſalität und menſchlicher Freiheit trotz aller Anſätze dazu nicht wahrhaft überwindet.

Unter jenen verſchiedenen geiſtigen Faktoren aber iſt derjenige, der den größten Einfluß auf ihn geübt hat, und in welchem wir die unmittelbare Vorausſetzung ſeiner Lehre zu erkennen haben, unſtreitig die areopagitiſche Myſtik. Den pſeudodionyſiſchen Schriften, die in jener ganzen Zeit und allermeiſt im Monotheletenſtreit eine ſo große Rolle ſpielen, hat Maximus ſeine Grundgedanken entnommen; er hat ſie commentirt, unzähligemal citirt und excerpirt; und durch ſeine Auktorität vorzüglich den weitreichenden Einfluß derſelben auf die mittelalterliche Theologie und Myſtik des Abendlandes wie des Morgenlandes vermittelt. Er preiſt ihren Verfaſſer als den heiligen Offenbarer göttlicher Geheimniſſe, als den πανάγιος καὶ ὄντως θεοφάντωρ (II, 49. 51. 491. 526. u. ö.) und iſt von ſeiner Orthodoxie ebenſo überzeugt wie von ſeiner Identität mit dem Dionyſius Areopagita der Apoſtelgeſchichte. Man mag hierin einen Beweis ſeines unkritiſchen Sinnes ſehen (Ritter S. 537), den er jedenfalls mit ſeinem ganzen Zeitalter theilt; aber viel wichtiger iſt doch das Andere, daß Maximus dennoch Selbſtſtändigkeit, Nüchternheit und Vielſeitigkeit genug beſaß, um keineswegs in blinder Verehrung den Lehren des falſchen Dionyſius ſich hinzugeben. Er hat nicht blos aus Beſcheidenheit ein zu tiefes Eingehen in das Einzelne abgelehnt (quaest. in scr. I, S. 29. mystag. II, S. 526), ſondern auch in ganz weſentlichen Punkten, und zwar ſowohl nach der theologiſch-ſoteriologiſchen als nach der ethiſch-anthropologiſchen Seite hin, das areopagitiſche Syſtem theils

modificirt theils weitergebildet, sodaß man die Lehre des Maximus kurz mit Baur (S. 263. 268) als ethische oder christliche Modifikation des areopagitischen Systems, oder richtiger noch als ethisch-theologische Fortbildung desselben bezeichnen kann. Wenn der Karakter des dionysischen Systems in unmittelbarer Verschmelzung des Neuplatonismus und Christenthums besteht (Baur S. 247), wobei die christliche Gottesidee, der ethische Begriff der Sünde und Erlösung, ganz besonders aber die historische Realität und spezifische Heilsbedeutung der Person Christi durch den abstrakten Idealismus der platonischen Spekulation noch wesentlich beeinträchtigt erscheint: so erhält bei Maximus nicht blos der Platonismus in dem ebenso bedeutenden Einfluß aristotelischer Elemente ein heilsames Gegengewicht, sondern es gewinnt auch seine Theologie durch Rückgang auf die heilige Schrift, auf die orthodoxe Kirchenlehre und auf die Theologie und Mystik der älteren griechischen Väter (Gregor Naz. und Nyss., Cyrill, Chrysost., Macarius, Marcus Erem. u. A.) einen reinern und vollern christlichen Inhalt. Haben wir bei Dionysius doch wesentlich neuplatonische Gedanken in christlicher Metamorphose, so herrscht dagegen bei Maximus ein durchaus christlicher Geist und Lehrgehalt, der freilich die Schale und Schranke hellenisch-neuplatonischer Spekulation noch nicht vollständig durchbrochen hat. Mit Recht hat man hingewiesen auf den scheinbaren Widerspruch, der zwischen den verschiedenen in der Lehre des Maximus vereinigten Interessen und Anschauungen stattfindet. „Bedenkt man", — sagt Baur S. 264 — „in welcher Beziehung der Areopagite zum Monophysitismus steht, so könnte die Vorliebe des Maximus für die areopagitische Lehre etwas auffallend erscheinen; allein Maximus behauptet auch als Verehrer des Areopagiten dieselbe Stellung, welche er im Monotheletenstreit hat. Wie er auf der einen Seite, um die platonische Transscendenz der Idee Gottes auszusprechen, den Gegensatz des Endlichen und Unendlichen sehr stark hervorhob, so drang er auf der andern Seite nicht minder auf die Realität des Endlichen oder Menschlichen, um die platonische Immanenz Gottes und der Welt auf ihren bestimmteren und adäquateren Begriff in der Einheit Gottes und des Menschen zu bringen." Und bestimmter noch hebt Dorner (S. 283, vgl. Landerer und Christlieb a. a. O.) den entscheidenden Punkt hervor, in welchem der große Fortschritt des Maximus über den Areopagiten hinaus sich offenbart: „Das dialektische Element in Maximus scheint im Widerspruch zu stehen mit dem Mystischen, Areopagitischen in ihm, woran er sichtlich mit der ganzen Innigkeit seiner Liebe hängt. Allein es ist, als ob er, gerade weil er den monistischen ja pantheistischen Zug in sich selbst so stark verspürt, dem Monophysitismus und Monotheletismus so stark entgegentrete. — Es ist das Prinzip der Freiheit, das er dem areopagitischen System einzuverleiben sucht und wodurch er wenigstens dessen Anthropologie (aber auch dessen Theologie, Christologie, Soteriologie) fortbildet."

Erst in der Gestalt, die sie durch Maximus erhalten, hat dann die areopagitische Mystik ihren großen und weitreichenden Einfluß geübt auf die Theologie der griechischen wie der abendländischen Kirche — einen Einfluß, der bei der unvollkommenen Kenntniß, die wir bisher von den Werken des Maximus hatten, noch lange nicht in seinem vollen Umfang gewürdigt ist. Wie sehr zunächst Johannes Damascenus von Maximus abhängig ist, das ist bis jetzt mehr geahnt und angedeutet, als erkannt und nachgewiesen (Dorner S. 258 ff.). Ebenso erstreckt sich der Einfluß des Maximus auf die spätere griechische Theologie eines Euthymius Zygabenus, Niketas Choniates, Nikolaus von Methone und besonders auf die griechische Mystik der Hesychasten und des Nikolaus Kabasilas in noch größerem Umfange als dies bis jetzt anerkannt ist (vergl. Gaß, die Mystik des Nicolaus Kabasilas und Ullmann, die dogmat. Entwicklung der griech. Kirche. Stud. und Krit. 1833. III).

Viel wichtiger aber noch ist Maximus als das bedeutendste Mittelglied zwischen Dionysius und Scotus Erigena. Richtig hat Baur (S. 269 ff.) schon aus dem Wenigen, was ihm von Maximus vorlag, erkannt, daß Erigena hinsichtlich der eigenthümlichen Ideen seines Systems dem Maximus weit mehr zu danken hat, als man ge-

wöhnlich annimmt, ja daß die Ideen des Maximus gleichſam nur der von Erigena commentirte und weiter bearbeitete Text ſind (Baur S. 273). Im Einzelnen hat dann Chriſtlieb (a. a. O.) den Nachweis geliefert, wie Erigena faſt auf jedem Punkte ſeines Syſtems an Maximus, den venerabilis magister et divinus philosophus (de divis. nat. II, 4 u. o.), und durch ſeine Vermittlung an Dionyſius Areopagita, den magnus et divinus manifestator, ſich anlehnt; und wenn Chriſtlieb S. 454 flg. die Punkte nachzuweiſen ſucht, in welchen Erigena über Maximus hinausgegangen ſeyn ſoll, ſo reduciren ſich dieſe angeblichen Fortſchritte bei näherer Kenntniß der Schriften des Maximus faſt einzig auf den blos formellen Unterſchied, daß Erigena die von ſeinem Vorgänger mehr nur in aphoriſtiſcher Weiſe hingeworfenen Gedanken ſtrenger methodiſch zu verarbeiten verſucht, und dieſer formelle Fortſchritt wird mehr als aufgewogen durch den materiellen Rückſchritt, daß der lebendige Fluß chriſtlich-theoſophiſcher Ideenentwicklung, der uns bei dem griechiſchen Theologen entgegentritt, bei dem abendländiſchen Philoſophen in einem zwiſchen Pantheismus und chriſtlichem Theismus ſchillernden Gedankenſyſteme erſtarrt. Aber noch viel weiter als auf Erigena erſtreckt ſich der Einfluß des Maximus; wenn man neuerdings mit Recht erkannt hat, wie ſtark der „Platonismus oder genauer der Neuplatonismus durch das Medium des Pſeudodionyſius, des Scotus Erigena, auch des Johannes von Damaskus auf die mittelalterliche Theologie“ und zwar auf die Scholaſtik ſowohl als auf die Myſtik des Abendlandes eingewirkt hat (ſ. Landerer in der Real-Enc., Bd. XIII, S. 668), ſo darf unter jenen Mittelgliedern zwiſchen Morgenland und Abendland, zwiſchen Alterthum und Mittelalter gerade Maximus, der orthodoxe Fortbildner und verdeutlichende Erklärer der areopagitiſchen Ideen, nicht vergeſſen werden, der ſchon von Erigena ebendarum in's Lateiniſche überſetzt wurde, weil er saepissime obscurissimas Dionysii sententias introduxit mirabilique modo dilucidavit (Erigena's Vorr. zur Ueberſ. der scholia Maximi). Maximus iſt es in der That, der „das göttliche Dunkel“ der areopagitiſchen Myſtik in das „heilige Helldunkel“ (vgl. Dorner, S. 290) überſetzt hat, das nun anregend, weckend und zündend in den tiefſten und hellſten Geiſtern des ganzen Mittelalters, in einem Scotus Erigena, in Thomas von Aquino und Duns Scotus, in einem Meiſter Eckart wie in einem Nikolaus Kabaſilas fortwirkt. Wie in der Lehre des Maximus die drei Elemente der kirchlichen Orthodoxie, einer theils hierarchiſch-objektiven, theils aſcetiſch-ſubjektiven Myſtik, einer ſcholaſtiſirenden Dialektik in eigenthümlicher Weiſe ſich miſchen, ſo kann er immerhin in gewiſſem Sinne als einer der bedeutendſten Vorboten, Vorläufer und Quellen der mittelalterlichen Scholaſtik und Myſtik (vgl. du Pin: en un mot il était scholastique, mystique et contemplatif), ja, wie man ihn ſchon genannt hat, als der Thomas der griechiſchen Kirche bezeichnet werden. So groß auch bei ihm ſelbſt wieder die Abhängigkeit von ſeinen Vorgängern und ſo wenig es ihm gelungen iſt, die reichen und vielſeitigen Gedankenzuflüſſe, die in ihm ſich begegnen, zu durchſichtiger und harmoniſcher Einheit zu bringen, ſo iſt er doch jedenfalls einer der wichtigſten Kanäle, durch welche ein reicher und tiefer Strom theologiſcher und theoſophiſch-myſtiſcher Gedanken aus dem chriſtlichen Morgenlande und Alterthum herüber in die Kirche des Abendlandes und Mittelalters ſich ergoſſen hat, — und er ſelbſt iſt nach Geiſt, Karakter, Frömmigkeit, Gelehrſamkeit, literariſcher und kirchlicher Wirkſamkeit, Lebensſchickſalen einer der achtungswürdigſten und größten chriſtlichen Denker und Dulder aller Zeiten, — von Wenigen näher gekannt und in den gewöhnlichen Hand- und Lehrbüchern der Kirchen- und Dogmengeſchichte oft kaum genannt, aber dennoch am Himmel der chriſtlichen Kirche ein Stern erſter Größe. Wagenmann.

Mendelsſohn-Bartholdy, Felix (geb. 3. Februar 1809 in Hamburg, geſt. 4. Nov. 1847 in Leipzig), iſt ſeit Händel und Bach wieder der erſte bedeutende Tonſetzer geweſen, der ſeine beſte Kraft dem Dienſte geiſtlicher Muſik, und zwar der muſikaliſchen Bearbeitung des lutheriſchen Bibelworts widmete. Sein Paulus, ſein Elias, ſein Lobgeſang, ſein 42. Pſalm gehören zu den beſten Schätzen evangeliſch-kirchlicher

Tonkunſt und haben das hohe Verdienſt, den Sinn für religiöſe Muſik in weiten Kreiſen, unter den Gebildetſten wie unter den Dilettanten der Kleinſtädte wieder lebendig erregt zu haben.

Der Taufname des Mannes iſt eine Wahrheit geworden; ein glücklicher Menſch war er in einem Grade, wie dies ſelten einem Erdenſohne, noch weit ſeltener aber einem Künſtler, einem Muſiker widerfährt. Er iſt der Enkel Moſes Mendelsſohns, und der Sohn des Banquiers Abraham Mendelsſohn, der dasjenige gethan hat, wozu einſt Lavater den Moſes mit aller Beredtſamkeit nicht hatte perſuadiren können, nämlich ſich taufen zu laſſen; die Familie war chriſtlich, als Felix geboren wurde. Der Knabe war ein muſikaliſches Wunderkind; nach der Ueberſiedelung der Familie nach Berlin wurden Zelter und Moſcheles ſeine Lehrer; allein auch in die claſſiſchen Studien und übrigen Bildungsgebiete ward er eingeführt und ſein glücklich organiſirter Geiſt eignete ſich mit Luſt und Leichtigkeit die vielſeitigſten Kenntniſſe an; auch noch als Kapellmeiſter las er ſeinen Sophokles im Original, er würde wohl ohne dieſe Fähigkeit ſeine Muſik zur Antigone und zum Oedipus nie ſchreiben gekonnt haben. Seine Compoſitionsarbeiten wurden in häuslichen Kreiſen zur Aufführung gebracht; unter dieſen ragte ſchon die wunderſame Ouverture zu Shakeſpeare's Sommernachtstraum hervor, die er als 17jähriger Jüngling ſchrieb. Schon damals nahm Goethe, dem Zelter ihn zugeführt, ein ungewöhnlich warmes Intereſſe an ihm; neben ſeiner allgemeinen Bildung und feinen Empfindung trug weſentlich auch der Verkehr mit Goethe dazu bei, daß er einer der wenigen Componiſten wurde (man kann vielleicht ſogar ſagen, der einzige) der nie einen poetiſch geringen, geſchmackloſen Text componirt hat. Im Jahre 1827 bezog er zu Berlin die Univerſität. Andere Meiſter, Telemann, Händel, Emanuel Bach, Marſchner, Schumann, hatten Jurisprudenz, Spohr hatte Medicin ſtudiren ſollen, hatten es aber invita Minerva gethan und mehr Allotria, d. h. Muſik getrieben; Mendelsſohn ſtudirte Philologie, Geſchichte und andere allgemeine Wiſſenſchaften, wodurch er denn auch eine Bildung erlangte, wie ſie in ſolcher Univerſalität bei einem Tonſetzer in der That kaum ſonſt vorhanden ſein wird. (Eine Folge hiervon iſt es unter Anderem, daß ſeine in zwei Bänden erſchienenen Briefe auch rein literariſch betrachtet vortrefflich zu leſen ſind). Nach einer Londoner Reiſe, die er nach Beendigung der Studien machte, trat er 1830 ſeine Wanderung nach Italien an; i. J. 1833 leitete er das Muſikfeſt in Düſſeldorf, worauf er 1834 die ſtädtiſche Muſikdirektion in dieſer Stadt und damit ſein erſtes Amt antrat. Ein Jahr ſpäter wollte man ihn nach Leipzig als akademiſchen Lehrer der Muſik berufen, was er jedoch ablehnte, da dieſe Art der Wirkſamkeit nicht die war, wozu er ſich berufen glaubte; ſtatt deſſen aber nahm er die Direktion der Concerte im Leipziger Gewandhaus an, ein Amt, welches er von 1835—1844 und nach einer kurzen Unterbrechung wieder von 1845 bis zu ſeinem Tode mit der größten Sorgfalt und ungemein großen Erfolgen bekleidete. Jene Unterbrechung rührte daher, daß Friedrich Wilhelm IV. ihn nach Berlin ziehen und ihm dort eine Art muſikaliſche Generaldirektion übertragen wollte. Ueber die deshalb geführten Verhandlungen geben Mendelsſohns Briefe, Bd. II., genauen Aufſchluß; es war auch hier, wie mit ſo Vielem, was jener ſo wohlmeinende und hochbegabte Fürſt beabſichtigte: er hatte große und ſchöne Ideen, aber ſie in eine praktiſche Form, in greifbare Geſtalt zu bringen und die Idee in eine That umzuſetzen, war ihm nicht gegeben; Mendelsſohn aber wollte nicht nur Titel und Gehalt, ſondern einen beſtimmten Wirkungskreis, und weil dieſer nicht ausgemittelt wurde, ſo ging er nach Leipzig zurück. — Einen glücklichen Menſchen nennen wir ihn, nicht blos weil er mit ſeinem reichen Talent die ehrendſte Anerkennung fand, auch nicht blos, weil ihn ſein väterliches Erbe ſo unabhängig ſtellte, daß er ſich Amt und Beſchäftigung gänzlich nach ſeinem Wohlgefallen wählen konnte, auch niemals ſich gezwungen ſah, dem Geſchmack oder Ungeſchmack eines ſogenannten Publikums ſich zu bequemen; ſondern weil auch in ſeinem Gemüth immer Sonnenſchein war. In ſeinen Reiſebriefen ſieht man, wie die ganze Welt ihm lacht, ſelbſt verdrießliche Reiſeabenteuer

können ſeinen guten Humor nur erhöhen. Aber auch, was mehr werth iſt, vom Neide gegen andere Künſtler zeigt er ſich völlig frei; man fühlt es überall durch, welch' eine Freude es ihm gewährt, ſo oft er durch Aufführung fremder, tüchtiger Werke einem Lebenden oder Dahingeſchiedenen Anerkennung und Ruhm gewinnen kann. Für den Theologen iſt es ganz beſonders anziehend, in dieſen Briefen (Bd. II.) zu ſehen, wie ernſt und gründlich er es mit der Herſtellung der Texte zu ſeinen Oratorien nimmt; wie viel er darüber mit ſeinem Freunde, dem Prediger Schubring in Deſſau correſpondirt, wie ihm dieſer nicht nur die grundlegenden, geſchichtlichen Bibelſtellen, alſo das Epiſche, ſondern auch eine Anzahl paſſender Sprüche als lyriſchen Einſchlag in das Gewebe liefern muß, und wie fein ſein Verſtändniß für das Ganze und Einzelne ſolchen Stoffes iſt. So ſchreibt er z. B. II. S. 181: „Ich hatte mir eigentlich beim Elias einen rechten durch und durch Propheten gedacht, wie wir ihn etwa heut zu Tage wieder brauchen könnten, ſtark, eifrig, auch wohl bös und zornig und finſter, im Gegenſatz zum Hofgeſindel und Volksgeſindel, und faſt zur ganzen Welt im Gegenſatz, und doch getragen wie von Engelsflügeln." Wie richtig er das äſthetiſch-Angemeſſene mit dem theologiſch-Wahren zu verbinden wußte, weil er für Beides einen gleich offenen Sinn hatte und Ernſt damit machte, iſt u. A. S. 468 f. in einem Brief an Bendemann über den Schluß des Elias zu ſehen, in welchem er die Beziehung des Propheten auf den neuen Bund gehörig betonen wollte. Beſonderes Intereſſe erregt auch das, was er über einen nach dem Paulus gefaßten Plan zu einem Oratorium: „Petrus" an Schubring ſchreibt, S. 147 f. Es hätte ihm gar zu gut gefallen, „in Verbindung mit einem größeren Plan für ein ſpäteres Oratorium" (ohne Zweifel „Chriſtus", wovon er auch wirklich Anfänge hinterlaſſen hat), „die beiden Hauptbekenner und Hauptſtützen der chriſtlichen Kirche" einander gegenüber zu ſtellen. „Daß es an innerlichen Gründen nicht fehlt, die mir den Stoff werth machen, brauche ich dir nicht zu ſagen, und auch bei dieſen innerlichen ſteht die Ausgießung des heiligen Geiſtes, die den Mittelpunkt oder den Hauptpunkt ausmachen müßte, ſehr obenan. Die Frage aber iſt, ob die Stelle, die Petrus in der Bibel einnimmt, abgeſehen von der Würde, die er in der katholiſchen und proteſtantiſchen Kirche als Märtyrer oder erſter Pabſt hat, ob alſo das, was von ihm in der Bibel ſteht, allein und an und für ſich bedeutend genug iſt, um ein ſymboliſches Oratorium darauf zu gründen. Denn hiſtoriſch dürfte der Stoff nach meinem Gefühl durchaus nicht behandelt werden, ſo nothwendig dies im Paulus war. Bei einer hiſtoriſchen Behandlung müßte Chriſtus in der erſten Zeit von Petri Wirken erſcheinen, und wo Er erſcheint, kann Petrus nicht das Hauptintereſſe in Anſpruch nehmen." Dieſer Plan iſt — und mit Recht — unausgeführt geblieben; aber ein Theolog ſieht gewiß beſonders gerne in die Gedankenwerkſtätte des Muſikers hinein, der, während er die bibliſchen Stoffe nach ihrer Brauchbarkeit für künſtleriſche Darſtellung abwägt, dabei zugleich für ihren religiöſen Gehalt und Werth ein ſo richtiges Gefühl und für ihren Gegenſtand eine ſo tiefe Pietät zeigt. — In all dieſem Schaffen und Wirken iſt dem Manne unendlich wohl, die Luſt des Arbeitens leuchtet überall bei ihm heraus. Und ſo hat er denn auch wirklich Großes und Werthvolles geſchaffen; reicht auch, wie man richtig geſagt hat, ſein außerordentliches Talent nicht ganz bis an den Punkt, wo es zum Genie, zur Genialität würde, iſt auch Vieles mehr exquiſit, fein und ſchön ausgedacht, als daß es der geniale Wurf wäre, mit dem Bach und Händel, Mozart und Beethoven ihre beſten Werke zu Stande brachten, ſo iſt doch auch jenes Ausgeſuchte bei Mendelsſohn nicht mühſam einer armen Phantaſie abgerungen, ſondern es iſt aus dem, was eine glückliche Phantaſie in Hülle und Fülle darbot, mit Geſchmack ausgewählt. Er trifft gerade in Kernpunkten doch immer das Rechte; ſchöner kann Niemand bibliſche Worte muſikaliſch wiedergeben, als es von Mendelsſohn geſchehen iſt z. B. in den Geſängen „Wie der Hirſch ſchreit nach friſchem Waſſer ꝛc." „Ich harrete des Herrn und er neigte ſich zu mir"; „Sey ſtille dem Herrn und warte auf ihn"; „Siehe der Hüter Israels ſchläft und ſchlummert nicht"; „Es iſt genug, ſo nimm Herr meine Seele"; „Je-

ruſalem, die du tödteſt die Propheten"; „Gott ſei mir gnädig nach deiner Güte"; „Siehe, wir preiſen ſelig, die erduldet haben" u. ſ. w. — Aber beſonders hoch iſt es ihm anzurechnen, daß er, wie oben bemerkt, den Sinn unſerer Nation, der durch die Sirenentöne Italiens und die Ueberreizung mit franzöſiſchen Effektmitteln verweichlicht und ſich ſelbſt entfremdet worden war, auf Beſſeres, Ernſtes, Heiliges, Vaterländiſches zu lenken, ihm dieſes lieb und theuer zu machen verſtand, und ſo durch ſeine eigenthümliche Art und Begabung — wenn es erlaubt iſt, ihn darin ſeinem Helden Elias zu vergleichen — das Herz der Kinder zu den Vätern bekehrte. „Wer ihm die rechte Lobrede halten will", ſagt Riehl von ihm in ſeinen „muſikaliſchen Karakterköpfen" I., S. 106, „der gebe zu erwägen, wie viele Tauſende durch ihn zum Studium Händel's und Bach's getrieben worden ſind, und wie er für die ganze Nation durch ſeine Werke ein neues Verſtändniß dieſer Männer anbahnte, die uns auf alle Zeiten ein ſo ſtrahlender Ruhm bleiben und die wir ſo lange vergeſſen hatten." Und vorher, S. 101 ſagt Riehl ebenſo treffend: „Er machte die ernſten Formen der alten ſtrengen Kirchenmuſik eleganter, ſauberer und vornehmer, den Kirchenſatz ſuchte er mit mehr ſubjectiver Gefühlsinnigkeit zu beleben."

Ein ungemein inniges Familienleben zeichnet den Mann ebenfalls vor ſo manchen Kunſtcelebritäten aus. Mit Vater, Mutter und Geſchwiſtern ſteht er im zärtlichſten und heiterſten Verkehr, namentlich mit der ihm an Talent ebenbürtigen Schweſter Fanny, Gattin des Malers Henſelt in Berlin, deren Tod, ein halbes Jahr vor ſeinem eigenen Ende, für ihn ein nicht zu verwindender Schlag war. Mendelsſohn hat ſich im Jahre 1837 mit Cäcilie Jeanrenaud, der Tochter eines reformirten Predigers, vermählt und durch den Beſitz blühender Kinder geſegnet, eine ungemein glückliche Ehe geführt, wie ſolche gerade in Künſtlerkreiſen nicht allzu häufig gefunden wird. Man muß ſehr bedauern, daß aus der Sammlung ſeiner Briefe alle Correſpondenz mit ſeiner Frau und ſelbſt dasjenige, was auch nur auf ſie Bezug hat, weggelaſſen worden iſt. — Er ſelbſt ſchickte ſich eben an nach Wien zu gehen, um dort den Elias zu dirigiren, als er in Folge von Schlaganfällen am 4. November 1847 dahingerafft wurde. Allenthalben hielten die muſikaliſchen Vereine Gedächtnißfeiern zu ſeinen Ehren; man wußte, daß der größte der lebenden Tonſetzer geſchieden war. Allein wenn es zu eines Mannes höchſtem Glücke gehört, mitten aus dem lebendigſten Wirken heraus heimgehen zu dürfen, ſo iſt er auch um dieſes ſeines Todes willen noch glücklich zu preiſen. Palmer.

Mentzer, Balthaſar der Aeltere, einer der bedeutenderen, ſtreng lutheriſchen Theologen der älteren Periode, hat in dem Artikel über Kenotiker und Kryptiker nur eine kurze Erwähnung gefunden, weshalb hier noch Einiges zu ſeiner Karakteriſtik zuſammengeſtellt werden muß. Mit Recht nennt ihn Henke den Patriarchen des ächten Lutherthums in Heſſen, der wohl eine ausführliche Darſtellung verdiente. Er war am 27. Febr. 1565 zu Allendorf im Heſſiſchen geboren und ſtudirte in Marburg, wo er ſich früh durch Talent und Kenntniſſe auszeichnete. Nach einer mehrjährigen Thätigkeit als Prediger in Kirtorf wurde er 1596 zum Profeſſor der Theologie in Marburg ernannt, wurde Ephorus der Stipendiaten und nach einigen Jahren Doktor der Theologie. In dieſer Stellung erlebte er als einer der zunächſt Betheiligten die reformirte Kirchenreform des Landgrafen Moritz. Unfähig den drei „Verbeſſerungspunkten" — Verbannung der ubiquitiſtiſchen Lehre, Wiederherſtellung des Bilderverbots, des Brodbrechens im Abendmahl und Veränderung des Dekalogs, — Folge zu leiſten, ſchloß er ſich ſeinem Collegen Winckelmann und dem Stadtpfarrer Leuchter an, welche 1605 nach Gießen auswanderten, und trat hier auf der 1607 durch den Landgrafen Ludwig neu gegründeten Univerſität als einer der vornehmſten lutheriſchen Lehrer ein. Seine Thätigkeit in Gießen umfaßt den wichtigſten Theil ſeines Lebens, doch durfte er 1625 nach Marburg in Folge der Verlegung der Univerſität zurückkehren, wo er auch am 6. Jan. 1627 geſtorben iſt. — Mentzer war durchaus Lutheraner im Sinne der Concordienformel, für ihn fiel der theologiſche Beruf mit der Pflicht der allſeitigen Vertheidigung

des confessionellen Dogma's vollständig zusammen. Sein christlicher Glaube war wesentlich Glaube an das christologische Dogma, wie es sich in der Idiomen- und Ubiquitätslehre vollendet und auf die Anschauung des Sakraments und des sakramentlichen Genusses übertragen hatte; nur unter dieser Voraussetzung ist sein literarisches Leben verständlich, welches uns in jene Zeiten zurückversetzt, wo über diese Controversen Abhandlungen von 400 Seiten in Menge geschrieben und gelesen wurden. Diesen seinen beschränkten Standpunkt verfocht Mentzer unablässig, aber mit Gewissenhaftigkeit und gelehrtem Geschick, ohne persönliche Gehässigkeiten einzumischen, und zugleich mit dem Bestreben, den Frieden in der eigenen Kirche nicht zu stören. Er war ein Polemiker im besseren Sinn, weshalb ein ehrenhafter Karakter und ein persönlich mildes und friedfertiges Betragen ihm allgemein nachgerühmt werden. Es heißt von ihm: Vir comis et facundia pollens, a civibus maxime aestimatus, ab exteris quaesitus, sed haereticorum et quidquid illos oluit malleus indeque scriptorum eristicorum feracissimus. Seine Schriften und Abhandlungen können hier nur zum kleineren Theile erwähnt werden, sie sind ungemein zahlreich und meist polemisch, die lateinischen wurden später von seinem Sohne gesammelt und herausgegeben: Opera theologica latina, 2 tomi Francof. 1669. Von exegetischen Arbeiten und kleinen systematischen oder katechetischen Entwürfen sehen wir ganz ab. Schon seine oft aufgelegte Exegesis confessionis Augustanae, Giss. 1603, dient ausschließlich der Vertheidigung gegen die Katholiken und Reformirten, ähnlich die Repetitio Chemnitiana. Herausgefordert durch des Katholiken Joh. Pistorius „Wegweiser vor alle verführte Christen", antwortete er in den Schriften: Anti-Pistorius seu disputatt. de praecipuis quibusdam controversis capitibus, Marp. 1600, Evangelischer Wegweiser, Marburg 1603 und viele andere. Sein reformirter Gegner war zunächst sein Nachbar, der ausgezeichnetste Repräsentant der nunmehrigen hessen-kasselschen Theologie, Johannes Crocius, Professor in Marburg; Mentzer's Verantwortungen und Angriffe gegen ihn beweisen, daß er die gemäßigte reformirte Richtung nicht würdigen wollte und konnte und dem freieren Anschluß an die Augustana jedes Recht absprach: Abstersio calumniarum J. Crocii, Apologeticus, Anticrocius, Collatio Augustanae confessionis cum doctrina Calvini, Bezae et sociorum, 1610. Außerdem gerieth er in Streit mit Johann Sadeel in Paris und Genf, Matthias Martinius in Herborn, Paul Stein in Kassel, Schönfeld und Pareus: Elenchus errorum J. Sadeelis in libello de veritate humanae naturae Christi, Giss. 1615, Elenchus errorum J. Sad. in libello de sacramentali manducatione, Gies. 1612, Anti-Martinius sive modesta et solida responsio etc. Giss. 1612 u. v. A. Diese Controversschriften über die Idiomenlehre, die menschliche Natur Christi, den sakramentlichen Genuß im Abendmahl und den Stand der Erniedrigung offenbaren die ganze logische Schärfe der reformirten Kritik und die ganze Zähigkeit und Standhaftigkeit der lutherischen Vertheidigung. Das Verfahren bleibt sich auf beiden Seiten gleich; es sind immer dieselben Entgegensetzungen des Endlichen und Unendlichen, welche die reale Communication der Idiome und somit die Ubiquität undenkbar machen, und dem gegenüber ist es immer dieselbe Beziehung auf die persönliche Einigung der Naturen und deren Consequenzen, aus welcher sich ihre Nothwendigkeit ergeben soll. Für Mentzer handelte es sich hauptsächlich um die Verherrlichung der menschlichen Natur Christi; ihr gilt der Stand der Erniedrigung, sie ist aber zugleich nach der Erhöhung durch die persönliche Verbindung mit der göttlichen zu einem allgemein zugänglichen und überall gegenwärtigen Heilsgut geworden. Nach seinem Urtheil streift die Meinung des Gegners geradezu an Arianismus und er sagt im Antimartinius p. 167: Non igitur existimo, unquam extitisse inter Christianos, qui Christo homini vel naturae ejus humanae minus gloriae et auctoritatis et potentiae tribuendum censuerint, quam Martinium hunc Freienhagensem; denn er habe die Menschheit Christi nicht nur der streitenden Kirche entzogen und in den Himmel verbannt, sondern auch ihrer im Abendmahl gegebenen segensreichen Wirksamkeit beraubt. Diese zunächst rein confessionelle Polemik führt uns auf einen andern

Streitpunkt; denn während Mentzer nur frembartige Irrthümer der Reformirten zu widerlegen beabsichtigte, regte er, ohne es zu wollen, einen Widerspruch der eigenen Confessionsgenossen an. In den Verhandlungen mit Martinius hatte er den Satz aufgestellt: ipsa divina praesentia juxta sacras literas est actio; die göttliche Allgegenwart sey nicht allein als substanzielles Naheseyn bei den Creaturen zu denken, sondern auch als Allwirksamkeit, so daß Vorsehung und Weltregierung mit zu ihren Merkmalen gehören. Diese Definition erschien den Gießener Collegen Winckelmann und Gisenius bedenklich, sie wendeten ein, daß bei solcher Beschreibung das Wesenhafte der Allgegenwart gänzlich in ein Wirkendes aufgelöst werden könne. Mentzer vertheidigte sich, doch entstand eine Mißhelligkeit, welche Landgraf Ludwig so ernst nahm, daß er 1617 sämmtliche Gießener Theologen nach Darmstadt berief und ihnen auferlegte, die Sache friedlich beizulegen. Wirklich einigte man sich dahin, daß Wesen und Wirken in jener Frage nicht getrennt werden dürfen, die ganze Differenz also nur eine formelle Bedeutung haben könnne. Dennoch blieb Mentzer bei seiner Auffassung stehen und unterließ nicht, sie bei der weiteren Vertheidigung der Allgegenwart der menschlichen Natur Christi gegen die genannten Reformirten in Anwendung zu bringen. Er wollte es eben vermeiden, daß die göttliche Allgegenwart einer wesenhaften Unendlichkeit gleichgestellt werde, sondern sie sollte auf das Verhältniß zu den Creaturen bezogen, als ein Relatives und Actives gedacht werden. Wenn also diese Gegenwart der menschlichen Natur Christi vermöge des Logos einwohnt: so empfängt diese letztere damit noch keine wesenhafte Unermeßlichkeit (infinitas), die jede Begränzung aufhebt, sondern nur eine allgegenwärtige Wirksamkeit wird ihr mitgetheilt, es ist die Macht und der Wille des Logos, worauf sie ruht. Man erkennt leicht, daß auf solche Weise die Vorstellung der Ubiquität erleichtert wurde, auch fiel die Folgerung hinweg, als ob der menschliche Christus schon während seiner Erniedrigung auf Grund der Gemeinschaft mit der göttlichen Natur an allen Orten hätte zugegen seyn müssen. — Inzwischen stand Mentzer mit dem alten Hafenreffer in Tübingen in brieflichem Verkehr und theilte ihm seine Schriften und Ansichten mit. Dieser berieth sich mit seinen Collegen, den Tübinger Professoren Lucas Osiander und Theodor Thummius, und von allen Dreien erfolgte im Sept. 1619 und kurz vor Hafenreffers Tode eine schriftliche Zurechtweisung, in welcher dem Mentzer vier irrige Meinungen vorgehalten werden: 1. Daß die persönliche Vereinigung der beiden Naturen nur ein entfernter Grund der Allgegenwart Christi nach seiner Menschheit sey, 2. daß die Allgegenwart des menschlichen Christus auf der Verheißung als dem nächsten Grunde ruhe, 3. daß sie nach der menschlichen Natur nicht zum Stande der Erniedrigung sondern der Erhöhung gehöre, 4. daß endlich die Allgegenwart Gottes, sofern sie als eine göttliche und aus der Unendlichkeit des Wesens hervorgehende Eigenschaft überhaupt anzusehen ist, nur in einer Wirksamkeit Gottes bestehe, also keine substanzielle Präsenz in sich schließe. Mentzer betrug sich diesen Anklagen gegenüber standhaft und mit Mäßigung, der Briefwechsel zog sich zwei Jahre lang hin, und als das Stuttgarter Stadtconsistorium sich in's Mittel legte und ihn durch die hessische Landesregierung zum Stillschweigen nöthigen wollte, zeigte er sich immer noch zu einer friedlichen Verständigung geneigt. Allein die Tübinger Theologen ließen nicht ab, und da sie zuerst den Weg der Oeffentlichkeit betraten: so glaubten auch Mentzer und sein College Feuerborn nicht zurückbleiben zu dürfen. Sie antworteten 1621 mit einigen Druckschriften, und es erfolgte eine Fehde, deren Verlauf bis zu der 1624 von Sachsen ausgehenden Entscheidung, die zu Gunsten der Gießener ausfiel, wir hier nicht zu erzählen haben. Mentzers Hauptschrift ist: Necessaria et justa defensio contra injustas criminationes L. Osiandri, M. Nicolai, Th. Thummii, in qua multi de persona et officio Christi errores deteguntur et refutantur, 1624, sie enthält Aktenstücke, Berichte und Abhandlungen und wurde in Thummii Acta Mentzeriana 1625 beantwortet. Nur die Hauptfrage dieses bekannten kryptischen Streits: ob die menschliche

Natur Christi im Stande der Erniedrigung bei allen und jeden Creaturen gegenwärtig gewesen sey und Alles im Himmel und auf Erden regiert habe auch mitten im Tode? — bedarf noch einer kurzen Beleuchtung. Mentzer vertheidigt seinen Standpunkt theils aus der Uebereinstimmung mit der Concordienformel, theils aus der Idee und Wahrheit der Selbsterniedrigung Christi. Soll sich Christus als Mensch erniedrigt haben, so muß er sich der Anwendung der ihm aus der göttlichen Natur zufließenden Majestät wirklich und faktisch, wenn auch mit Abzug der einzelnen Wunderwirkungen, enthalten haben und er konnte sich enthalten, weil das unbegränzte Gegenwärtigseyn und Regieren Sache des Willens war und nicht unmittelbar aus dem Wesen hervorging. Denn ein fortgesetzter und nur verhüllter Gebrauch dieser Gottesmacht auch während des Erdenlebens wäre keine κένωσις mehr und würde aus Christi Hunger und Durst und aus seiner Armuth und Verachtung vor den Menschen „lauter Scheinhandel" gemacht haben. Damit wird nicht geläugnet, daß Christus auch als Mensch im Besitz dieser Eigenschaft gewesen sey; er besaß sie wohl (κτῆσις), enthielt sich aber um der Menschen willen fast vollständig ihres Gebrauchs (χρῆσις), und es erklärt sich aus dem Begriff der Allgegenwart, daß sie als freie und der Unterbrechung fähige Wirksamkeit von dem unterliegenden Wesen unterschieden werden kann. Wendet man dagegen ein, daß die Prämissen des Dogma's keine andere Folgerung übrig lassen als die, nach welcher Christus auch während seines irdischen Daseyns überall wenn auch nur verhüllter Weise gegenwärtig gewesen ist, weil diese Gegenwart ihm wirklich einwohnte und sich daher auch in der ganzen Unendlichkeit ihres Wesens und Wirkens äußern mußte: so wird eben die Consequenz übertrieben und der Begriff der Allgegenwart verkannt, denn es handelt sich hier nicht um ein Verhältniß des Seyns sondern des Thuns, um den Gebrauch eines mitgetheilten Idioms, und dieser wird durch den Akt der Erniedrigung ausgeschlossen. Wird ferner geantwortet, daß eine solche Enthaltung wohl innerhalb des hohenpriesterlichen Amts angenommen werden dürfe, nur nicht in Betreff des königlichen Amtes: so wird durch diesen Unterschied nichts gewonnen, und Christi Selbstentäußerung kann gar nicht außer Beziehung gerade zu dem königlichen Amt gedacht werden. Dies sind Mentzer's wichtigste Erklärungen (vergl. Necessaria defensio, S. 69. 343 ff.) und sie mußten der Mehrheit einleuchten, mag auch die rein formelle und dogmatische Folgerichtigkeit auf Seiten der Tübinger gewesen seyn. Es war dies einer von den Fällen, wo der Gegenstand des Dogma's mehr Kraft hatte als das Dogma selber. Mentzer wollte die Realität der Menschwerdung und des menschlichen Daseyns Christi retten, daß er dies wollte, daß er sich nicht irren ließ und die unheimliche Vorstellung einer verhüllten Mitregierung des lebenden und sterbenden Christus entschieden von sich wies, beweist einen guten Wahrheitssinn; er diente der Wahrheit innerhalb der Gränzen seines Standpunkts, und hätte die Meinung der Tübinger gesiegt: so würde die Schranke gegen den Doketismus völlig durchbrochen, ja die sittliche Anschauung des Werkes Christi angetastet worden seyn. — Ueber die Schranken der Confession reichte allerdings der Blick dieses Mannes nicht hinaus, und wir dürfen uns nicht wundern, daß Mentzer einem Manne wie Calixt nicht gewachsen war, noch auf dessen weitreichende Bestrebungen einging. Er erlebte noch die Anfänge der Helmstädtischen Bewegung. Schon 1610 war es zwischen ihm und Calixt in Gießen zu einer wenigstens ungestörten Begegnung gekommen; später aber dachte man in Wolfenbüttel daran, Mentzer als echten Lutheraner herbeizuziehen und ihm während Calixt's Abwesenheit die Beaufsichtigung der schon verdächtig gewordenen Universität Helmstädt anzuvertrauen. Doch kam diese 1618 projectirte Visitation nicht zur Ausführung, Mentzer aber nahm Gelegenheit, in einem Schreiben an seinen Schwiegersohn, den Superintendenten Wiedeburg in Wolfenbüttel, vom 31. März 1620 sein Urtheil über Calixt's Epitome theologiae abzugeben. Er erkennt die seltenen Talente des Verfassers an, beurtheilt aber die ganze Schrift lediglich nach dem engsten confessionellen Maßstabe und hebt nur dasjenige hervor, was in den Ansichten vom Ebenbilde und

der Sünde, der Prädeſtination und der Idiomenverbindung auf eine Annäherung an das Katholiſche oder das Reformirte deutet (conf. Hülsemanni dialysis problematis Calixtini, Lips. 1650. praef. p. 100).

Nur kürzlich berichten wir über den jüngeren Balthaſar Mentzer, den Sohn des Genannten und Herausgeber der Opera latina. Dieſer war am 14. Mai 1614 zu Gießen geboren und empfing ſeine Bildung auf dem Pädagogium zu Marburg, wohin ſein Vater gleichzeitig überſiedelte, und ſeit 1628 auf der dortigen Univerſität. Der Landgraf Georg II. von Heſſen Darmſtadt wurde frühzeitig auf den jungen Menſchen aufmerkſam und nahm ihn bei einer Reiſe nach Sachſen mit in's Gefolge. Hierauf ſuchte er ſich zu Straßburg, Marburg und Jena weiter fortzubilden und trat auf Veranlaſſung des Hofes in die akademiſche und theologiſche Laufbahn. Er wurde 1640 Profeſſor zu Marburg und erhielt 1648 vom Landgrafen die Erlaubniß, einem Ruf nach Rinteln zu folgen, von wo er aber ſchon nach vier Jahren zurückgerufen und an der nunmehr reſtaurirten Univerſität Gießen als Ordinarius für Theologie und hebräiſche Sprache angeſtellt wurde. Er war nicht lediglich Gelehrter, ſondern beſaß auch praktiſche Eigenſchaften, weltliche Klugheit und Geſchäftskenntniß. Schon 1646 war er von Rinteln aus zu einer Sendung an den ſchwediſchen Geſandten Grafen Oxenſtirn nach Osnabrück gebraucht worden, jetzt erhielt er 1651 den Auftrag, an dem vom Landgrafen Ernſt beantragten Religionsgeſpräch zu Rheinfels nebſt Haberkorn und Happel Theil zu nehmen. Im nächſten Jahre empfing er die Stellung als Oberhofprediger und Superintendent in Darmſtadt, und von nun an finden wir ihn öfters auf amtlichen Reiſen oder in fürſtlicher Begleitung thätig. Die in der Nähe auftauchenden Unruhen der Weigelianer wurden durch ihn unterſucht und gedämpft, das Auftreten des Pietismus ſcharf gerügt und zurückgewieſen. Er ſtarb am 28. Juli 1679. Seine ziemlich zahlreichen aber meiſt kleineren Schriften ſchließen ſich nur theilweiſe an die polemiſchen und dogmatiſchen Intereſſen ſeines Vaters an, andere ſind moraliſcher oder erbaulicher Art oder beziehen ſich auf die inzwiſchen ſehr veränderten Zeitverhältniſſe. Wir erwähnen: Compendium theol. christ. Rint. 1649, Quaestt. theol. ad August. Conf. Darmst. 1668 und öfter wiederholt, zuletzt Rint. 1753, De termino vitae, 1647 und Abgenöthigte fernere Erklärung der Frage vom Ziel des menſchlichen Lebens, Rint. 1649 (Beides veranlaßt durch eine Leichenpredigt Abraham Theopold's zu Blomberg, welche die Frage anregte, „ob das menſchliche Lebensziel in der lauteren Gottesgewalt oder in der menſchlichen Gewalt und Willensmittel ſtehe"), Kurzes Bedenken über Wahrenberg's Geſpräch von der Polygamie, Darmſt. 1671, Kurzes Bedenken von den einzelnen Zuſammenkünften, wie dieſelben etlicher Orten wollen behauptet werden, von Ph. L. Hanneken mit einer Vorrede herausgegeb. Gießen 1691. Der Herausgeber war der heftigſte Antipietiſt in Gießen, der Sohn des Meno Hanneken, des Schwiegerſohnes des älteren Mentzer. — Auch dieſer jüngere Mentzer beſaß alle Abzeichen ſtrenger lutheriſcher Kirchlichkeit, aber an Gründlichkeit des Wiſſens und Tüchtigkeit der Geſinnung ſtand er entſchieden gegen den Vater zurück. Sein Sohn Balthaſar war Profeſſor der Mathematik in Gießen und gleichfalls bei den pietiſtiſchen Streitigkeiten betheiligt, ſein Enkel, lutheriſcher Prediger zu London, ſpäter Generalſuperintendent in Hannover, geſt. 1741, auch durch einige Schriften bekannt geworden. Der Leſer wolle beachten, daß die Schriften dieſer gleichnamigen Männer in manchen Nachſchlagebüchern vermengt werden.

Vgl. Witten, Mem. theol. I, pag. 223—268. — Strieder, Heſſiſche Gelehrtengeſchichte, VIII., S. 418 ff. — Walch, Relig. Streitigk. innerhalb der luth. Kirche I., S. 211. — Deſſelben Relig. Streitigk. außerhalb der luther. Kirche III., S. 505. — Henke, Georg Calixtus, I., 123. 282. 307. 321. II., 23. Gaß.

Mercator, Marius, lateiniſcher Kirchenſchriftſteller aus der erſten Hälfte des fünften Jahrhunderts, wichtig für die Geſchichte der pelagianiſchen und neſtorianiſchen Streitigkeiten. — Kein alter Schriftſteller, mit Ausnahme von Auguſtin (epist. 193. quaest. ad Dulcit. 3.) und Poſſidius (indic. libr. et op. Augustini 4), thut ſeiner

Erwähnung. Von ſeinen perſönlichen Verhältniſſen iſt uns daher äußerſt wenig bekannt. Seine Heimath war (nach der Vermuthung des Jeſuiten Johann Garnier, prolegomm. S. V) Italien, und zwar Campanien oder Apulien, wahrſcheinlicher aber, wie man aus ſeiner Geiſtesart und dogmatiſchen Anſchauungsweiſe, aus ſeinem Styl, ſeiner Verbindung mit Auguſtin, ſeiner Bekanntſchaft mit afrikaniſchen Zuſtänden und Vorgängen ſchließt (Gerberon, Baluze, du Pin, Cave u. A.) vielmehr Nordafrika. Ob er Geiſtlicher, Mönch oder Laie geweſen, wiſſen wir nicht, das Letztere will man theils daraus ſchließen, daß nirgends eine Spur vom Gegentheil vorliegt, theils aus dem Umſtande, daß er noch im Jahre 431 einen gewiſſen Pientius nicht als frater oder consacerdos, ſondern als venerande presbyter anredet (S. 5), während er ſich ſelbſt einfach als servus Christi bezeichnet. Jedenfalls aber beſaß er nicht bloß allgemeine wiſſenſchaftliche Bildung und insbeſondere Kenntniß der griechiſchen wie der lateiniſchen Sprache, ſondern zeichnete ſich auch aus durch reges theologiſches Intereſſe, Beleſenheit in der heil. Schrift und der dogmatiſchen Streitlitteratur und mehr noch durch einen ſehr lebendigen, mitunter zelotiſchen Eifer für die Orthodoxie.

Um das Jahr 418 unter Biſchof Zoſimus (ſ. Bd. XVII. S. 671) muß er in Rom geweſen ſeyn (p. 18 f. ed. Bal.). Hier lernte er die Häupter des Pelagianismus (principes hujus amentissimi erroris) perſönlich kennen, und ſuchte ſie in zwei Schriften zu widerlegen, die er dem Auguſtin zur Prüfung und mit der Bitte um weitere Belehrung über einige dunkele Punkte zuſandte. Auguſtin erhielt die erſte Sendung mit großer Befriedigung (ſ. ep. Aug. ad Mar. Merc. 193) zu Karthago, war aber durch den Drang der Geſchäfte und durch eine Reiſe nach Mauritanien verhindert, darauf zu antworten; bei ſeiner Rückkehr nach Hippo traf er einen zweiten Brief des Marius, der ſich über das Schweigen Auguſtin's nicht ohne Bitterkeit beklagte (succensentem, quod tibi non rescripserim), aber auch eine zweite Schrift deſſelben gegen die Pelagianer (alium adversus novos haereticos librum, refertum sanctarum testimoniis scripturarum), die dem Auguſtin um ſo größere Freude machte, je weniger er ſich eine ſolche Leiſtung zu dem Schreiber verſehen hatte (tantum te profecisse nesciebam) und je willkommener es ihm iſt, treue und muthige Vertheidiger der Kirche Chriſti gegen die profanen Neuerungen zu finden, daher er ihn mahnt, mit dem beharrlichſten Fleiße auf der betretenen Bahn fortzuſchreiten, und ihn bittet, weitere Ergebniſſe ſeiner Studien oder ſeines eigenen Nachdenkens ihm mitzutheilen (ebendaſ.). Das Antworts- und Entſchuldigungsſchreiben Auguſtin's iſt außer den Schriften des Marius die einzige Quelle für unſere Kenntniß ſeiner Perſon. Offenbar war er hienach damals (418) noch ein junger Mann, alſo wohl kaum vor dem letzten Decennium des vierten Jahrhunderts geboren, dem Auguſtin von früherer Zeit her näher bekannt und ohne Zweifel ſein Schüler, damals in Rom mit wiſſenſchaftlichen Studien und literariſchen Arbeiten beſchäftigt, vielleicht im Beruf eines öffentlichen Lehrers (doctores nennt Auguſtin ſich und den Marius), mit den Freunden Auguſtin's, den beiden nachmaligen Päbſten Cöleſtinus und Sixtus, befreundet (der Ueberbringer des Briefs Auguſtin's an Mercator hat auch Briefe deſſelben an die beiden genannten römiſchen Geiſtlichen abzugeben ſ. die Anmerkung der Bened. zu Aug. ep. 193). Auch die Karakteriſtik Mercator's, wie ſie ſich aus jenem Briefe ergibt, — raſches leidenſchaftliches Temperament neben einer gewiſſen geiſtigen Beſchränktheit, — ſtimmt ganz zu den Eindrücken, die wir von ſeinen Schriften erhalten.

Noch einmal erwähnt Auguſtin des Mercator und ſeines an ihn geſchriebenen Briefs in ſeiner wahrſcheinlich um 422 verfaßten Schrift: de octo Dulcitii quaestionibus q. 3. mit den Worten: „epistola, quam scripsi ad filium meum, nomine Mercatorem, procul dubio notissimum vobis (ſo iſt ohne Zweifel zu leſen, ſ. die Benediktiner-Ausgabe und Tillemont, Memoires Bd. XIII. Note LXXV.). Weitere Briefe Auguſtin's an Mercator ſcheinen verloren zu ſeyn (Tillemont ebendaſ. S. 772). Späterhin (jedenfalls vor 429) muß ſich Mercator — ob aus eigenem Antriebe oder

auf Veranlaſſung Auguſtin's oder des römiſchen Biſchofs Cöleſtin I., bleibt ungewiß — nach Conſtantinopel begeben und dort den größten Theil ſeines ſpäteren Lebens zugebracht haben. Er war dort nicht bloß Augenzeuge und aufmerkſamer Beobachter, ſondern auch mithandelnde Perſon in dem letzten Stadium der pelagianiſchen wie in dem ganzen Verlauf der neſtorianiſchen Streitigkeiten, ja man möchte vermuthen, ſeine dortige Stellung ſey die eines officiellen Agenten der ihm perſönlich befreundeten römiſchen Biſchöfe Cöleſtin I. (422—32) und Sixtus III. (432—40) geweſen. Wenigſtens beruft er ſich wiederholt auf die in ſeinen Händen befindlichen officiellen Aktenſtücke (p. 132: quorum gestorum exemplaria habemus in manibus; 133: quorum exemplaria habentes proferre sumus parati; 134: actis, quorum exemplaria habemus; ibid. quorum scriptorum et nos hic habemus exemplaria u. ſ. w.), und ebenſo tragen ſeine eigenen Elaborate großentheils den Karakter officieller Denkſchriften und Urkundenſammlungen, ja mitunter ſcheint er geradezu im Namen der sedes apostolica zu ſprechen (Commonit. super nom. Coelestii pag. 142 edit. Baluze). Vor Allem iſt es ihm darum zu thun, das bisherige Verfahren des römiſchen Stuhles gegen die Häupter des Pelagianismus zu rechtfertigen und die Verdammung derſelben, und zwar namentlich des Julian von Eclanum und der reliqui complices ejus (pag. 138) in Conſtantinopel zu betreiben. Zu dieſem Zwecke richtete er im J. 429 (in Consulatu Florentii et Dionysii) eine Denkſchrift (commonitorium) in griechiſcher Sprache an die Gemeinde in Conſtantinopel und viele fromme Männer (non solum ecclesiae Const. sed etiam plurimis religiosissimis viris), überreichte ſie auch dem Kaiſer Theodoſius II. und überſetzte ſie ſpäter in's Lateiniſche. Die Folge derſelben war die Verbannung des Julian und Cöleſtius, ſowie ihrer Parteigenoſſen aus Conſtantinopel und die Verdammung derſelben auf der Epheſiniſchen Synode des Jahres 431 (S. 132). In demſelben Jahre, jedenfalls nach dem Tode Auguſtin's (28. Aug. 430) und wahrſcheinlich noch vor der Epheſiniſchen Synode (Pfingſten 431) ſchrieb er gegen Julian (p. 1 ed. Baluze) und überſetzte die Anathematismen Cyrill's, ſowie andere auf den pelagianiſchen und neſtorianiſchen Streit bezügliche Aktenſtücke in's Lateiniſche. Kurz nach dem Concil wohl iſt die lateiniſche Ueberſetzung der actio VI Synodi Ephesinae gearbeitet, während andere Stücke (z. B. die Excerpte aus einer von Theodoret nach Cyrill's Tode 444 gehaltenen Predigt, ſowie aus deſſen Schrift gegen die epheſiniſche Synode vom J. 449, beſonders aber die Erwähnung der Euticiana insania pag. 355) den Beweis geben, daß Mercator mindeſtens das Jahr 449, vielleicht noch das Chalcedonense von 451 erlebt hat. Spätere Data fehlen durchaus, daher man gewöhnlich annimmt, er ſey kurz vor oder bald nach 451 geſtorben.

Mercator erſcheint in ſeinen Schriften als treuer Anhänger der orthodoxen Lehre, als großer Verehrer Auguſtin's und Cyrill's, als leidenſchaftlicher Kämpfer wider pelagianiſche und neſtorianiſche Häreſie und wider die großen Theologen der antiocheniſchen Schule, in der er den Ausgangs- und Stützpunkt beider ihm gleich verhaßten Richtungen ſah. Sein eigener dogmatiſcher Standpunkt iſt ein ziemlich beſchränkter, ſein Urtheil ein unſelbſtändiges, ſein Styl rauh und vielfach unedel, ſeine Ueberſetzungsmethode wörtlich und daher nicht ſelten hart und ungelenk, ſeine Polemik leidenſchaftlich, oft ungerecht, mitunter geradezu ungebildet und gemein (man ſehe z. B. ſein Urtheil über Männer wie Theodor, Ibas, Theodoret, von dem er ſagt, er habe diabolo instigante geſchrieben, oder die Art, wie er dem Pelagianer Cöleſtius wiederholt vorwirft, er ſey naturae vitio eunuchus matris utero editus u. dergl.). Nichtsdeſtoweniger ſind ſeine Schriften, d. h. insbeſondere ſeine Excerpte und ſeine wortgetreuen Ueberſetzungen (de verbo in verbum, quantum fieri potest pag. 52 bei Baluze) aus fremden Werken, namentlich aus den im Original für uns verlorenen Schriften der Häretiker, ſowie ſeine vielfachen, wenn auch ſtets mit Kritik zu gebrauchenden Notizen über die Perſönlichkeiten und Ereigniſſe ſeiner Zeit, für die Geſchichte des neſtorianiſchen und pelagia-

niſchen Streites von großem Werthe, da uns mehrere der wichtigſten einſchlägigen Aktenſtücke nur durch ſeine Aufzeichnungen erhalten ſind.

Die Schriften des Marius Mercator waren lange unbekannt. Sie ſind uns, ſo viel wir wiſſen, nur in zwei Manuſkripten erhalten, wovon das eine in Beauvais, das andere unter dem Heidelberger Raub im Vatikan ſich befindet. Zuerſt wurden ſechs derſelben nach einer Abſchrift des vatikaniſchen Codex herausgegeben von dem Benediktiner Gabriel Gerberon unter dem Pſeudonym Rigberius mit dem Titel: Acta Marii Mercatoris, S. Augustini discipuli, cum notis Rigberii Theologi Franco-Germani. Bruxellis 1673. 12. Einen Abdruck hievon gibt die Bibl. Patr. Max. T. 27. Darauf folgte in demſelben Jahre mit jener ed. princeps die erſte vollſtändige Geſammtausgabe durch den Jeſuiten Johann Garnier (M. Mercatoris opera prodeunt nunc primum studio Jo. Garnerii S. J. cum notis et dissertationibus Paris 1673. Fol. 2 Tom.), ein für die Geſchichte der pelagianiſchen Streitigkeiten epochemachendes Werk (ſ. Real-Enc. Bd. IV. S. 662). Da dieſe Ausgabe trotz ihres reichen Apparats doch in Bezug auf Anordnung und Textkritik Vieles zu wünſchen übrig ließ, ſo veranſtaltete Stephan Baluze eine neue beſſere Ausgabe unter dem Titel Mar. Merc. opera ad fidem veterum codicum emendavit et illustravit Steph. Baluzius. Par. 1648. 8. Einen verbeſſerten Abdruck der letzteren gab Gallandi Bibl. Vet. Patr. VIII. S. 615 bis 738 und neueſtens Migne, Paris 1846, aber auch jetzt noch befindet ſich der Text in ziemlich verwahrloſtem Zuſtande (ſ. die Prolegomena der verſchiedenen Ausgaben).

Wir theilen die Schriften in zwei Klaſſen: A. auf den pelagianiſchen, B. auf den neſtorianiſchen Streit bezügliche.

A. Zu der erſten Klaſſe würden in erſter Linie gehören die beiden 417 oder 418 in Rom geſchriebenen, an Auguſtin überſandten libri adversus novos haereticos (ſ. oben). Dieſelben ſcheinen aber verloren zu ſeyn, es wäre denn, daß die von mehreren Gelehrten (zuerſt von Seraphinus Piccinardus Ord. Praed. in ſeiner Ausgabe von Sirmond's Praedestinatus Patavii 1686. 4.; dann von du Pin, Ceillier u. And.) aufgeſtellte Vermuthung ſich bewahrheitete, wonach uns die zweite der von Auguſtin erwähnten Schriften Mercator's, der liber refertus sanctarum testimoniis scripturarum (Aug. ep. 193. I.), erhalten wäre in dem unter den Schriften Auguſtin's befindlichen, im Anhang zu Bd. X. der Benediktiner-Ausgabe abgedruckten Hypomnesticon s. libri vulgo Hypognosticōn (commonitorium s. subnotationum libri, auch responsiones contra Pelagianos et Coelestianos genannt), das in fünf oder ſechs Büchern eine kurze Widerlegung der pelagianiſchen Irrlehren mit vielen bibliſchen Citaten enthält. Es wurde früher dem Auguſtin zugeſchrieben, ſo insbeſondere aus Anlaß des Gottſchalkiſchen Streites von Hinkmar (ep. ad Amolonem) wie von Gottſchalk und Scotus Erigena (Hincmar de praed. 21. Joh. Scot. de praed. 14, 4). Dagegen wurde eben damals von Prudentius von Troyes (contra Joh. Scotum) und von Remigius (de tribus epistolis cap. 35.) aus inneren und äußeren Gründen die Autorſchaft Auguſtin's beſtritten. Auch Erasmus (in ſeiner Ausg.) ſpricht das Werk dem Auguſtin ab, ohne über den Verfaſſer eine Vermuthung aufzuſtellen. Ausführliche Unterſuchungen darüber hat ſodann Garnier angeſtellt in ſeinen Diſſertationen zu M. Mercator (diss. VI. c. 6. p. 357 sqq.). Er ſetzt die fünf erſten Bücher in die Jahre 418—420, will aber weder Auguſtin noch Mercator, ſondern den Presbyter Sixtus von Rom, den nachmaligen Pabſt Sixtus III. (432—440) für den Verfaſſer derſelben halten, das ſechſte Buch erklärt er für einen ſpäteren Zuſatz. Die Benediktiniſchen Herausgeber (in ihrer der Schrift vorausgeſchickten admonitio Bd. X. der opp. Aug.) ſind nicht abgeneigt, die Schrift dem Marius Mercator zuzuſchreiben, wenn gleich ihnen Styl und Ausdrucksweiſe damit nicht ganz übereinzuſtimmen ſcheinen. Du Pin (I, 256. IV, 55), Ceillier (XII, 254. XIII, 641) und Andere erklären ſich beſtimmt für die Autorſchaft Mercator's, während Baur (die chriſtl. Kirche vom Anfang des 4. bis Ende des 6. Jahrh.

S. 208 f.; Lehrbuch der chriſtl. Dogmengeſch. 2te Ausg. S. 187) geneigt iſt, dieſe Schrift in dieſelbe Kategorie mit der de vocatione gentium zu ſtellen, ſofern darin „eine von der Strenge des auguſtiniſchen Syſtems zurücklenkende Theorie", insbeſondere hinſichtlich der Lehre von der Freiheit (lib. III.) und der Prädeſtination in ihrem Verhältniß zur Präſcienz (V, 2), ſich zeigt. Die Gründe für die Autorſchaft Mercator's ſind keinenfalls beweiſend. Wer aber auch der Verfaſſer ſeyn mag, jedenfalls nimmt die Schrift in der Geſchichte des Auguſtinismus eine bemerkenswerthe Stelle ein, und ihr Intereſſe wird noch erhöht durch die Rolle, welche ſie in dem Prädeſtinationsſtreite des 9. Jahrhunderts, wie in der Geſchichte des proteſtantiſchen Lehrbegriffs ſpielt, ſofern bekanntlich die Confessio Augustana art. XVIII. für ihre Lehre von der justitia civilis gerade auf das Hypomnesticon lib. III. als eine angeblich auguſtiniſche Schrift ſich beruft (Baur, Dogmengeſch. S. 187).

Die in den Ausgaben von Garnier, Baluze, Gallandi ꝛc. enthaltenen Schriften Mercator's zur pelagianiſchen Streitgeſchichte ſind folgende:

1) Commonitorium, quod super nomine Coelestii graeco sermone a Mercatore datum est non solum ecclesiae Constantinopolitanae, sed etiam plurimis religiosissimis viris, oblatum quoque piissimo principi Theodosio S. A., id ipsum ex Graeco in Latinum translatum per eundem Marium Mercatorem in consulatu Florentii et Dionysii (verfaßt 429, überſetzt wie es ſcheint 431; ſ. oben). Zuerſt einzeln herausgegeben von Labbé, Concil. II. S. 1512; von Noriſius, hist. Pelag. II. cap. 6.; dann in den Ausgaben von Garnier tom. I., Baluze S. 132. Gallandi 648.

2) Commonitorium lectori adversus haeresin Pelagii et Coelestii vel etiam scripta Juliani, auch unter dem Titel: subnotationes in dicta quaedam Juliani ad Pientium presbyterum. Baluze S. 1; Gallandi S. 1; geſchrieben wahrſcheinlich 431, merkwürdig beſonders durch Auszüge aus mehreren Schriften Julian's von Eclanum.

3) Epistola Nestorii ad Coelestium Pelagianum a Mario latine versa, bei Baluze S. 131. Gall. 648.

4) Sermones s. tractatus IV. Nestorii contra haeresin Pelagii seu Coelestii, Auszüge aus vier von Neſtorius wahrſcheinlich im Jahre 428 oder 429 zu Conſtantinopel gehaltenen Predigten, von Mercator nach 431 wörtlich in's Lateiniſche überſetzt, Baluze S. 119. Gall. S. 645; vgl. Gieſeler S. 127.

5) Symbolum Theodori Mopsuesteni latine versum, mit vorausgeſchickter Einleitung und angehängter confutatio Mercator's. Baluze S. 40. Gall. S. 625; vgl. über dieſes Stück und die zum Theil unrichtigen Angaben und Folgerungen Mercator's Real-Enc. Bd. XV. S. 718 ff.

6) Excerpta ex quinque libris Theodori adversus Augustinum, Baluze S. 339. Gallandi S. 702, lateiniſche Excerpte aus der gegen die auguſtiniſche Erbſündenlehre (jedoch nicht direkt gegen Auguſtin, ſondern gegen Hieronymus) gerichteten Schrift Theodor's von Mopsvheſtia, ſ. Real-Enc. Bd. XV. S. 717.

B. Auf den neſtorianiſchen (zum Theil auch eutychianiſchen) Streit beziehen ſich folgende Schriftſtücke:

1) Nestorii sermones V adversus Dei Genitricem Mariam s. de incarnatione J. Chr. latine versi a M. M., cum praefatione, Baluze S. 52. Gallandi S. 618, lateiniſche Ueberſetzung und Auszug aus fünf Predigten des Neſtorius, wovon die drei erſten vor, die zwei letzten nach der alexandriniſchen und römiſchen Synode des Jahres 430 gehalten ſind (vgl. Real-Enc. Bd. X. S. 291. Gieſeler I, 2. S. 138).

2) Epistola de discrimine inter haeresin Nestorii et dogmata Pauli Samos., Ebionis, Photini, Marcelli, Baluze S. 50. Galandi S. 628.

3) Epistolae 4 Cyrilli et 2 Nestorii a Mario versae, Baluze 90. 706. Gallandi 638; zwei Briefe Cyrill's an Neſtorius, deſſ. Synodalſchreiben an Neſtorius und deſſ. ep. ad clericos suos Constantinopoli constitutos; Briefe des Neſtorius an Cyrill und an Pabſt Cöleſtin, ſ. über dieſe ſämmtlichen Aktenſtücke Bd. X. S. 291.

4) Excerpta ex Nestorii libris vel tractatibus, a Cyrillo collecta, a Mario versa, Baluze 109. Gallandi 642.

5) Nestorii blasphemiarum capitula, Baluze 142. Gallandi 651. Zuſammenſtellung der Cyrilliſchen Anathematismen und der Gegenanathematismen des Neſtorius, nebſt contradictio Mercatoris (die Gegenanathematismen des Neſtorius ſind nur in dieſer lateiniſchen Ueberſetzung erhalten.

6) Cyrilli Alexandrini Apologeticus adversus orientales, Baluze 219. Gallandi 671; die Entgegnung Cyrill's auf die vom Biſchof Andreas von Samoſata gegen ſeine Anathematismen gerichtete Widerlegungsſchrift, ſ. Gieſeler S. 146 f.

7) Cyrilli Apologeticus adv. Theodoretum, Baluze 273. Gallandi 685; lateiniſche Ueberſetzung der Widerlegungsſchrift Cyrill's gegen Theodoret's reprehens. XII anath. (ſ. Theod. opp. ed Schulze, V. p. 1 sqq. Mansi V. p. 82).

8) Cyrilli scholia de incarnatione Verbi Unigeniti. Baluze 370. Gall. 710.

9) Fragmenta Theodoreti, Theodori, Diodori et Ibae. Baluze 324. Gall. 698. Auszüge aus Theodoret's pentalogium adversus b. Cyrillum et s. Concilium Ephesinum, Briefe deſſelben an Neſtorius und Andreas von Samoſata, ſowie an die Gemeinde von Conſtantinopel, Fragmente aus einigen weiteren Briefen Theodoret's und aus einer Predigt deſſelben beim Tode Cyrill's, ſowie aus Schriften von Diodor, Theodor, Ibas.

10) Eutherii Tyanensis fragmentum nebſt epilogus Mercatoris, Baluze 352. Gallandi 705.

11) Actio VI Concilii Ephesini latine versa a Mercatore, Baluze 171. Gall. 659; zuerſt gedruckt in Baluze, Nova Concil. Coll. Paris 1683. Fol.

Literatur. Siehe vor Allem die ausführlichen Noten und Prolegomena in den Ausgaben von Gerberon, Garnier, Baluze, Gallandi, dann die kirchengeſchichtlichen Werke, beſonders Tillemont, Memoires, Vol. XIII. p. 771 sq. Vol. XV. p. 857 sqq. — Schröckh XV, 96. — Neander II, 2. S. 623 ff. 913 ff. — Gieſeler I, 2. 126 ff. — Kurz, Handb. der Kirchengeſch. I, 2. S. 484; die literargeſchichtl. und patriſtiſchen von Fabricius, bibl. med. et inf. lat. V. S. 32.. Du Pin IV, 53. Oudin I, 1163. Ceillier XIII, 640. Cave I, 396. Schönemann II, 541. 721. Hamberger, zuverl. Nachrichten Bd. III, 158. Bähr S. 320; ſowie die Literatur des neſtorianiſchen und pelagianiſchen Streites in der Real-Encyklopädie Bd. X. S. 296. XI, 287.

Wagenmann.

Meſſe, Meßopfer (Bd. IX. S. 375—408). Die eingehende Forſchung, welche der Verfaſſer der „Geſchichte der griechiſchen Abendmahlslehre" in den Jahrbüchern für deutſche Theologie Bd. IX. S. 409—481. Bd. X. S. 64—152 zu widmen begonnen hat, ſetzt ihn in den Stand, auch den Entwickelungsgang der Lehre vom euchariſtiſchen Opfer, wie er in dem früheren Artikel vor acht Jahren verzeichnet vorliegt, durch einige Nachweiſe von dieſer Seite her zu ergänzen. Juſtin unterſcheidet ſcharf zwiſchen *προσφορὰ* (oblatio) und *θυσία* (sacrificium). Die *προσφορά*, die er mit *δῶρον* zuſammenſtellt, hat zum Objekt ein materielles Subſtrat und iſt nicht bloß der Akt der Darbringung, ſondern zugleich der dargebrachte Gegenſtand ſelbſt, die Speiſe, Brod und Wein (dial. c. 28. Apol. I, 67); die *θυσία* dagegen beſteht weſentlich in dem *λόγος εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας*, der Gott dargebracht wird (dial. 117). Auf beide wird gleichmäßig das Verbum *προσφέρειν* bezogen. Beide erſcheinen combinirt in der häufig vorkommenden Formel *ποιεῖν τὸν ἄρτον, τὸ ποτήριον εἰς ἀνάμνησιν*, in welcher *ποιεῖν*, obgleich den Einſetzungsworten Luk. 22, 19. 1 Kor. 11, 24. entlehnt, wie auch im klaſſiſchen Sprachgebrauche, die Bedeutung „opfern", „darbringen", einnimmt. In dem Abendmahle beſteht daher die *θυσία* nicht in der Darbringung des Brodes und Weines an ſich, ſondern in dem Gebete und der Dankſagung, welche darüber geſprochen werden und durch welche Brod und Wein die neue Qualität als Leib und Blut Chriſti empfangen. Daher geht denn das Wort *εὐχαριστεῖν* ge-

radezu in die Bedeutung „weihen“, „conſekriren“, über und ἄρτος εὐχαριστηθεὶς iſt das conſekrirte Brod. So iſt denn der Weiheakt ein integrirender Beſtandtheil des gleichfalls als Gebet gedachten Opferaktes ſelbſt; beide fallen weſentlich zuſammen (dial. 116. 117). Der Inhalt des λόγος εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας war aber der Dank dafür, daß Gott 1) die Welt um der Menſchen willen geſchaffen und dieſen die Gaben der trockenen und flüſſigen Nahrung verliehen, 2) daß Chriſtus Menſch und dadurch für die Menſchen leidensfähig geworden, 3) daß er ſie durch ſein Leiden erlöſet habe (dial. 117. 41. 70). Dieſer dreifachen Anamneſis, in welcher wir das Weſen ebenſowohl des eigentlichen Opfer- als auch des Weiheaktes zu erkennen haben, ging die Darbringung des Brodes und Kelches als ſymboliſcher Ausdruck der im Gebete hervortretenden dankbaren Geſinnung zur Seite.

Da Irenäus lib. IV. c. 17. u. 18. vornehmlich von den Oblationen der Kirche handelt, hat er keine Veranlaſſung, den Unterſchied derſelben von dem sacrificium ſo ſcharf hervorzuheben. Doch legt auch er das Weſen des Opfers ſichtlich in die dankbare Geſinnung des Darbringenden, und inſofern zu dieſer weſentlich auch das zerknirſchte Herz gehört, ſchreibt er der Darbringung dieſes Opfers um dieſer Geſinnung willen auch eine propitiatoriſche Kraft zu. Auch ihm iſt daher die Oblation des Brodes und Weines in der Euchariſtie nur der ſymboliſche Ausdruck und das ſichtbare Unterpfand für das geiſtige Opfer, für die in der Gabe bezeugte innerſte Hingebung an Gott und ſeinen Dienſt. Auch ihm fällt, wie ſchon der Ausdruck εὐχαριστηθεὶς ἄρτος (18, 4.) bezeugt, der Opfer- und der Conſekrationsakt in Eins zuſammen.

Dem alexandriniſchen Clemens iſt das ganze Leben des wahren Gnoſtikers ſowohl in ſeinen Gebeten und ſeiner Aſceſe, als auch in den Werken der Liebe, in welchen er die von Gott empfangenen Gaben wieder in deſſen Dienſt ſtellt, ein Opfer und der Gnoſtiker ſelbſt der wahre Prieſter. Als Chriſtus das Brod nahm und es erſt durch Dankſagung weihte, dann es brach und vorlegte, hat er uns das Vorbild für den vernünftigen Genuß und den gehorſamen Wandel gegeben (Stromat. I, 10). Jedes Mahl ſoll darum ein Abendmahl für den Gnoſtiker ſeyn, wie ſein ganzes Leben ein einziges Feſt. In der Kirche ſieht er nur in idealer Anſchauung die Verſammlung der Auserwählten (Strom. VII, 5). Des euchariſtiſchen Opfers hat er nirgends als eines Brauches gedacht, der ſeine Bedeutung an und für ſich ſelbſt hätte. „Das Opfer der Kirche“, ſagt er Strom. VII, 6., „iſt das Wort [nämlich des Gebetes], das von den geheiligten Seelen emporſteigt.“ Iſt ſomit das, was im öffentlichen Gottesdienſte geſchieht, nur als gemeinſame Darſtellung deſſen zu faſſen, was das ganze chriſtliche Leben jedes Einzelnen bewegt und erfüllt und nur als Anregung, es zu einer lebensvolleren Wirklichkeit zu geſtalten, ſo liegt darin ſchon eine durchgeführtere Geſtalt der chriſtlichen Opferidee.

Auch Origenes führt das Weſentliche des chriſtlichen Opfergedankens mehr noch im Leben der Chriſten als in ihrem Cultus aus. Bedeutungsvoll aber iſt er vor Allem darin, daß er die propitiatoriſche Thätigkeit Chriſti nicht bloß auf das Kreuzesopfer beſchränkt, ſondern ſie als eine in vertretender Fürbitte durch alle Zeiten fortgehende des Logos denkt, ein Gedanke, der ſpäter mit Modifikationen auf das Meßopfer übertragen worden iſt und dieſem die Bedeutung einer unblutigen Wiederholung des Opfers Chriſti gegeben hat. Die Opfer des Alten Bundes ſind ihm nur Bilder theils des Opfers Chriſti, theils der Opfer, welche die Märtyrer durch ihre Hingabe in den Tod gebracht haben und noch immer durch ihre fortdauernde Fürbitte vor Gott für die irdiſche Gemeinde darbringen, theils der Opfer, welche die Heiligen hienieden in den Früchten des Geiſtes, in ihrer Opferwilligkeit, ihrer Buße, ihren Akten der Selbſtverläugnung, in der Bekehrung der Sünder und insbeſondere in ihren Gebeten vollziehen (vgl. in meiner Abhandlung: „die Bußdisciplin der morgenländiſchen Kirche in den erſten Jahrhunderten“, Jahrb. f. deutſche Theolog. Bd. VIII. S. 155—165). So kennt er nicht bloß ſatisfaktoriſche Leiſtungen Chriſti für die

Menſchheit, ſondern auch der wahren Chriſten für ihre Brüder; jene ſind der Grund, auf welchem dieſe ruhen und wirkſam ſind. Auf dieſer ſatisfaktoriſchen Thätigkeit der Kirche beruht ihm der Unterſchied zwiſchen Prieſter und Laien: Prieſter ſind ihm die pneumatiſchen Chriſten und nach den verſchiedenen Stufen der Heiligung und des dadurch bedingten pneumatiſchen Karakters zerfallen ſie wieder in Leviten, Prieſter und Hoheprieſter; die Anderen repräſentiren ihm die Laien des Alten Bundes (in Joann. tom. I, 3; Höfling: Lehre der älteſten Kirche vom Opfer, S. 158). Obgleich Origenes jeden Ort zum Gebete geeignet hält, ſo hat ihm doch die Stätte der verſammelten Gemeinde einen beſonderen Vorzug (cap. 31. de orat.). An ihr iſt der Logos ſelbſt wirkſam gegenwärtig; als Hoherprieſter iſt er hier der Vertreter oder Paraklet der menſchlichen Darbringungen, indem er mit ſeinen Gläubigen und für ſie zum Vater bittet; an ihr aſſiſtiren die Engel und die Seelen der entſchlafenen Gläubigen und betheiligen ſich an den Gebeten der Gemeinde (cap. 10. 11. 31). Dieſer harmloſe Gedanke, daß im gemeinſamen Gebet eine zweifache Gemeinde, die ſichtbare und die unſichtbare, wie ſie in Chriſto dem Logos zur Einheit verknüpft iſt, vereinigt ſey und ihm die ſchlechthin gewiſſe Erhörung ſichere, wendet ſich ſpäter bei Chryſoſtomus de sacerd. VI, 5. ſo, daß auf das Conſekrationsgebet des Prieſters die Schaaren der Engel den Chor und den Altar umgeben, um den darauf leibhaftig liegenden Herrn anzubeten. Hier liegt die Geneſis der im Art. S. 380 angegebenen Schilderung Gregor's des Großen. Wenn Origenes contr. Cels. VIII, 34. von den *ἀπαρχαὶ* redet, welche die Chriſten darbringen, und von den Gebeten, die ſie zu Gott emporſenden, ſo haben wir auch hier das Gebet als das eigentliche Opfer anzuſehen, und die *ἀπαρχαὶ* als die dem Gebetsopfer zur Seite ſtehenden und zum Subſtrate dienenden Opfergaben; in dieſem Sinne erklärt er auch c. 57. das „Euchariſtie“ genannte Brod als Symbol des Dankes gegen Gott. Von beſonderem Intereſſe für die Fortbildung der Lehre vom Opfer iſt die Stelle hom. 13. in Levit. c. 3.., in welcher er die Schaubrode, die Gott 3 Moſ. 24, 7. zum Gedächtniß (in commemorationem) vorgelegt wurden, auf die Myſterien bezieht und der Commemoration, die bei dieſen gleichfalls ſtattfindet, den Effekt einer kräftigen Verſöhnung beilegt, wenn ſich die Gläubigen im Geiſte zu dem vom Himmel gekommenen Schaubrode (dem Logos) erheben, das Gott zur Verſöhnung durch den Glauben an ſein Blut aufgeſtellt hat, und auf die Commemoration achten: Solches thut zu meinem Gedächtniß, welche Gott den Menſchen gnädig mache. Denn ſo ſehr hier die Verſöhnung auf den Opfertod des fleiſchgewordenen Logos principiell gegründet wird, ſo entſchieden ſpricht ſich auf der anderen Seite bereits die Vorſtellung aus, daß die verſöhnende Kraft dieſes Opfertodes durch die ſacrificielle Commemoration oder *ἀνάμνησις* fort und fort vermittelt wird.

Schon dem Origenes iſt der Logos das ſubſtanzielle Brod (*ἄρτος ἐπιούσιος*) der Seele, ſeiner Natur nach ihr eben ſo verwandt, wie das materielle Brod dem Leibe, und beſtimmt, in ihre Subſtanz überzugehen (de orat. c. 27.). Aber nicht in ſeiner reinen, ewigen Exiſtenzweiſe, ſondern nur als der Fleiſchgewordene und durch ſeine Fleiſchwerdung der in den Banden der Materie gehaltenen Seele erkennbar Gewordene kann er auf ſie ſeine geiſtig ernährende und belebende Wirkung üben. Zu ſeinem Fleiſche aber gehört weſentlich das Wort, das er im Fleiſche geredet hat und das ſeine intellektuelle und ethiſche Beziehung zu ihm, dem Principe des geiſtigen Lebens, vermittelt. Auf dieſer Baſis hat Origenes die ſakramentliche Seite ſeiner Abendmahlslehre aufgebaut: Brod und Wein ſind ihm die Symbole des nährenden und belebenden Wortes, welches der Gott Logos darüber geſprochen hat; denn nur dieſes ſein Wort, das verbum de Deo procedens, als geiſtiges Brod und geiſtigen Trank, nicht aber das ſichtbare Brod und den ſichtbaren Kelch hat er ſeinen Leib und ſein Blut genannt (in Matth. comm. Ser. 85).

Wie Origenes, ſo waren auch die Väter, die ſich zunächſt an die alexandriniſche Theologie anſchloſſen, Euſebius, Athanaſius, Baſilius, Gregor von Nazianz und Ma-

larius der Aeltere, Symboliker und conſtatiren in fortlaufender Continuität die Herrſchaft des ſymboliſchen Standpunktes. Unter ihrem Einfluſſe hat ſich eine Anſchauung gebildet, in welcher die ſakrificielle und ſakramentale Seite der Euchariſtie ſcharf auseinandertreten und in welcher die Lehre vom euchariſtiſchen Opfer bis zu einer Geſtalt fortgebildet wurde, die ſich von der des Mittelalters formell wenig unterſcheidet. Der fleiſchgewordene Logos wird von Allen als die ſubſtanzielle Nahrung der Seele angeſehen; ſein Fleiſch eſſen und ſein Blut trinken heißt nichts Anderes, als mit ſeinem Worte, mit ſeinen Reden (Euseb. de eccles. theol. III, 12), mit ſeiner aus praktiſcher, phyſiſcher und theologiſcher Wiſſenſchaft beſtehenden Lehre (Basil. ep. VIII. ad Caesareens. c. 4) die Seele nähren; da aber dieſes die Aufgabe des ganzen chriſtlichen Lebens iſt, ſo kann der ſpecifiſche Karakter des Abendmahls nur darin beſtehen, daß dieſe Thatſache der inneren Erfahrung, dieſe *μυστικὴ ἐπιδημία* des Logos, hier einen greifbaren ſymboliſchen Ausdruck für die Gemeinde gewinnt; daß alſo in der Euchariſtie Brod und Wein Symbole der Nährkraft des Logos ſind; als Symbole ſeines Leibes und Blutes können ſie ſakramentlich nur inſoweit in Betracht kommen, als Leib und Blut überhaupt Ausdruck für ſeine *οἰκονομία*, ſeine Menſchwerdung ſind, welche ja die Vorausſetzung und Bedingung ſeiner Erkennbarkeit für die Menſchen bildet. Eine ganz andere Stellung nehmen Brod und Wein im euchariſtiſchen Opfer ein; hier ſind ſie Symbole ſeines am Kreuze dahingegebenen Leibes und Blutes, ſeines Opfers und der dadurch erwirkten Verſöhnung; als ſolche werden ſie nicht bloß der Gemeinde, ſondern auch Gott ſelbſt vor das Auge gerückt, jener, um ſie mit dem Bewußtſeyn ihrer Verſöhnung und der daraus quellenden Zuverſicht zu erfüllen, dieſem, um die Bitten und Fürbitten der Gemeinde auf dem Grunde des Werkes Chriſti angenehm und erhörbar zu machen.

Aus dieſem gemeinſamen Geſichtspunkte erklären ſich die raſchen Fortſchritte, welche die Lehre vom euchariſtiſchen Opfer im Einzelnen in dieſer fruchtbaren Bildungsperiode der griechiſchen Patriſtik gemacht hat. Nach Euſebius (demonstr. evang. I, 10) wird auf dem Altare das Gedächtniß (*μνήμη*) des Opfers Chriſti mittelſt der Symbole ſeines Leibes und Blutes vollzogen; wenn er dabei bereits den zwiefachen Ausdruck gebraucht: *μνήμην προσφέρειν* und *τὴν ἔνσαρον τοῦ Χριστοῦ παρουσίαν καὶ τὸ καταρτισθὲν αὐτοῦ σῶμα τῷ Θεῷ προσφέρειν*, ſo erſieht man aus dem erſteren, daß der letztere: *τὸ σῶμα προσφέρειν* nur eine Abkürzung iſt für: *τὴν μνήμην τοῦ σώματος προσφέρειν*; daß alſo in dem zweiten nur dem Ausdrucke nach die Sache dem Bilde ſubſtituirt iſt. Eine Reihe von Stellen des Gregor von Nazianz zeigt, daß man von den Gebeten, welche im Angeſichte dieſes bildlich dargeſtellten Leibes und Blutes Chriſti an Gott gerichtet wurden, die größten Wirkungen zur Heilung des kranken Leibes und zum Heile der Seele erwartete, aber das Maß dieſer Wirkungen auch wieder bedingt dachte durch die größere oder geringere ethiſche Glaubenskraft der Betenden. Selbſt die Wirkſamkeit der ſakrificiellen Interceſſion des Prieſters iſt durch ſeine ethiſche Qualität bedingt. Den Abſchluß aber gibt dieſer Anſchauung offenbar Cyrill von Jeruſalem, der auch ſonſt den Wendepunkt bildet, an welchem die ſymboliſche Auffaſſung des Abendmahls in die realiſtiſche überzugehen verſucht. Er ſagt: „Nachdem wir das geiſtliche Opfer, den unblutigen Cult [d. h. die Conſekration] vollendet haben, ſo bitten wir Gott vor dieſem Opfer der Verſöhnung (*ἐπὶ τῆς θυσίας ἐκείνης τοῦ ἱλασμοῦ*) für den Frieden der ganzen Kirche“ u. ſ. w. Unter den verſchiedenen Fürbitten nehmen auch die für die abgeſchiedenen Gläubigen ihre Stelle ein, „weil“, wie er ſagt, „wir glauben, daß es zum größten Nutzen der Seelen gereiche, für welche das Gebet dargebracht wird, während dieſes heilige und ſchauervolle Opfer ausgeſtellt iſt.“ Dem Einwande: Was nützt es einer Seele, mag ſie mit oder ohne Sünde aus dieſer Welt gegangen ſeyn, wenn ihrer im Gebete gedacht wird? begegnet er mit den Worten: „Wenn Leute einen König beleidigt haben und von ihm verbannt worden ſind, ſolche aber welche ſich für ſie intereſſiren, einen Kranz flechten und ihm denſelben für die unter der Strafe Stehenden

darbringen (*προσφέρειν*), wird er dann nicht den Nachlaß der Strafe bewilligen? In gleicher Weise verfahren wir; denn wenn wir Gott für die Verstorbenen, auch wenn sie Sünder sind, Gebete darbringen (*προσφέρειν*), so flechten wir nicht einen Kranz, sondern wir bringen den geopferten Christum für unsere Sünden dar und versöhnen zu ihrem und unserem Besten den gütigen Gott" (*Χριστὸν ἐσφαγμένον ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτημάτων προσφέρομεν ἐξιλεούμενοι ὑπὲρ αὐτῶν τε καὶ ἡμῶν τὸν φιλάνθρωπον Θεόν*, cat. myst. V, c. 8—10). Auch hier ist der Opferakt ein zweifacher, die Consekrations- und die Gebetshandlung; aber drastisch ist alles Andere: der geopferte Christus, wie er aus der Consekration hervorgeht, ist ebenso Objekt der Darbringung wie das Gebet; er wird dargebracht für die Sünden der Lebendigen und der Todten; die Darbringung selbst hat eine propitiatorische Wirkung. Rechnen wir noch hinzu, daß nach Cyrill die Märtyrer im Gebete erwähnt werden, nicht mehr, um, wie in den apostolischen Constitutionen (VIII,13,1), zur Nacheiferung ihres Kampfes zu ermuthigen, sondern geradezu, um durch ihre Fürbitte die Wirksamkeit der kirchlichen Intercession zu unterstützen (c. 9.), so kann es uns nicht befremden, wenn die römische Theologie in dieser Darstellung des eucharistischen Opfers geradezu ihre eigene Lehre wiederfindet. Dennoch übersieht sie dabei eine wesentliche Differenz: dem Cyrill sind die consekrirten Elemente noch nicht der Leib und das Blut Christi selbst, sondern nur sein Bild; er nennt sie c. 20. derselben Rede *ἀντίτυπος σώματος καὶ αἵματος Χριστοῦ*; der *ἐσφαγμένος Χριστὸς* ist ihm daher auch nur Bezeichnung der consekrirten Elemente, wiefern sie im Bilde das Kreuzesopfer darstellen, und die propitiatorische Wirkung, welche aus dem eucharistischen Opfer fließt, ist nur der Effekt des Gebetes, welches mit seiner Zuversicht auf Christi Versöhnungstod sich stützt und diesen, um erhört zu werden, als den Grund seines Vertrauens, Gott vorhält. Dem Gedanken nach ist Cyrill nicht über seine alexandrinischen Vorgänger und Zeitgenossen hinausgeschritten, die Form aber, in welcher er diesen Gedanken ausspricht, nähert sich schon so bedeutend der mittelalterlichen Lehre, daß es nur der Einfügung eines Schlußsteines, nämlich der wirklichen Brodverwandlung, in seine Darstellung bedurfte, um das römische Dogma vollendet zu sehen. Auch zur Lehre von der Verwandlung hat die griechische Kirche in Gregor von Nyssa, Chrysostomus, Johannes von Damaskus wichtige Vorarbeiten geliefert, aber theils führt die Art, wie sie diesen Vorgang dialektisch durchführt, nicht auf Transsubstantiation, sondern nur auf Transformation, womit sich seit den monophysitischen Streitigkeiten die Vorstellung der hypostatischen Assumtion der consekrirten und transformirten Elemente verbindet, theils hat sie diesen Fortschritt nur zum Erweis der Realität des sakramentlichen Genusses, aber nicht zur Fortbildung der Lehre vom eucharistischen Opfer verwendet.

Georg Eduard Steitz.

Milner, Joseph und Isaak, die durch ihre Kirchengeschichte bekannten Brüder, der erstere am 2. Januar 1744, der letztere am 11. Januar 1750 geboren, stammten aus einer unbemittelten Familie in Leeds und erhielten ihre Erziehung in der lateinischen Schule ihrer Vaterstadt. Joseph, von Kind auf kränklich, hatte sich der besonderen Theilnahme und Fürsorge seines Lehrers Moore zu erfreuen. Schon in seinem 13. Lebensjahre galt er als ein „gelehrter Junge" und setzte durch sein Wissen und sein außerordentliches Gedächtniß die Erwachsenen in Erstaunen. Er war eben zum Abgang auf die Universität bereit, als sein Vater, der in Geschäften Unglück gehabt hatte, starb und seine Familie in kümmerlichen Verhältnissen hinterließ. Doch durch die Bemühungen seines Lehrers und einiger einflußreicher Freunde erhielt Joseph eine Art Freistelle in Cambridge als Chapelclerk in Catherine-Hall, Isaak aber wurde als Lehrling in einer Wollspinnerei untergebracht. Joseph studirte fleißig und mit solchem Erfolge, daß er die Kanzlersmedaille für klassische Philologie davontrug (1766). Nun aber waren seine Geldmittel erschöpft, sein Freund Moore gestorben, und es blieb ihm eine andere Wahl, als die Universität zu verlassen und eine Hülfslehrerstelle an einer

Schule anzunehmen. Doch nach Kurzem wurde er zum Rektor der lateinischen Schule und Vesperprediger in Hull ernannt — ein Amt, das er 30 Jahre lang versah, bis er fast einstimmig von der Stadt Hull zum Oberpfarrer gewählt wurde. Er starb aber nur wenige Wochen nachher am 15. November 1797. — Auf Kanzel und Katheder zeigte sich Joseph Milner als einen gleich tüchtigen Mann. Die vorher vernachlässigte Schule hob sich unter ihm zusehends. Durch sein musterhaftes Leben nicht minder als durch seine Kenntnisse erwarb er sich die Achtung und Liebe seiner Schüler, die sein Andenken durch ein Grabdenkmal in der Hauptkirche zu Hull ehrten. Als Prediger war er anfänglich sehr beliebt, so lange er im Geiste der Zeit Moralpredigten hielt. In Gesellschaft wurde der wohlunterrichtete, ungemein unterhaltende Mann gern gesehen. Aber bald — um das Jahr 1770 — ging eine völlige Umwandlung mit ihm vor. Er wurde ernst und in sich gekehrt und zog sich vom geselligen Verkehr zurück. Seine Predigtweise wurde eine andere. Er hatte bisher, wie er sagte, „sich selbst und nicht Christum gepredigt." Buß- und Erweckungspredigten traten jetzt an die Stelle der früheren Moralpredigten. Seine bisherigen Verehrer fielen von ihm ab, als einem Finsterling und Methodisten. Aber die geringeren Leute in Hull und North-Ferriby, wo er 17 Jahre lang das Amt eines Geistlichen unentgeltlich versah, drängten sich zu ihm. Er wurde häufig an's Krankenbett gerufen und als Seelsorger zu Rathe gezogen. Mit den Erweckten hielt er Erbauungsstunden, weßhalb er als der Conventikelakte zuwiderhandelnd, verklagt wurde. Wenn Milner kurzweg als Methodist bezeichnet wird, so ist dieß insofern richtig, als er auf die damals verkannten Grundlehren des Evangeliums zurückging, das Hauptgewicht auf Buße und Bekehrung legte, ein heiliges Leben forderte und gemeinschaftliche Erbauung als hauptsächliches Förderungsmittel für die Erweckten ansah. Er unterschied sich aber von den Methodisten dadurch, daß er allem sektirerischen Treiben entgegen war, streng an den Artikeln der englischen Kirche festhielt und dem Staatskirchenthum das Wort redete, sofern es die Grundlagen des Christenthums gesetzlich schütze, die Hand der Gläubigen stärke und den schlimmen Einfluß offenbarer Feinde des Christenthums mindere. Religiöse Gemeinschaften innerhalb der Kirche, wie sie sein Freund, der fromme Geistliche Richardson in York pflegte, wollte er, und nicht selbstständig organisirte methodistische Gesellschaften. Joseph Milner war einer der ersten unter denen, die die evangelische Richtung in der Staatskirche anbahnten. Er selbst hat noch diesen Umschwung erleben dürfen. Nachdem er etwa 10 Jahre Spott und Verfolgung hatte ertragen müssen, wandten sich die Leute ihm wieder zu. Sie hatten allmählich mehr Geschmack gewonnen an den lebendigen evangelischen Predigten. Wie durch seine Predigt, so hat Milner auch durch einige kleinere Schriften das Verständniß der evangelischen Grundlehren zu fördern, Angriffe darauf abzuwenden und frommes Leben zu wecken gesucht. Es sind hier zu nennen: 1) die vielgelesene Bekehrungsgeschichte „Some remarkable passages in the life of William Howard." 1785; 2) „Gibbon's account of Christianity considered", eine tüchtige Vertheidigung des Christenthums gegen die Angriffe des berühmten Historikers; 3) „Essays on the influence of the Holy Spirit", 1789, sieben kurze Abhandlungen über die Bedeutung des Methodismus, über Versöhnung und Rechtfertigung, den Einfluß des heil. Geistes auf das Verständniß u. a. Diese Schriften, sowie die Auswahl aus seinen Predigten (I. Band 1800. II. Band 1808), die ohne allen rhetorischen Schmuck, oft stylistisch mangelhaft, aber erwecklich und erbaulich sind, haben in weiten Kreisen Eingang gefunden und viel Segen gestiftet. Milner's Hauptwerk aber ist seine Kirchengeschichte, welche sein Bruder fortgesetzt hat, über dessen Leben Einiges vorangeschickt werden soll, ehe über dieses Werk weiter die Rede ist.

Isaak Milner hatte hinter dem Webstuhle seine lateinischen und griechischen Autoren nicht vergessen, so daß sein Bruder, sobald er Schulrektor in Hull geworden, es wagen konnte, ihn als Hülfslehrer anzunehmen. Nebenbei bereitete er sich unter des Bruders Leitung auf die Universität vor und trat schon 1770 als sogenannter sizar

(famulus) in Queen's College in Cambridge ein. Hier stieg er allmählich zu den höchsten akademischen Aemtern und Würden empor. Bei der Baccalaureatsprüfung im Jahre 1774 nahm er den ersten Platz ein mit der Auszeichnung „incomparabilis", gewann den ersten mathematischen Preis, wurde Fellow und bald darauf Tutor und endlich 1788 Präsident von Queen's College. Er hatte sich hauptsächlich auf Mathematik und Naturwissenschaften, die allezeit in Cambridge obenanstanden, gelegt und durch mehrere Aufsätze, die er an die Royal Society einsandte, so hervorgethan, daß diese ihn 1780 zum Mitglied machte. Drei Jahre nachher wurde er zum Professor der Naturwissenschaften an der Universität erwählt und 1798 nahm er den Lehrstuhl der Mathematik ein, den der berühmte Newton einst innegehabt. Doch nicht bloß als Fachmann wurde er hochgehalten; wie groß das Vertrauen war, das man in seine allseitige Tüchtigkeit und in seinen Karakter setzte, erhellt daraus, daß ihm zweimal das höchste akademische Ehrenamt — das eines Vicekanzlers — übertragen wurde, das er auch, unter besonders schwierigen Verhältnissen, mit großer Weisheit und Entschiedenheit verwaltete. Zu allen diesen Aemtern wurde ihm noch im J. 1791 das Domdekanat von Carlisle übertragen, das ihm außer der Leitung der Capitelgeschäfte auch das Predigen in der Kathedrale während einiger Monate im Jahre zur Pflicht machte. Milner wandte sich mit Vorliebe diesem neuen Berufe zu. Er hatte früher schon neben seinen mathematischen Studien die Theologie nicht vernachlässigt und war in der üblichen Stufenfolge der akademischen Grade zum Dr. Theol. aufgestiegen. Mit den kirchlichen Zeitfragen war er vertraut und nahm einen lebendigen Antheil daran, wie unter Anderem seine Vertheidigung der Bibelgesellschaft gegen die Angriffe des Dr. Marsh zeigt. Seinem Bruder, mit dem er auf's Innigste verbunden war und in dessen Hause er seine Ferien meist verbrachte, hatte er wohl hauptsächlich seine religiöse Richtung zu verdanken, und wenn auch seine Frömmigkeit nicht die bestimmte Färbung, wie bei Joseph, hatte, so war er doch je länger je mehr mit ihm eins in dem lebendigen Glauben an das Evangelium, und in dem Streben, demselben wieder die Herrschaft innerhalb der englischen Kirche zu erringen. Wenn ein Mann von seiner hervorragenden Stellung auf der Universität, zugleich ein geistlicher Würdenträger, als Vorkämpfer für das biblische Christenthum auftrat, so konnte das nicht anders als einen großen Eindruck auf die Studirenden machen, und die Bemühungen anderer, die im gleichen Geiste mit ihm arbeiteten, kräftig fördern. Sein Einfluß erstreckte sich auch auf weitere Kreise, da er in den vielfachsten Beziehungen zu den bedeutendsten Männern seiner Zeit stand, wie — um nur einen zu nennen — Wilberforce, mit dem er besonders befreundet war. Seine allseitige Bildung, sein anziehendes Wesen, frei von aller Aengstlichkeit und Einseitigkeit, zeigte deutlich, daß wahre Frömmigkeit möglich sey auch in einem anderen Gewande als dem eines engherzigen, abstoßenden Methodismus. Unter den Begründern der evangelischen Partei in der englischen Kirche wird sein Name immer mit Auszeichnung genannt werden. Dr. Milner beschloß sein reichgesegnetes langes Leben in dem Hause seines Freundes Wilberforce in London am 1. April 1820.

Das Werk, wodurch die Brüder Milner auch über die Gränzen ihres Vaterlandes hinaus bekannt geworden sind, ist ihre Kirchengeschichte („The History of the Church of Christ. 1794" u. s. w.). Joseph hatte dabei den Hauptantheil. Er hat den Plan entworfen und bis gegen die Reformation hin durchgeführt. Die drei ersten von ihm selbst herausgegebenen Bände reichen bis zur Geschichte der Waldenser, die er bis zum 16. Jahrhundert herabgeführt hat. In seinem Nachlasse fand sich das nur theilweise bearbeitete Material für die Geschichte der Vorläufer der Reformation und Luther's. Isaak Milner verarbeitete dieses und gab 1803 einen 4. Band der Kirchengeschichte, bis zum Reichstag in Worms reichend, heraus. Ein 5. Band, welcher wohl fast ganz Isaak's Werk ist, und die Geschichte nur bis zum Reichstag in Augsburg herabführt, folgte 1809. Gleichzeitig besorgte er eine neue, vielfach verbesserte Auflage der ersten Bände. Eine neue vermehrte Ausgabe folgte 1816. Milner beabsichtigte

eine Fortsetzung des Werkes, das er als die Hauptaufgabe seines Lebens ansah, kam aber nicht zur Ausführung. Eine neue, ebenfalls verbesserte Auflage hat Dr. Grantham im J. 1847 besorgt. In's Deutsche wurde die Geschichte von Peter Mortimer 1803 ff. (2. Auflage 1849) übersetzt.

Nach einem neuen Plane wollte Joseph Milner die Kirchengeschichte bearbeiten, d. h. vom Standpunkte des praktisch-religiösen Bedürfnisses aus. Nur ein Versuch, die Kirchengeschichte in dieser Weise zu behandeln, war in England seit den Tagen des Martyrologen Foxe gemacht worden, und zwar von John Newton (s. d. Art.) in seiner Review of Ecclesiastic History, 1769 — ein Werkchen, das Milner zuerst den Gedanken an eine solche Arbeit eingab. Ueber seinen Plan und sein Verhältniß zu den übrigen Bearbeitungen der Kirchengeschichte spricht sich Milner in dem Vorwort zu dem ersten Bande aus. Er bestimmt zunächst den Begriff der Kirche Christi als „die Succession frommer Leute", d. h. solcher, die ihr Leben nach den Regeln des Neuen Testamentes gestaltet, die die Lehre des Evangeliums geglaubt, sie um ihrer Vortrefflichkeit willen geliebt und Alles für Schaden geachtet, um Christum zu gewinnen, wobei es gleichgültig sey, welcher äußeren Kirchengemeinschaft sie angehörten. Die Aufgabe der Kirchengeschichte ist demgemäß nichts Anderes, als die Geschichte dieser Frommen zu erzählen. Alles Andere, wie Riten und Ceremonien, Kirchenverfassung und äußere Geschichte, religiöse Controversen, sofern sie nicht Beziehung haben auf das Wesen der Religion Christi — ist Nebensache. „Es soll nichts zugelassen werden, als was zum Reiche Christi zu gehören scheint. Lautere Frömmigkeit ist das Einzige, was ich zu verherrlichen suche. Aber eine Geschichte der wahren Kirche Christi sucht man vergeblich in den bisherigen Bearbeitungen. Die tollsten Häretiker haben die Blätter der Geschichte gefüllt, ihre Thorheiten in Theorie und Praxis hat man der genauen Aufzählung werth geachtet. Die inneren Zerwürfnisse sind genau beschrieben, die verwickelten Systeme und Intriguen des Pabstthums und jeder anderen weltlichen Macht, die ein religiöses Gewand trug, sind eingehend entwickelt worden. Das Verhältniß von Kirche und Staat hat reiches Material für die gewöhnlichen sogenannten Kirchengeschichten geliefert, Gelehrsamkeit und Philosophie sind höher geachtet worden als Gottseligkeit und Tugend. Solche Kirchengeschichten, als Profangeschichten betrachtet, mögen immerhin ihren Werth haben, aber auch die besten, wie die (in England viel gebrauchte) von Mosheim, machen nur den Eindruck, daß die wahre Religion kaum irgendwo existirt habe. So ist es gekommen, daß Deisten und Skeptiker sich theils diese schiefen Darstellungen der Kirchengeschichte, theils die unvollständigen Nachrichten über Muhamedaner und Heiden zu nutz gemacht, um diese als tugendhafter denn die Christen darzustellen. Um so nöthiger ist es, die wahre Frömmigkeit, die ihr Gutes vor der Welt eifriger verbirgt, als die Gottlosigkeit das Böse, aus ihrem bescheidenen Dunkel hervorzuziehen und den Beweis zu liefern, daß es allerzeiten wahrhaftige Nachfolger Christi gegeben habe, zum Trost der Frommen, zur Ehrenrettung des Christenthums und zur Beschämung seiner Gegner."

Es ergibt sich aus dem Angeführten von selbst, wie sich von Milner's Standpunkte aus die Kirchengeschichte gestalten mußte. Was sonst den Inhalt der Kirchengeschichte ausmacht, ist ihm nur der ferne Hintergrund, aus dem die frommen Persönlichkeiten als Hauptfiguren hervortreten. Diese hat er mit großer Sorgfalt gezeichnet und dabei nicht bloß ihr Leben ausführlich beschrieben, sondern auch viele Auszüge aus ihren Schriften gegeben, und so vielen besonders für die Erbauung dienenden Stoff zu Tage gefördert, der in anderen Kirchengeschichten sich nicht findet. Den kirchenhistorischen Stoff theilt er, der älteren Methode folgend, nach Jahrhunderten ein und gibt von jedem eine kurze Karakteristik. Von einer Periodeneintheilung, die auch von seinem Standpunkte aus möglich gewesen wäre, ist kaum eine Spur zu entdecken. Die drei ersten Jahrhunderte (Band I.) karakterisirt er gar nicht und hebt nur hauptsächlich Ignatius und Cyprian hervor, jenen als Märtyrer und Vertreter des ursprünglichen Epis-

kopalsystems, das er in Usher's Reduced Episcopacy am richtigsten dargestellt sieht, und Cyprian, einen Stern erster Größe, in dessen Geschichte er nach langem Suchen nach christlicher Vortrefflichkeit einen Ruhepunkt findet. Für die Bedeutung Tertullian's und der Alexandriner hat er aber kein Verständniß. Auch bei dem 4. und 5. Jahrhundert (Band II.) ist es ihm „schwer, eine zusammenhängende Anschauung aus dem kirchenhistorischen Material zu gewinnen." Er stellt einfach die wichtigsten Erscheinungen nebeneinander. Die Stellung der Kirche unter den Schutz des Staates gibt ihm Anlaß zu einer eingehenden Erörterung der Vortheile und Nachtheile des Staatskirchenthums, was zum Besten gehört, das er geschrieben, und ihm viele Angriffe, namentlich von dem Presbyterianer Dr. Haweis (gegen den Isaak Milner später schrieb) zugezogen hat. Sehr ausführlich ist der Arianische Streit behandelt, wobei die Arianer übel wegkommen. — Ist für die vier ersten Jahrhunderte eine Periodeneintheilung nicht versucht worden, so scheint doch das fünfte als epochemachend hervortreten zu sollen. Denn in diesem, wird gesagt, ist eine neue Geistesausgießung, besonders in Augustin, zu gewahren. Um dessen Person gruppirt sich das Meiste, was in diesem Jahrhundert zu berichten ist. Reiche Auszüge werden aus seiner Confessio und Civitas Dei gegeben, woran sich ein Ueberblick über seine anderen Werke und eine kurze Abhandlung über seine Theologie anschließt. Auch der Pelagianische Streit wird ausführlich behandelt, aber die großen Concilien sind kaum berührt. — Dieser zweite Band ist ohne Frage am fleißigsten und tüchtigsten bearbeitet. Der dritte Band umfaßt die acht Jahrhunderte vom 6. bis zum 13. Diese Zeit nennt Milner „die dunkle Periode, in der kaum noch die Umrisse der Kirche Christi zu sehen sind." Das Jahr 727 macht einen Einschnitt in diese Periode, denn in demselben kommt der Antichrist zur Reife. Von da an bis etwa 2000 n. Chr. herrscht das Thier aus dem Abgrund und weissagen die zwei Zeugen 1260 Jahre. Die wahre Kirche ist (in jenen acht Jahrhunderten) nur noch in der Heidenmission und in einzelnen Personen, wie Anselm, Bernhard von Clairvaux und in den Waldensern zu finden. Mit besonderer Liebe verweilt der Verfasser bei Bernhard, aus dessen Schriften Vieles mitgetheilt wird. Ausführlich ist die Geschichte der Waldenser beschrieben und über die Gränzen des 13. Jahrhunderts hinaus bis zur Reformation fortgeführt. — Mit den Vorläufern der Reformation beschäftigt sich im Anschluß an die Waldensergeschichte der vierte Band, den Isaak Milner mit Zusätzen und Verbesserungen aus seines Bruders Nachlaß herausgegeben hat. Hier finden Großteste, Bischof von Lincoln und Thomas Bradwardine, Erzbischof von Canterbury, ihre Stelle; auch Wessel, Savonarola und Thomas a Kempis. Am fleißigsten behandelt aber sind Wickliffe und die Lollarden (so weit dies bei den damaligen spärlichen Mitteln möglich war), Huß und die Hussiten. Die Geschichte Luther's und der deutschen Reformation bis zum Reichstag zu Worms füllt den Rest dieses Bandes, und die Fortsetzung dieser Geschichte bis zum Reichstag in Augsburg den fünften, der fast ganz Isaak's Werk ist. Nur die Umrisse und Grundgedanken zu dieser Geschichte rühren von Joseph her. Einen gründlicheren Kenner und begeisterteren Lobredner Luther's als Isaak gab es bis dahin in England nicht. Beide Brüder haben das Verdienst, die Bedeutung Luther's und der deutschen Reformation zum erstenmal bei ihren Landsleuten zur Geltung gebracht zu haben. War es in jener Zeit gewöhnlich, die Reformation aus politischen und anderen sekundären Gründen zu erklären, so sahen sie den Finger Gottes in jedem Schritt der Reformation, in Luther's Person und Werk das Walten des heil. Geistes, der zunächst diesen Mann zu einer neuen Kreatur in Christo Jesu umgeschaffen und so zu einem auserwählten Rüstzeug gemacht habe, um nach tausendjähriger Verdunkelung das große Princip der Rechtfertigung durch den Glauben wieder zur Geltung zu bringen. Und neidlos erkannten sie, daß die Reformation außerhalb Deutschlands aus dem von Luther ausströmenden Lichte herzuleiten sey.

Eine wissenschaftliche Bedeutung wird man dieser Kirchengeschichte so wenig zuschreiben wollen, als eine solche von ihren Verfassern beabsichtigt war. Historische Kritik

und Quellenforschung ist in dem Werke nicht zu suchen, obwohl anerkannt werden muß, daß besonders bei sonst vernachlässigten Partien der Geschichte häufig aus den Quellen geschöpft wird. Am meisten könnte man — abgesehen von manchen Ungenauigkeiten besonders in den früheren Ausgaben — den zu Grunde gelegten einseitigen Begriff der Kirchengeschichte anfechten, der nicht bloß wichtige Entwickelungsmomente der Geschichte als unwesentlich auf die Seite schiebt, sondern eine historische Entwickelung überhaupt gar nicht zuläßt. Doch genau genommen, wollten die Verfasser nur christliche Lebensbilder in geschichtlichen Rahmen geben. Und so betrachtet, läßt sich gegen Plan und Ausführung des Werkes nichts einwenden. Die damalige Zeit nahm eine feindselige Stellung gegen das Christenthum ein, sah von der Höhe der selbstgenugsamen Aufklärung mitleidig auf den Aberglauben früherer Jahrhunderte herab, die Geschichte wurde häufig nach abstrakten Theorien oder zu Parteizwecken construirt. Da haben die Milner der Kirche einen großen Dienst damit geleistet, daß sie die Kraft des Christenthums in den großen Kirchenmännern und frommen Christen der Vorzeit nachwiesen und dieselben in schlichter, aber lebendiger Erzählung, so wie sie waren, der Gegenwart zur Beschämung und Nachahmung vorführten. Indem sie so das christliche Leben zur Darstellung brachten, haben sie eine Lücke in der Kirchengeschichte ausgefüllt und sind einem vielfach gefühlten Bedürfniß entgegengekommen. Daher auch diese Kirchengeschichte in England und Deutschland in weiten Kreisen mit großem Beifall aufgenommen worden ist. Lange blieb sie die einzige populäre Kirchengeschichte vom religiösem Standpunkte aus, bis ein deutscher Meister in demselben Geiste, aber nach einem wissenschaftlichen und umfassenderen Plane den kirchengeschichtlichen Stoff bearbeitete.

Quellen: Die schon oben genannten Werke; Joseph Milner's Leben von seinem Bruder, der Predigtsammlung vorgedruckt; und Life of Isaac M. by M. Milner 1842.

C. Schöll.

Mörlin, Maximilian, ein jüngerer Bruder des bekannten Theologen Joachim Mörlin, war geboren am 14. Oktober 1516 zu Wittenberg, wo sein Vater, Jodocus Mörlin, damals Professor der Philosophie war. Auf dem Wittenberger Gymnasium für die Universität hinlänglich vorbereitet, widmete er sich der Theologie und studirte unter der besonderen Leitung Luther's und Melanchthon's. Beide Männer gewannen Mörlin sehr lieb und haben ihn stets geschätzt, wiewohl er später zu den Gegnern Melanchthon's gehörte. Nach Vollendung seiner Studienzeit war er erst Prediger zu Pegau, dann zu Zeitz. In welchem Jahre er sein erstes Predigtamt angetreten hat, läßt sich aus den unvollständigen Quellen, welche uns über sein Leben vorliegen, nicht genau ermitteln. Das ist bestimmt, daß er im Jahre 1543 Zeitz verlassen hat und Geistlicher zu Schalkau in Franken geworden ist. Durch große Gewandtheit im Predigen und „um seines Bekenntnisses willen" erwarb er sich hier bald die Zuneigung und Liebe der Bürger und die Gunst des Magistrats. Daher wollte man ihn nicht ziehen lassen, als er auf Empfehlung der Wittenberger Theologen von Herzog Johann Ernst von Koburg, einem Bruder Johann Friedrich's des Großmüthigen, zum Hofprediger nach Koburg berufen wurde (1544), bis der Herzog Bürger und Magistrat Schalkau's durch ein „eigen Handbillet" beruhigte, in welchem er versprach, er werde die erledigte Stelle wiederum mit einem würdigen Geistlichen besetzen. Nach Antritt seiner Stellung, beauftragt vom Herzog, hielt Mörlin mit Eberhard von der Thann und den beiden Geistlichen Joh. Langer und Wolfg. Höffler eine Visitation der Schulen und Kirchen im Herzogthum. Im Jahre 1546 wurde er von der theologischen Fakultät zu Wittenberg unter dem Dekanate Dr. Luther's zum Licentiaten und in demselben Jahre unter dem Dekanate Kaspar Cruciger's zum Doktor der Theologie ernannt. Auch übertrug ihm bald darauf (vielleicht im J. 1548) der Herzog das Amt und die Würde eines Superintendenten. Als solcher, ein eben so praktischer und energischer Kirchenbeamteter, als beliebter Prediger und einflußreicher Seelsorger, ist er bald in die theologischen Streitigkeiten, welche besonders in den sächsischen Ländern die evangelische Kirche beunru-

higten, als Vertreter des ſtrengen Lutherthums gezogen worden und iſt, feſtſtehend auf dieſem Standpunkte, Ueberſchreitungen deſſelben tadelnd und mißbilligend, mit großem Eifer bis zur Unbeugſamkeit, zur Härte, den Irrlehrern nach ſeiner Ueberzeugung entgegengetreten. Bezeichnend für ſeine ſtreng lutheriſche Geſinnung, hat er, im Beſitze eines Exemplars der Confessio Augustana vom Jahre 1530 in daſſelbe eingeſchrieben: „Huic sacrosanctae confessioni et indubitatae assertioni ex verbo Dei toto pectore assentior et subscribo et Deum oro, ut in illius constanti confessione et immutabili professione per spiritum S. me perpetuo servet etc.", und auf dem Rande deſſelben iſt dieſe Bemerkung von ſeiner Hand zu leſen: „Ad hanc subscriptionem impulit me impia prophanatio, corruptio et mutatio praecipuorum hujus confessionis articulorum per ipsum autorem in corpore suae doctrinae, quam ut hujus confessionis negationem detestor et abjicio et damno in articulis mutatis!"

Dieſelbe Geſinnung hat ihn geleitet zwar nicht in Streitſchriften gegen Andreas Oſiander zu kämpfen, wie ſein Bruder Joachim, ſo doch mit großer Bereitwilligkeit die ſogenannten „Censurae der Fürſtl. Sächſ. Theologen zu Weimar und Koburg auf die Bekenntniſſe des Andreas Oſiander von der Rechtfertigung des Glaubens" zu unterſchreiben. So geſinnt verſuchte er auf der Synode zu Eiſenach im Jahre 1556 des Juſtus Menius Verdammung, ein gleich heftiger Gegner wie Amsdorf, durchzuſetzen, und als den lutheriſchen Zeloten dieſer Plan fehlſchlug, iſt er zugleich mit Stolz aus Weimar in den herzogl. ſächſiſchen Landen umhergereiſt und hat Unterſchriften gegen Juſtus Menius geſammelt. Als er den zum Wormſer Colloquium abgeſandten ſächſiſchen Theologen auf Befehl des Herzogs nachgereiſt war, um ihnen als wackerer Kämpfer beizuſtehen, iſt er zu Worms unter denen geweſen, durch deren allzu großes Eifern für lutheriſche Orthodoxie das Colloquium ohne Reſultat verlief, genau beobachtend die von Flacius gegebene Inſtruktion, „ſich an Baſilius Monner (ſ. d. Art.) zu halten, der ein braver Mann ſey und zelum Domini beſitze!" Daher er auch der ſtrafenden Satire des Wittenberger Poeten, Joh. Major's nicht entgangen iſt. In gleichem Intereſſe arbeitete er zugleich mit Stößel und Muſäus, freilich unter dem beherrſchenden Einfluſſe von Flacius, das Confutationsbuch aus (1559), zu welchem ſchon Schnepf und Strigel, nur in milderem Geiſte, den Grund gelegt hatten und welches, vom Herzoge Johann Friedrich dem Mittleren zum Landesgeſetze erhoben, viel Streit verurſacht hat. Um dieſe Zeit traf der Schwiegervater Joh. Friedrich's des Mittleren, Kurfürſt Friedrich von der Pfalz, alle Einleitungen zur Einführung der reformirten Lehre in ſeinen Landen. Sein glaubenseifriger lutheriſcher Schwiegerſohn bot Alles auf, ihn von dieſem Schritte abzuhalten, reiſte zu dieſem Zwecke, begleitet von Mörlin und Stößel, nach Heidelberg, und als ſich der Kurfürſt von einem Irrthume nicht überzeugen laſſen wollte, veranſtaltete man eine Disputation zwiſchen den beiden ſächſiſchen und einigen Heidelberger Geiſtlichen (1560). In Gegenwart beider Fürſten disputirten Mörlin und Stößel mit Peter Boquin über 24 Theſen *) fünf Tage lang, aber ohne Erfolg! Jede Partei ſchrieb ſich den Sieg zu. Bald nach ſeiner Rückkehr ſah Mörlin ſich genöthigt, mit Flacius zu brechen. Als derſelbe nämlich in der Disputation zu Weimar vom 2—8. Aug. 1560 mit Victorin Strigel, welchen das Confutationsbuch in die Haft gebracht hatte, einige unlutheriſche Behauptungen ausgeſprochen hatte, und das Wüthen der Flacianer jedes Maß überſchritt, da erklärte er ſich gegen Flacius und ermahnte dringend zur Mäßigung. Deshalb beſtimmte ihn der Herzog zu einem Beiſitzer des geiſtlichen Conſiſtoriums, welches zu Weimar tagte mit dem Zwecke, die unſeligen Streitigkeiten zu ſchlichten, und beſonders das von den Flacianern bis zur Ungebühr gehandhabte Bannrecht den Geiſtlichen zu entziehen. Er ſtimmte in die Amtsentſetzung

*) Die Disputation iſt unter dem Titel erſchienen: „Propositiones, in quibus vera de coena Domini sententiis juxta confessionem Augustanam etc. etc. propositae d. 3. et 4. Juni 1560 in Academia Heidelb. Magdeb. 1561.

des Flacius, die Vertreibung der Partei desſelben, unterzeichnete die Strigel'ſche Declaration vom 3. März 1562 und ſorgte auf einer Viſitation in den herzoglichen Landen, mit Stößel, Dr. Klödt, Kanzler Brück u. ſ. w. dafür, daß von den Geiſtlichen die Declaration unterſchrieben wurde, und daß das Schimpfen gegen die ſynergiſtiſchen Ketzer von den Kanzeln herab aufhörte. Als im Jahre 1564 zu Jena das erſte theologiſche Doktorat gehalten wurde, creirte er, dazu eingeladen, als Procanzler den Johann Stößel zum Doktor. Fünf Jahre nachher mußte er ſeine Stellung aufgeben. Als Herzog Johann Wilhelm nach der unglücklichen Niederlage ſeines Bruders, Johann Friedrich's des Mittleren, die Regierung über deſſen Länder angetreten hatte, betrieb er mit allen Kräften die Rückführung der Flacianer, daher es kein Wunder iſt, daß er Mörlin, den Gegner jener Partei und ſomit auch ſeiner Beſtrebungen, ſeines Amtes entſetzte, im J. 1569. Glücklicherweiſe wurde Mörlin aus dieſer traurigen Lage, in die er durch die Entſetzung gekommen war, insbeſondere da er eine ſehr ſtarke Familie hatte*), noch in demſelben Jahre gezogen. Auf Empfehlung des Superintendenten Bernhardi von Siegen berief Graf Johann der Aeltere von Dillenburg, auch den Bitten ſeiner Mutter, der Gräfin Juliane von Stolberg, einer eifrigen Lutheranerin, nachgebend, ihn zum Hofprediger nach Dillenburg. Auf einer Kirchen- und Schulviſitation, welche er ſofort nach ſeinem Amtsantritt in den Naſſau-Katzenellenbogenſchen Landen hielt, verfuhr er ſtreng und legte überall bei der Prüfung der Geiſtlichen den Maßſtab des ſtrengſten Lutherthums an, daher dieſelben, bis auf eine kleine Zahl der reformirten Lehre zugethan, ihn nicht liebten, und klagte beſonders Eobanus Geldenhauer, genannt Noviomagus, bitter über die Behandlung von Seiten Mörlin's in einem Briefe an den Grafen. Der Graf, vorher ſchon voll Vorliebe für die Reformirten, neigte ſich jetzt offen dem Calvinismus zu und begünſtigte auffällig die Gegner Mörlin's und ihre Beſtrebungen. Mit Freuden nahm deshalb Mörlin die Aufforderung an, wieder in ſein Amt nach Koburg zurückzukehren. Johann Friedrich der Mittlere nämlich, welcher Mörlin ſehr hoch ſchätzte und einen lebhaften Briefwechſel mit demſelben aus ſeiner Gefangenſchaft unterhielt, ließ, nachdem er den Sturz deſſelben in Koburg erfahren hatte, nicht ab zu bitten bei ſeinem Bruder, bis Mörlin wieder in ſeine frühere Stelle zurückberufen wurde. Im Winter 1572 auf 1573 reiſte er von Dillenburg ab, zur großen Trauer der Gräfin Juliane. In Koburg angekommen, ſchreibt er ihr in einem Troſtbriefe: „Ich bin von vielen hohen und anderen Perſonen ſchriftlich und mündlich bericht worden, wie ſchädliche Aenderungen nach meinen Abreiſen eingeriſſen ſind, wie ich leichtlichlich abnehmen konnte, da man in Bilderſtürmen ſobald anfing.' Ach mein Gott, das heißt nicht reformiren, ſondern deformiren!" Sein Empfang von Seiten der Geiſtlichen in Koburg war aber keineswegs ein freundlicher, und legte ihm beſonders Muſäus, der früher als Flacianer abgeſetzt worden war, viele Hinderniſſe in den Weg. Daher begab er ſich vor der Hand von Koburg hinweg und trieb andere Geſchäfte. Endlich erfolgte durch den Tod Herzog Wilhelm's im J. 1573, durch die Vormundſchaft Kurfürſt Auguſt's über die Kinder des gefangenen Herzogs Joh. Friedrich des Mittleren und durch deſſen fortgeſetzte Bitten die Entfernung des Muſäus und aller Geiſtlichen, welche gegen Mörlin auftraten, aus ihren Aemtern und die Einſetzung in ſeine frühere Stellung. Mit Lindemann, Wiedebram und Stößel hielt er noch eine Kirchen- und Schulviſitation, bei welcher alle Flacianer und viele Geiſtliche, auf welche nur der geringſte Verdacht fiel, jener Partei anzugehören, aus ihren Aemtern getrieben wurden. Auch er wohnte dem Lichtenbergiſchen und Torgauer Convente bei und hatte Antheil an der Abfaſſung der Concordienformel. Nachdem er ſich im Jahre 1581 in ſeinem 65. Lebensjahre noch

*) Seine erſte Frau, Helene Roſenthaler aus Wittenberg, gebar ihm zwölf Söhne und zwei Töchter. Von den Söhnen iſt nichts bekannt; die beiden Töchter waren mit zwei Geiſtlichen verheirathet.

einmal verheirathet hatte, ſtarb er plötzlich am 20. April 1584. Der Superintendent Joh. Frey aus Hildburghauſen hielt ihm die Leichenrede und das von Joh. Hofer verfaßte Epitaph erzählt in lateiniſcher Sprache kurz ſein ganzes Leben.

Seine Kraft meiſt der getreuen Ausübung ſeines praktiſchen Amtes widmend, mit Verwaltungsgeſchäften oft faſt überhäuft, in Disputationen und Colloquien ſtets fertig, ſeinen theologiſchen Standpunkt zu vertheidigen, hat er wenig Zeit gefunden, ſich als Theolog literariſch zu beſchäftigen, ein Grund, warum er wohl nicht ſo häufig genannt wird in der Kirchengeſchichte, als ſein älterer Bruder. Nur drei Bücher, von ihm verfaßt, finden wir verzeichnet, die aber auch wenig bekannt ſind: 1) Troſtſchrift von den Kindlein, die nicht können zur Tauf' gebracht werden. Nürnberg 1575; 2) Lazarus resuscitatus a Moerlino editus. Francof. 1572. Beide Schriften ſind praktiſch-theologiſchen Inhalts. Endlich 3) Apophtegmata s. scite et pie dicta collecta ex Eusebii Historia Ecclesiastica et Tripartita per Max. Moerlinum, Norimb. 1552.

Quellen: Aug. Beck, Johann Friedrich der Mittlere. Bd. I. S. 94. 213 ff. Bd. II. S. 12 ff. 141. — Steubing, biographiſche Nachrichten aus dem 16. Jahrhundert, ein Beitrag zur Reformationsgeſchichte. 1790. S. 57. — Jöcher, Gelehrten-Lexikon. Art. „Max. Mörlin". — Zedler, Univerſal-Lexikon u. e. a.

K. Färber.

Möſer, Juſtus, verdient unter den Männern, durch welche die Rückkehr von der rationaliſtiſchen Denkweiſe zum Offenbarungsglauben vermittelt wurde, mit beſonderem Ruhm genannt zu werden. Er war geboren am 14. Dezember 1720 zu Osnabrück wo ſein Vater Kanzleidirektor und Conſiſtorialpräſident war. Schon als Knabe zeigte, er vielverſprechende Anlagen, namentlich ein ſehr glückliches Darſtellungstalent. Seit 1740 ſtudirte er auf den Univerſitäten zu Jena und Göttingen mit höchſtem Fleiße die Rechtswiſſenſchaft; die bloße Bücherweisheit aber, welche ihm hier begegnete, befriedigte ihn nicht und es zog ihn weit mehr zum Studium des wirklichen Lebens. Dieſer Neigung entſprach es denn auch, daß er lieber als Advokat auftreten, als ein Staatsamt übernehmen wollte. Er wurde wirklich 1746 Advokat, nahm ſich als ſolcher warm und kräftig der unterdrückten Unſchuld an und widerſtand allein der Willkür des ſehr gefürchteten Statthalters von Osnabrück, worauf ihn ſeine Mitbürger vertrauensvoll zum Advocatus patriae und die Stände zum Sekretär und Syndikus der Ritterſchaft ernannten. Bei den ſchweren Drangſalen des ſiebenjährigen Krieges gelang es ihm, vom Vaterlande gar manches Unheil abzuwenden, und während ſeines achtmonatlichen Aufenthalts in London, wo er das Lieferungszahlgeſchäft für das von England beſoldete Heer der Verbündeten zu betreiben hatte, wurde er dem König Georg III. perſönlich bekannt und gewann deſſen unbedingtes Vertrauen. So geſchah es denn, daß derſelbe ihn zum Rathgeber ſeines Sohnes, des minderjährigen Herzogs von York erkor, nachdem dieſer ſeit 1763 Landesherr von Osnabrück geworden war; Möſer aber wußte die großen Schwierigkeiten, welche ihm aus dieſer neuen Stellung, die mit ſeinen Pflichten als Advocatus patriae ganz unvereinbar ſchien, erwuchſen, auf das glücklichſte zu überwinden, — nicht etwa durch eine ſchlaue Politik, ſondern vielmehr nur durch ſeine tiefe Einſicht in die Geſchäfte, durch ſeine ſeltene Weisheit, durch ſeine vollkommene Redlichkeit und Uneigennützigkeit. Mit Beibehaltung ſeiner andern Aemter wurde er 1762 Juſtitiarius beim Criminalgericht in Osnabrück und ſodann 1768 geheimer Referendar bei der Regierung, welche Stelle er bis zu ſeinem Tode verwaltete. Angeſehen in ſeinem öffentlichen Wirkungskreiſe und verehrt von ſeinen Mitbürgern, war er auch in dem engeren Kreiſe der Seinigen heiter und liebenswürdig. Er wurde, wie er ſelbſt gerührt bekannte, in der Stadt und im Lande erfreut durch Vieles, betrübt durch Weniges, gekränkt durch Nichts. Bei einer faſt ununterbrochenen Geſundheit erreichte er ein hohes Alter, und ſtarb ruhig und heiter am 8. Jan. 1794.

Die ſchriftſtelleriſchen Arbeiten, durch die ſich Möſer in der deutſchen Literatur einen ſo hohen Namen erworben und die B. R. Abeken (Berlin 1842, 1843) in zehn Bänden geſammelt herausgegeben hat, ſind beſonders die „Osnabrückiſche Geſchichte“, die, aus gründlichem Quellenſtudium und aus tiefer Kenntniß des Volkslebens hervorgegangen, als das erſte bedeutende Werk vaterländiſcher Geſchichtsſchreibung zu betrachten iſt, dann die „Patriotiſchen Phantaſien“, eine Sammlung von Aufſätzen über ökonomiſche bürgerliche und ſittliche Verhältniſſe, die er urſprünglich in den Osnabrücker Intelligenzblättern hatte erſcheinen laſſen, und durch die er, geleitet von ſeinem liebevollen, menſchenfreundlichen Sinn, wahrhafte Glückſeligkeit bei ſeinen Mitbürgern zu befördern und denſelben inſonderheit das viele Gute, in deſſen Beſitz ſie ſich wirklich befanden, deſſen ſie nur nicht überall recht bewußt zu ſein ſchienen, recht lebhaft vor die Seele zu führen gedachte; endlich die „Vermiſchten Schriften“, die vorherrſchend als eine Fortſetzung der patriotiſchen Phantaſien angeſehen werden können, in denen ſich aber auch eine Reihe von Abhandlungen und Aufſätzen über Religion und Kirche vorfindet. Unter dieſen zeichnet ſich beſonders aus das „Schreiben an den Herrn Vikar von Savoyen, abzugeben bei Herrn Johann Jakob Rouſſeau“, worin Möſer gegen Letztern darthut, daß für die große Menge, wie dieſe nun einmal ſey, die ſogenannte natürliche Religion nicht ausreiche, daß ſich ohne eine poſitive Religion die Einrichtung und Bewahrung der bürgerlichen Geſellſchaft nicht denken laſſe. Dieſe Art, für die Wahrheit und Gottſeligkeit des Chriſtenthums einzuſtehen, könnte man nun freilich in Anbetracht der Hoheit des Gegenſtandes beinahe für trivial erklären und an ihr rügen wollen, daß ihr zufolge — „die Religion als ein Kappzaum für den Pöbel, nur als eine Politik erſcheine und ihr erhabener Endzweck, Gott zu dienen“, hierbei völlig überſehen werde. In der weiteren Ausführung jenes Gedankens geht indeſſen Möſer doch weit über alle Trivialität hinaus. Einerſeits macht er nämlich geltend, daß in Wahrheit „alle Menſchen, wir alle ohne Ausnahme Pöbel ſeyen und eben für uns Pöbel und nicht für Engel unſere Religion gemacht ſey.“ Andererſeits räumt er zwar geradezu ein, daß die Religion Politik ſey, beſteht aber auch darauf, daß ſie dieſes in einem viel höheren Sinn ſey, als wie man dieſen Begriff ſonſt zu nehmen pflegt. „Ja, ſagt er, die Religion iſt eine Politik, aber die Politik Gottes in ſeinem Reiche unter den Menſchen.“ Und fügt er noch bei, „wenn wir Gott dienen, ihn loben und preiſen, ſo befördern wir damit Gottes Ehre, und Gottes Ehre iſt die Glückſeligkeit ſeiner Geſchöpfe.“

Als eine ſehr wirkſame Befehdung der rationaliſtiſchen Denkweiſe hat man dieſe und ähnliche Erörterungen Möſer's ohne Zweifel anzuſehen; dieſe aber ſind es doch nicht eigentlich, um derenwillen ihm ein ſo bedeutendes Verdienſt um die Reſtauration des Offenbarungsglaubens zuzuſchreiben wäre. Wodurch er hierfür ſo Großes geleiſtet, das war vielmehr der Geiſt überhaupt, von welchem er ſich überall, wie in ſeiner amtlichen Thätigkeit, ſo auch bei ſeinen ſchriftſtelleriſchen Arbeiten, die faſt durchgängig gerade aus jener hervorgegangen, leiten ließ, der Geiſt nämlich der Pietät, der hiſtoriſche Sinn, die Achtung vor dem Beſtehenden, geſchichtlich Gewordenen, das demüthige Eingehen in dieſes, das volle ſich Hineinleben in das wahre, wirkliche Seyn der Dinge. Es iſt klar, daß vor dieſem Geiſte, der in allen literariſchen Erzeugniſſen Möſer's in ebenſo gefälliger und anſprechender, als kräftiger und eingreifender Weiſe ſich kund gibt, die rationaliſtiſche Denkweiſe, die es mit den Objekten ſo leicht nimmt, in die Tiefe derſelben ſich zu verſenken, nicht der Mühe werth erachtet, die nur an deren Oberfläche dahingleitet und was ſich ihr nicht ſofort als glaubwürdig empfiehlt, ohne weiters als grundlos verwirft, ihre Herrſchaft allmählig einbüßen mußte. Eben hiemit war aber auch der Weg zur Wiederanerkennung des großen Inhalts der Offenbarungsurkunde und der in ihr uns vorliegenden göttlichen Thatſachen wieder angebahnt. Noch immer beachtet man allzu wenig, wie viel die Theologie Möſer und anderen bedeutenden Männern, die ſich auf dem Felde der ſchönen Literatur hervorgethan, zu verdanken hat. Faßt man die

geiſtige Entwicklung derjenigen Theologen näher in's Auge, an deren Namen die Reſtauration des Glaubenslebens vorzugsweiſe ſich anknüpft und unter denen ein Schleiermacher gewiß beſonders hervorgehoben zu werden verdient, ſo wird man leicht erkennen, welchen mächtig fördernden Einfluß dieſelben gerade von jener Seite her erfahren haben.

Dr. Julius Hamberger.

Moldau. Was die Geſchichte der Kirche dieſes Landes betrifft, ſo müſſen wir gleich Anfangs auf den Artikel „Walachei" verweiſen, da beide Länder dieſelbe Entwicklung nahmen. Die Furcht vor den Mongolen in der Mitte des 13. Jahrhunderts ſcheint die wilden Cumanen, die einige Zeit über die Moldau herrſchten, zuerſt nachdrücklich auf abendländiſche Hülfe hingewieſen und geneigt gemacht zu haben, ſich für das Chriſtenthum zu erklären, obſchon das Chriſtenthum bei den von den Cumanen beſiegten Einwohnern der Moldau ſchon ſo lange einheimiſch war, wie in der Walachei. Im 13. und 14. Jahrhundert zeigen ſich ſo manche Anſtrengungen der abendländiſchen Fürſten der Ungarn und Polen die Moldau für die römiſche Kirche zu gewinnen; ja, um 1370 erklärte ſich wirklich der Fürſt der Moldau, Latzko, für dieſelbe, was jedoch im Ganzen ohne nachhaltigen Einfluß blieb, nur wird ſeitdem ein katholiſches Bisthum zu Sereth, ſpäter zu Bakow genannt. Wahrſcheinlich ſchon viel früher fand das Cyrilliſche Alphabet und die ſlavoniſche Kirchenſprache in der Moldau Eingang, doch wird das Anſehen derſelben im Gegenſatz zu den Beſtrebungen der lateiniſchen Kirche, beſonders gegen Ende des 14. Jahrhunderts hervorgehoben; der Moldauiſche Metropolit Theoktiſt wird als derjenige genannt, welcher die Moldau der griechiſchen Kirche eng anſchloß. Als die Moldau in die Gewalt der Türken fiel (1526), beſtand auch hier, wie in der Walachei, die chriſtliche Kirche ungefährdet fort, wenn es gleich einzeln vorkam, daß der Fürſt aus Noth ein Muhamedaner wurde. Die Türken miſchten ſich auch in der Moldau nicht in die religiöſen Angelegenheiten der Chriſten. An eine Entwicklung der chriſtlichen Kirche war ſeitdem in der Moldau ebenſo wenig, wie in der Walachei zu denken; man hielt die äußeren Gebräuche und Einrichtungen der griechiſchen Kirche feſt und legte großen Werth darauf, ohne daß ihr Einfluß auf das Leben der Bekenner ſehr wirkſam hervortrat. Im 16. Jahrhundert neigte ſich ein Abenteurer, der von 1561 bis 1563 Fürſt der Moldau war, zum Proteſtantismus, baute den Proteſtanten zu Bakow eine proteſtantiſche Kirche und verſuchte, proteſtantiſche Lehrer von Wittenberg zu berufen. Dieſe Beſtrebungen gingen aber mit ſeinem Tode — er hieß Jakob Baſilius und wurde Johann Heraclides genannt — wieder zu Grunde. Um 1580 gab es noch einmal einen Fürſten der Moldau, Jankul Saß, der den Beinamen „der Lutheraner" führte; er war ein Sachſe, wie es ſcheint aus Siebenbürgen. Von Beſtrebungen ſeinerſeits für die kirchlichen Angelegenheiten wird nichts berichtet, auch regierte er nur bis 1584. Im 18. Jahrhundert wurden auch in der Moldau Fürſten aus den Phanarioten ernannt; dieſe griechiſchen Fürſten gingen nur darauf aus, ſich Schätze zu ſammeln, welche die Türken zu ernten verſtanden. Erſt ſeit dem Frieden von Adrianopel erhielten die Bojaren das Recht, ſich ihren Fürſten ſelbſt zu wählen, und zwar auf Lebenszeit. Auch in Beziehung auf den gegenwärtigen Zuſtand der chriſtlichen Kirche in der Moldau iſt zu bemerken, daß er mit dem in der Walachei faſt ganz übereinſtimmt. Augenblicklich iſt auch in der Moldau, die mit der Walachei jetzt unter einem lebenslänglichen Fürſten vereinigt iſt, die Macht des weltlichen Staates im Wachſen begriffen, dieſer ſucht den Einfluß der Geiſtlichkeit zu beſchränken und dieſelbe von ſich abhängig zu machen, deshalb das Beſtreben, die Klöſter, die dem heiligen Berge Athos, oder dem Sinai, oder dem heiligen Grabe gehören, von dieſen Verbindungen zu löſen und die Einkünfte der Klöſter in die Gewalt des Staates zu bringen. Der Confeſſion und Religion nach leben in der Moldau ungefähr 1,450000 Griechen, 50000 römiſche Katholiken, 6000 Armenier, 1000 Proteſtanten und 70—80000 Juden. An der Spitze der griechiſchen Geiſtlichkeit ſteht der Metropolit zu Jaſſy, der früher

von den Ständen, jetzt von dem Fürsten erwählt und von dem Patriarchen zu Constantinopel kanonisch anerkannt wird. Seine Diöceſe beſteht aus den Kreiſen Jaſſy, Botuſchan, Niamzu, Fokſchan und Dorogoi. Unter ihm ſtehen die Biſchöfe zu Roman und Huſch. Jener verwaltet die Kreiſe Roman, Bakow, Fokſchan, Galatz, Foltiſcheny und Berlad. Dieſer die beiden Diſtricte Waſſlui und Faltſchu*). Dem Metropoliten zur Seite ſteht ein geiſtlicher Rath, der die geiſtliche Gerichtsbarkeit ausübt. Die Verwaltung der Kirchengüter ſteht unter einer beſonderen Oberbehörde, deren Chef den Titel „Vorniks der Kirchenverwaltung“ führt. Die Metropolitankirche hat eine Einnahme von 515000 Piaſter, die biſchöfliche Kirche zu Roman von 437000 Piaſter und die zu Huſch von 160000 Piaſter. Die Kirchen und Prieſter der griechiſchen Kirche ſind auf folgende Weiſe über die Moldau vertheilt:

					Prieſtern,	Diakonen,	Kirchendienern.
der	Kreis	Roman beſitzt	121	Kirchen mit	81	27	205
„	„	Tekucz „	167	„ „	271	20	314
„	„	Berlad „	167	„ „	276	21	343
„	„	Fokſchan „	190	„ „	293	16	345
„	„	Galatz „	106	„ „	255	28	199
„	„	Huſch „	92	„ „	162	27	204
„	„	Vaslui „	83	„ „	125	23	182
„	„	Bakow „	194	„ „	287	22	258
„	„	Niamtz „	159	„ „	388	100	300
„	„	Botuſchan „	158	„ „	369	70	320
„	„	Dorogoi „	140	„ „	366	71	257
„	„	Jaſſy mit der Hauptſtadt	208	„ „	425	76	452
		Summa:	1785	„ „	3298	501	3379

Da alle dieſe Weltgeiſtlichen verheirathet ſind, ſo bilden ſie über 7000 Familien alſo ungefähr 36000 Perſonen. Die Zahl der Klöſter wird auf 56 angegeben außer den kleinern Nebenklöſtern. Das vornehmſte Kloſter iſt das zu Niamtz. Die Zahl der Mönche ſoll 3000, die der Nonnen 2000 betragen. Von den Klöſtern gehören nur 19 dem Lande ſelbſt, 13 dem heiligen Grabe, 4 dem Berg Athos, 3 dem Sinai, 17 andern heiligen Orten. Dieſe Beſitzungen fremder Landeskirchen in der Moldau ſind der weltlichen Regierung ſtets ein Stein des Anſtoßes geweſen, weil ſie aber unter dem Schutz ihrer Regierungen ſtehen, war ihnen nicht beizukommen; doch ſcheint jetzt dem ganzen Kloſterweſen in den Donaufürſtenthümern eine weſentliche Reform bevorzuſtehen. Die Mönche ſind in der Moldau die Träger der theologiſchen Wiſſenſchaft. Das Kloſter zu Sokola bei Jaſſy enthält das einzige Predigerſeminar für die Moldau. Es ſoll zwar für jedes Bisthum ein Seminar errichtet werden, iſt aber bis jetzt nicht geſchehen. Das Seminar leitete in der Mitte dieſes Jahrhunderts der Archimandrit Scriban, ein gelehrter Theologe, der die Symbolik des Movila aus dem 17. Jahrhundert zuerſt in die Romaniſche Sprache überſetzte und ſie in der Druckerei des Kloſters zu Niamtz drucken ließ. Aus dieſem Kloſter ſind ſeit dem Anfange dieſes Jahrhunderts viele geiſtliche Werke hervorgegangen. Ueber das innere religiöſe und kirchliche Leben müſſen wir wiederum auf den Artikel Walachei verweiſen, da die Quellen zu ſparſam fließen, als daß wir auf Verſchiedenheiten in dieſen beiden Ländern aufmerkſam machen könnten. Mitglieder der römiſchen Kirche finden ſich beſonders in den Gegenden, die an Siebenbürgen gränzen, wo ganze Dörfer zur römiſch-katholiſchen Kirche gehören, man nennt ſie Ungarn, den Romanen ſind ſie verhaßt. Sie haben einen Biſchof zu Jaſſy. Es gibt

*) Nach Sulzer lebte noch gegen Ende des vorigen Jahrhunderts im Dorfe Likimovka am Pruth ein griechiſcher Erzbiſchof, der die Aufſicht führte über die griechiſchen Chriſten in den Feſtungen Chotin, Bender und Braila und die in Beſſarabien zerſtreut wohnenden Chriſten.

in der Moldau etwa 90 römische Kirchen, die Zahl der Priester aber soll nicht mehr als 24 betragen. Die römische Kirche in der Moldau steht unter dem Schutz der österreichischen Regierung.

Die Zahl der Protestanten in der Moldau ist gering, etwa 800 bis 1000, zum größten Theile sind es deutsche Handwerker. Ihr Bekenntniß hat auf die Eingeborenen wenig Einfluß, da sie wegen mangelnder Cerimonien häufig als Atheisten verachtet werden. Erst in neuester Zeit hat sich die Mission dieser zerstreuten Evangelischen angenommen. Sie stehen jetzt unter preußischem Schutz und schließen sich der preußischen Kirche an. Die Evangelischen haben eine Kirche in Jassy und seit 1863 auch in Galatz.

Vergl. J. F. Neigebaur, Beschreibung der Moldau und Wallachei. Leipzig, 1848. — K. F. Robert Schneider, Handbuch der Erdbeschreibung und Staatenkunde, Thl. 1. Abtheilg. 3. Glogau und Leipzig 1857. — Gothaischer genealogischer Hofkalender auf 1865. — Handbuch der Geographie und Statistik von Stein, neu bearbeitet von Wappäus, 7. Aufl. Bd. 3. Lieferung 2. Leipzig 1858. — J. A. Vaillant, La Romanie, Bd. 1—3. Paris 1844. — Sulzer, Geschichte Daciens. Bd. 1—3. Wien 1781, 1782. — Meine Abhandlung, die Christen in der Türkei in der Zeitschrift für die historische Theologie, Jahrg. 1850. Heft 2, S. 297 ff. Klose.

Monheim, Johannes. Die Bahn, welche die Reformation in dem Jülich-Cleve-Bergischen Lande durchlaufen hat, mit geschichtlicher Zuverlässigkeit nachzuweisen, ist mit großen Schwierigkeiten verbunden. Nur die Thatsache steht fest, daß die evangelische Kirche der genannten Lande eine Volkskirche im rechten Sinne des Wortes geworden ist und sich, im Gegensatze zu den von den katholischen Landesfürsten erfolglos unternommenen sogenannten Reformationsversuchen, unter heftigem Kampfe schließlich zu einer seltenen Freiheit in Verfassung und Lehre herangebildet hat. Von Erasmischen Anfängen ausgehend, erhob sich die evangelische Ueberzeugung am Niederrhein, gefördert von dem gereinigten Glauben der Niederlande und der aus diesen, aus Flandern und aus England geflüchteten Evangelischen, zu jenem Melanchthonischen Ausdrucke, der noch heute die Eigenthümlichkeit dieser Provinz der protestantischen Kirche des evangelischen Rheinlandes ausmacht. Andererseits läßt sich auch die Einwirkung der sächsischen und oberländischen Reformation auf die Gestaltung der niederrheinischen evangelischen Kirche sehr früh nachweisen. Wie aber die Frage augenblicklich liegt, kann man den Antheil, welchen die fremden evangelischen Glaubensgenossen an der Feststellung des reformatorischen Lehrbegriffs dieser Kirche genommen haben, nur in dem Entwickelungsgange annähernd nachweisen, welchen einzelne bedeutende Männer, in ihrer religiösen Ueberzeugung durchgemacht haben. Mehr oder weniger gehört auch Johann Monheim in den Kreis jener heimischen Reformatoren, welche zuerst dem Erasmischen Humanismus huldigten, denselben in der Kirche vertraten und schließlich, nach mancherlei Schwankungen, in dem Systeme der Calvinischen Glaubensrichtung zu der Vollendung ihrer religiösen Ueberzeugungen gelangten.

Johannes Monheim war im Jahre 1509 auf dem seiner Familie wahrscheinlich erblich angehörenden Bauernhofe Clausen bei Elberfeld geboren. Schon früh bereiste er mit seinem Bruder Petrus Oberdeutschland und beide Schlesien, um, wie vermuthet werden darf, seine Eltern beim Garnhandel, dem damals einzigen privilegirten Gewerbe im Wupperthale, zu unterstützen. Auf diesen wiederholten Reisen lernten die Brüder das Evangelium kennen, dessen Anhänger und Verbreiter sie sofort wurden. Möglicherweise führte die neue Glaubensüberzeugung, die sie in das Heimaththal mitbrachten, den begabten Johann Monheim den Wissenschaften zu, während auch Petrus seinerseits in einem bürgerlichen Berufe nachmals zu Köln die Reformation förderte und insbesondere die Kinder der niederländischen Schiffer und der vertriebenen Flamländer im Schreiben, Lesen und Rechnen unterrichtete. Eine Monheim'sche Familiennachricht, welche Johann zum Zuhörer des Erasmus und Mitschüler Melanchthon's macht, läßt sich mit der Chronologie nicht recht vereinigen. Mehr Glauben verdient Hamelmann's Angabe,

Johann Monheim habe in Münſter ſtudirt. Seine Studienzeit fiel dann wohl in die kurze Periode, während welcher, unterſtützt von den Gährungen in der Bürgerſchaft, das Evangelium zu Münſter raſchen Eingang gefunden hat. Es bleibt zweifelhaft, ob Monheim von Münſter zur Vollendung ſeiner Studien ſich nach Köln begab und hier zum Magiſter promovirt wurde.

Im Jahre 1532 finden wir den 23jährigen Magiſter Johann Monheim als Rektor an der Schule in Eſſen, von wo er vier Jahre ſpäter nach Köln überſiedelte, einem Rufe an die Domſchule (schola Collegii metropolitanae ecclesiae Coloniensis), vielleicht als Rektor, folgend. Daß das Domcapitel ihn an dieſe Schule berief, zeugt von dem Vertrauen, welches man in ſeine katholiſche Rechtgläubigkeit ſetzte. Seine neue Stellung brachte ihn mit den Hauptführern des Erasmianismus, welche ſämmtlich dem Domcapitel angehörten, in amtliche, gern gepflogene Verbindung. Der große Erasmus war es denn auch, deſſen theologiſche Richtung Monheim in die Domſchule einführte. Eine auffallende Erſcheinung iſt es, daß in Köln, wie wir aus des Erasmus Briefen erſehen, nicht bloß die freier denkenden Humaniſten unter den Domherren, wie der edle Hermann von Nuenar († 1531) und der glaubenstreue Domdechant Heinrich Graf von Stolberg-Wernigerode (abgeſetzt 1547), ſondern auch heftige Gegner der Reformation, wie Johannes Rinck, ein naher Freund des fanatiſchen Minoriten-Guardian's Nikolaus Herborn und des Dom-Sekretärs Tilemann a Fossa (Gravius vom Graben), es als ein hohes Lebensglück betrachteten, mit dem zwar von den Großen der Welt gefeierten, aber von der Kirche nicht anerkannten Gelehrtenfürſten in perſönlichen Beziehungen zu ſtehen. Auch Monheim gehörte entſchieden zu dieſem Erasmiſchen Kreiſe. Gegen dieſen erhoben ſich freilich die Mönchsorden und bedeutende, mit dieſen ſympathiſirende, ihnen zum Theil angehörende ſtreng kirchliche Theologen, wie Eberhard Billick, Johannes Gropper, mit großem Ernſte. Die gegenreformirende Thätigkeit dieſer ausgezeichneten Männer ſetzten die Jeſuiten mit eben ſo viel Eifer wie Glück raſtlos fort und führten zuletzt die gänzliche Unterdrückung der Evangeliſchen in Köln herbei, deren Anzahl ſehr bedeutend geweſen iſt.

Inmitten dieſer leidenſchaftlichen Bewegungen ſtand Monheim, bald als gewandter Lateiner und Verfaſſer von geprieſenen Schulbüchern, vor Allem aber als Pädagog, anerkannt. Seine Erziehungsgrundſätze waren weit davon entfernt, auf Loslöſung der Jugend von den Feſſeln kirchlich-chriſtlicher ernſter Zucht auszugehen, wie er andererſeits jene unfruchtbare ſophiſtiſche Abrichtung verpönte, welche in den hergebrachten Gang der damaligen Schulen hineingehörte und zu der mit ängſtlicher Hartnäckigkeit feſtgehaltenen Scholaſtik der Kölner Univerſität die anerkannte Vorſtufe bildete. Monheim trat jener mönchiſchen, an den Radikalismus der Wiedertäufer erinnernden Anſicht, welche die freien Künſte und die gründliche Erlernung der klaſſiſchen Sprachen, als gefährlich für Religion und Glauben, aus der Schule entfernt wiſſen wollte und dagegen das Studium der Poſtillen befürwortete, mit derſelben Entſchiedenheit entgegen, mit welcher er den Hochmuth der Humaniſten geißelte, welche verlangten, daß man die Knaben mit aller Sorgfalt in der Grammatik, den freien Künſten und der Philoſophie unterweiſe, aber von dem Studium der Bibel, ja von den erſten Elementen des chriſtlichen Glaubens ſie ſorgfältig zurückhalte. „Ich dagegen", ſagt Monheim, „ſtimme mit beiden Parteien ſo wenig überein, daß ich es vielmehr als das Nützlichſte erachte, nicht nur die Knaben, die auf Chriſtus getauft ſind (Christo inaugurati), von Kindesbeinen an in die Wiſſenſchaften, in die Kenntniß der Sprachen und der mancherlei Künſte einzuführen, ohne welche die Kirche nicht emporblühen kann, ſondern auch vor allem Anderen ihnen die Anfangsgründe der Frömmigkeit einzuprägen. Da es nämlich nichts Beſſeres gibt als Frömmigkeit, ſo muß ganz beſonders ſie erlernt werden" (Vorrede zu Monheim's Dilucida et pia explanatio symboli, quod apostolorum dicitur).

Die gewiſſenhafte Beobachtung ſo einfacher und geſunder Erziehungsregeln lenkte die Aufmerkſamkeit einzelner evangeliſch geſinnter Räthe am Hofe des Cleviſchen Herzogs

Wilhelm auf Monheim. Sie erkannten in ihm den Mann, deſſen geſegnete Wirkſamkeit in der Schule der Befeſtigung evangeliſcher Glaubenserkenntniß förderlich ſeyn werde. Nicht ſowohl Konrad Heresbach, der berühmte Erzieher des Herzogs, als vielmehr der eben ſo fromme wie gelehrte fürſtliche Rath Johannes Gogreve war es, der die Errichtung einer höheren Schule, einer Fürſtenſchule, zu Düſſeldorf emſig betrieb und den damals der Augsburgiſchen Confeſſion zugeneigten Fürſten für die Ausführung ſeiner Pläne gewonnen hatte. Die Dotirung einer Bildungsanſtalt, welche die höchſte Schule des Landes werden und der Univerſität nahe ſtehen ſollte, die Ausſetzung von Stipendien für begabte junge Männer, die zu arm waren, um ihre Fakultätsſtudien auf den Hochſchulen Italiens, Frankreichs und Deutſchlands, ohne den Genuß einer dauernden Unterſtützung, zu abſolviren, die Erwerbung geeigneter Männer, die, gleich bei Eröffnung der Schule, derſelben Ruf zu verſchaffen und, gegenüber der vielbeſuchten, ſtreng altgläubigen Schule zu Emmerich, den beabſichtigten Standpunkt evangeliſcher Wiſſenſchaftlichkeit einzunehmen und zu behaupten, geeignet und befähigt wären: das waren Vorarbeiten, deren Erledigung nicht bloß Umſicht und ungewöhnliche Bildung, ſondern auch das unbedingte Vertrauen des Fürſten verlangte. Gogreve entſprach dieſen Anforderungen auf's Vollkommenſte (ſ. die Vorrede Monheim's zu ſeinen Institutiones artis dialecticae, und Gulielmus Insulanus, in der Widmung ſeiner Schrift De comparanda Spiritus gratia. Col. 1529). Im Jahre 1543 war die Errichtung der Schule ſo weit gefördert, daß man an die Berufung von bewährten Lehrern, wie Franz Fabritius aus Düren, Ludolf Lithocomus, Joh. Oridryus u. A., denken konnte; doch erſt im Jahre 1545 trat Monheim ſein Rektoramt an derſelben an. Wie zeitgemäß dieſe neue wiſſenſchaftliche Stiftung war, zeigte die ungemeine Zunahme ihrer Schüler am auffallendſten. Schon fünf Jahre nach ihrer Eröffnung durfte Monheim ſchreiben, daß ſie an Schülerzahl die meiſten deutſchen Univerſitäten übertreffe; man ſprach von 2000 Studenten (ſ. Frid. Reiffenbergii e Soc. Jesu Prebyteri hist. Societatis Jesu I. pag. 89). Die Leitung der ſechsklaſſigen Schule, die Handhabung der Schulzucht, welche beſondere Schwierigkeiten bot (m. ſehe die kleine, aber verdienſtliche, weil aus den Quellen geſchöpfte Schrift: Die gelehrte Schule zu Düſſeldorf unter dem Rektorat Johann Monheim's, von Paſtor K. Krafft. 32 S. Düſſeld. 1853), vor Allem aber die inneren und äußeren Kämpfe, welche Monheim zu beſtehen hatte, um eine geläuterte Religionsanſicht als die Grundlage der ganzen Anſtalt feſtzuhalten und gegen offene und verſteckte Feinde zu vertheidigen, endlich eine raſtloſe ſchriftſtelleriſche Thätigkeit, rieben die Kräfte des wackeren Schulmannes früher auf, als unter ruhigeren Verhältniſſen zu befürchten ſtand. Da Monheim die religiöſe Seite des Jugendunterrichts für die wichtigſte hielt, ſo war es natürlich, daß er für die verſchiedenen Lehrſtufen des Religionsunterrichts katechetiſche Schriften verfaßte, deren raſche Verbreitung ein vortheilhaftes Zeugniß für ihre Brauchbarkeit ablegte. Auch erfreuten ſie ſich der allgemeinſten Zuſtimmung bei der katholiſchen Umgebung des Herzogs, namentlich ſeinem Hofprediger Arnold Bongard, ſo lange ſie ſich auf Erasmiſche Muſter zurückführen ließen. Dies Verhältniß wurde aber in dem Maße ein anderes, als Monheim's Bücher die von ihm allmählich gewonnene poſitive Glaubensüberzeugung, welche ſchließlich keine andere als die Calviniſche war, je länger je mehr erkennen ließen, bis endlich ſein letztes bedeutendſtes Buch, der Katechismus (Catechismus, in quo Christianae religionis elementa syncere simpliciterque explicantur. Dusseld. 1560), es außer allen Zweifel ſetzte, daß er den Proteſtantismus der reformirten Kirche als die wahre Form des chriſtlichen Glaubens anerkenne und im Sinne deſſelben gelehrt habe und noch lehre. Die Bewegung, welche dieſer Katechismus in der Nähe und in der Ferne hervorbrachte, kann man ſich nicht groß genug denken. Zunächſt hielt es der Hofprediger Bongard für nöthig, ſeinen bisher hochgefeierten Freund vor ſeinen eigenen Schülern in grober Weiſe zurecht zu ſetzen. Man entblödete ſich nicht, Monheim einen Sektirer und Ketzer zu heißen, und ſicher würde er, wozu ihm ungeſucht vielfache Gelegenheit geboten war, den

Ruf an eine andere Schule angenommen haben, wenn er es mit seinem Gewissen hätte vereinigen können, das von ihm gegründete Werk, dessen Blüthe auch seine Feinde zugeben mußten, ohne die äußerste Nöthigung zu verlassen. Diese Nöthigung blieb indessen aus; so viel vermochte sein berühmter Name. In den Heerlagern des katholischen Glaubens, zu Münster und zu Köln, hielt man den Clevischen Hof für einen halblutherischen, und nicht ohne Grund. Der Herzog hatte seinen Unterthanen selbst die Freiheit gestattet, sich des Abendmahls unter einer oder unter beiden Gestalten, je nach ihrer Gewissensstellung, zu bedienen, und vertheidigte sogar diese für einen katholischen Fürsten kaum zu entschuldigende Nachgiebigkeit, in einem besonderen Schreiben an seinen Schwiegervater, den Kaiser Ferdinand (den 12. Januar 1559). Dessen ungeachtet war Herzog Wilhelm ein heftiger Gegner der Sakramentirer, unter welchem Namen man, mit Luther, die reformirten Glaubensgenossen zusammenfaßte, und konnte, zumal seine Räthe ihm nicht ausnahmslos beistimmten und er selbst mancherlei Schwankungen in seinen religiösen Ueberzeugungen kundgab, auf die Dauer umso weniger der evangelischen Bewegung einen Anhaltpunkt bieten, als er es geradezu ablehnte, dem Augsburgischen Glaubensbekenntnisse öffentlich beizutreten. Aber eben diese Unentschiedenheit machte ihn den Gegnern des Protestantismus, insbesondere den Jesuiten, zugänglich und führte ihn endlich, als körperliche Leiden und Schwachsinnigkeit seit dem Jahre 1666 ihn hart bedrängten, wieder ganz in die katholische Kirche zurück. Die öffentliche Reaktion gegen Monheim und sein Buch konnte also zunächst nicht von dem Herzoge ausgehen. Diese Sachlage war den Jesuiten in Köln wohlbekannt und trieb sie nicht bloß an, in häufigen und regelmäßigen Predigten, zu welchen das Volk massenhaft herbeieilte, das mißliebige Buch, durch welches das lutherische Gift schon der Jugend eingepflanzt werde, als eine Ausgeburt aller Ketzerei darzustellen und zu verdammen, sondern auch gleichzeitig die Gegenreformation Kölns kräftiger als bisher in die Hand zu nehmen. Hierbei leistete namentlich der Jesuitenpater Petrus Canisius (Gropper und Billick waren gestorben, jener 1559, dieser 1557) die ersprießlichsten Dienste. Die genaue freundschaftliche Verbindung, welche Canisius mit dem Kaiser Ferdinand unterhielt, gab seiner Thätigkeit einen Nachdruck, dessen Erfolge nicht ausbleiben konnten. Er begnügte sich nicht, den Düsseldorfer Katechismus zu censiren und Monheim diese seine Censur mit der Aufforderung zu übersenden, er solle die nachgewiesenen Irrthümer widerrufen oder die Excommunikation gewärtigen, sondern veranlaßte auch, daß die fürstlichen Räthe und vornehmsten Mitglieder der Standschaft von einflußreichen Personen dringend aufgefordert wurden, dem Treiben Monheim's ein Ziel zu setzen. Seiner Rührigkeit war es auch zu verdanken, daß die theologische Fakultät der Universität eine heftige Widerlegung des Monheim'schen Katechismus unter dem Titel „Censura et docta explicatio errorum Catechismi Joannis Monhemii" etc. (Col. 1560, wieder aufgelegt 1582) ausgehen ließ, in welcher der Düsseldorfer Grammatiker, von dem man bisher nicht gewußt, daß er Theologe sey, hart mitgenommen und nach dem rohen Brauche jener Zeit mit den widerlichsten Schimpfreden überhäuft wird. Unter den anderweitigen Gegenschriften gegen Monheim und sein Buch verdient zunächst hervorgehoben zu werden die Confutatio fidei novitiae, quam specialem vocant, adversus Joh. Monhemium von Joh. Hessels (1568), und desselben Abhandlung De invocatione Sanctorum contra Joh. Monhemium; unter den Vertheidigungsschriften, außer dem Buche des Joh. Anastasius (Versteegen): Bekenntniß von dem wahren Leibe Christi gegen der Papisten abgöttische Messe (1561), Hermann Hamelmann's Resolutio duodecimi articuli in censura Theol. Colon. de catechismo M. Joh. Monhemii, unde apparebit, qua sinceritate et fide citent scripturae veterumque scriptorum testimonia Pontificii etc.; und (die wichtigste und bedeutendste von allen): Ad Theologastrorum Coloniensium censuram Henrici Artopoei Responsio pro defensione Catechismi Joannis Monhemii sui Praeceptoris conscripta (datirt vom 1. Mai 1561; excudit Gratianopoli Petrus Cephalius Duromontanus, Anno 1561. mense Septembri; ein sehr

ſeltenes Buch). Bezeichnend für die Stellung, welche die Oeffentlichkeit dem Herzog Wilhelm in religiöſen Dingen anwies, iſt es, daß beide Parteien, die Kölner Theologen und Artopäus (Becker), jene ihre Censura, dieſer ſeine Gegenſchrift gegen dieſelbe Ihm zu widmen keinen Anſtand nahmen. Zwar ſchwieg Monheim ſelbſt; aber die literariſche Fehde, welche ſein Katechismus hervorgerufen hatte, gewann immer mehr an Ausdehnung. Auch beſchäftigte man ſich bereits am Tridentiner Concil und am päbſtlichen Hofe mit Maßregeln gegen Monheim, deren Ausführung als Beweis ſeiner Rechtgläubigkeit, dem Herzog Wilhelm ernſtlich zugemuthet wurde. Während nun Martin Chemnitz die Jeſuiten als die Urheber der Kölniſchen Censura angriff (in ſeiner Schrift: Theologiae Jesuitarum praecipua capita, ex quadam censura, quae Coloniae anno 1560 edita est. Lips. 1563), und der portugieſiſche Geſandte am Tridentiner Concil, Diego de Payva d'Andrada, dieſelbe und zugleich die alte rechtgläubige Kirche gegen Chemnitz vertheidigte (in der Schrift: Orthodoxarum explicationum libri decem, in quibus omnia fere de religione capita, quae his temporibus ab haereticis in controversiam vocantur, aperte et dilucide explicantur, praesertim contra Martini Kemnicii petulantem audaciam, qui Coloniensem censuram, quam a viris Societ. Jesu compositam esse ait, una cum eiusdem sanctiss. Societatis vitae ratione calummiandam suscepit. Venet. 1564. Col. 1564 u. 1573), ſomit ein Kampf entbrannte, von deſſen wiſſenſchaftlicher Bedeutung die ferneren Schriften beider Gegner: Chemnitzen's Examen Concilii Tridentini (3 Thle. 1565. 1566. 1573) und Andrada's Defensio Tridentinae fidei catholicae (Liſſabon 1578 und Köln 1580) das beſte Zeugniß geben, verlangte der Pabſt Paul IV., Herzog Wilhelm ſolle den Rektor ſeiner Schule, gegen den er nicht ſo eingeſchritten ſey, wie ſich gegen einen Ketzer zu thun gebühre, durch Abſetzung und Verbannung unſchädlich machen (Januar 1564). Ob der Herzog, der wegen eines Privilegiums zur Errichtung einer Univerſität zu Duisburg mit dem Pabſte unterhandelte und die Gewährung ſeines Wunſches an die Erfüllung dieſer Bedingung geknüpft ſah, ſchließlich dennoch dazu übergegangen wäre, dem Pabſte ſich zu fügen, muß unentſchieden bleiben. Gewiß iſt, daß der Herzog von der mangelhaften Schulzucht, welche in nächtlichen Exceſſen zu Tage trat, Veranlaſſung nahm (nachdem man ihm begreiflich gemacht hatte, Monheim ſey, nach Ausweis ſeines Katechismus und wie man nach ſeinen Lektionen in der Philoſophie, Rhetorik und Religionslehre urtheilen müſſe, ein Sakramentirer und Calviniſt, der die Jugend zur Ketzerei verführe) — Monheim vorladen zu laſſen, um von ihm zu vernehmen, „ob er ſich des öffentlich und auch heimlich könnte oder wüßte zu enthalten, Solches (die Lehre der Sakramentirer) in die Jugend einzubilden"; ſonſt könne ihn der Herzog keineswegs mehr allhier (in Düſſeldorf) erleiden. Monheim gab die verlangte Erklärung ab (im Frühjahre 1563; vgl. die Zeitſchrift des Berg. Geſchichtsvereins 2, 255), welche der päbſtliche Hof ſo wenig ausreichend fand, daß er vielmehr, wie oben erwähnt, ernſtere Schritte gegen den offenbaren Ketzer beantragte, zumal, wie Kardinal Morone meinte, der Herzog nicht die Macht beſitze, einem Solchen Verzeihung angedeihen zu laſſen (..nec Princeps haeretico publico quicquam ignoscere potuit lauten die Worte des Kardinals). Der Lauf der Dinge machte die weiteren Verfolgungen Monheim's unnöthig. Auch die Errichtung der Univerſität unterblieb, da der Fürſt in dem Unglücksjahre 1566 die freie Verfügung über ſeinen Willen verlor.

Monheim's Geſundheit wankte ſchon lange. Unter harter Mühe und Arbeit, in den Sorgen für eine zahlreiche Famile (zwei Söhne und vier Töchter überlebten ihn), unter den unerläßlichen fortgehenden Anſtrengungen, welche ſeine Studien und die gewiſſenhafte Ausrichtung ſeines verantwortungsvollen ſchweren Amtes nothwendig im Geleite hatten, bei dem herzangreifenden Kummer endlich, den ihm die drei letzten Jahre gebracht hatten, erlahmte ſeine Kraft, und es war nicht zu verwundern, daß er allmählich dahinſiechte und nach langer Krankheit, mehr einem Schatten als einem Menſchen ähnlich („ita ut vix umbra hominis in eo appareret", ſchreibt einer ſeiner Freunde),

am 9. Sept. 1564, ſanft verſchied, noch nicht 55 Jahre alt, wie auf ſeinem Epitaphium in der Collegiatkirche zu leſen war. (Es wurde ſpäter gleichzeitig mit demjenigen ſeines Collegen Lithocomus durch die Jeſuiten entfernt.) Eine große Anzahl in Kirche und Staat hervorragender Männer ſind das ſchönſte Denkmal, das Monheim ſeiner für die Cleviſchen Lande insbeſondere reichgeſegneten Thätigkeit geſetzt hat. Die Schriften einzelner dieſer Männer, die uns erhalten ſind, bezeugen, was ſich aus Monheim's Leben auch ohnehin nachweiſen läßt, daß ſeine Gelehrſamkeit, Frömmigkeit und Leutſeligkeit ihm eine ſeltene Gewalt über die Menſchen verliehen, und einzelne Anekdoten laſſen erkennen, daß ſein freimüthiger Rath ſelbſt von Fürſten geſchätzt wurde. Vor Allen aber iſt ihm die rheiniſche evangeliſche Kirche dankbar für ſeinen Katechismus, deſſen Bedeutſamkeit Dr. Carl Heinr. Sack veranlaßte, Monheim, dem faſt Verſchollenen — noch im Jahre 1835 ſpricht Dr. C. Immanuel Nitzſch, faſt mythiſirend, von ihm als „von einem Monheim, den Chemnitz und Andrade anführen" (ſ. eine proteſtant. Beantwortung der Symbolik Dr. Möhler's S. 96) — den in der evangeliſch-theologiſchen Literatur ihm gebührenden Platz zu vindiciren, indem er den Katechismus auf's Neue herausgab (Bonnae 1847) und mit einer Einleitung verſah, welche die Aufmerkſamkeit der Gelehrten mit Recht auf ſich zog. Herr Dr. Sack hat durch dieſe Arbeit die Selbſtſtändigkeit der rheiniſchen evangeliſchen Kirche, welche noch heute auf den Grundlagen des Melanchthoniſch-Calviniſchen Lehrbegriffs ruht, zur Anſchauung gebracht und in dieſer Thatſache ein feines Verſtändniß der Eigenthümlichkeit dieſer Kirche bekundet, die von den meiſten Theologen nicht einmal geahnt, geſchweige anerkannt wird. In's Deutſche übertragen, würde Monheim's Katechismus ein Lieblingsbuch der gläubigen-Mitglieder unſerer rheiniſchen Kirche werden, die weſentlich eine unirte iſt. In der That iſt der Monheim'ſche Katechismus ein unirter. Der ſtrenge, aber gläubige Lutheraner Herm. Hamelmann nennt ihn „christianum admodum, doctum et pium catechismum", und der rechtſinnige reformirte Prediger Theodor Strack bezeichnet ihn als einen „catechismum orthodoxum, in quo Reformatorum doctrina, quae hodie Luthero-Calvinismi nomine odiose traducitur, accurate confirmatur."

Die Schriften Monheim's — ſämmtlich für das Bedürfniß der lernenden Jugend verfaßt — ſind zahlreich und außerordentlich verbreitet geweſen, aber nicht von gleichem Werthe. Was ſie alle auszeichnet, iſt die Form; ſie zeigen insgeſammt, daß ihr Verfaſſer das Bedürfniß ſeiner Schüler kannte und, unterſtützt von dem durch lange Erfahrung geübten Scharfſinne eines beobachtenden Pädagogen, denſelben die einzelnen Disciplinen in einem ihrem Faſſungsvermögen durchaus zugänglichen Ausdrucke nahe zu bringen verſtand. Wiſſenſchaftliche Selbſtſtändigkeit dagegen beſitzt keins von Monheim's Büchern, ſelbſt der Katechismus nicht, der ſich den Calviniſchen Schriften ſo eng anſchließt, daß einzelne Stellen entweder wörtlich aus denſelben entnommen ſind (beſonders aus der Institutio Relig. Christianae) oder durch eine leichte, meiſt gefällige Veränderung für den Schulzweck verwerthet erſcheinen. Das wußten übrigens auch ſchon die Gegner Monheim's, die ihm nicht mit Unrecht vorwarfen, er ſchwanke zwiſchen Calvin und Philippus. Auch andere ſeiner Lehrbücher mußten ſich's gefallen laſſen, von den ſtark benutzten Fachſchriftſtellern, was die Materie anlangt, mitgenommen zu werden; z. B. die Phyſiologie, welche der alte Konrad Gesner in ſeiner Bibliotheca universalis einer herben, aber nicht unberechtigten Kritik unterzogen hat.

Der leichteren Ueberſicht wegen theilen wir Monheim's jetzt ſehr ſelten gewordene Schriften — ein Schickſal, das geſuchte und ſtark gebrauchte Schulbücher in verhältnißmäßig kurzer Zeit trifft — in ſtiliſtiſch-grammatiſche, philoſophiſch-rhetoriſche, phyſiologiſch-mathematiſche (oder richtiger arithmetiſche) und katechetiſch-exegetiſche.

1) Stiliſtiſch-grammatiſche: D. Erasmi Roterdami opus de conscribendis epistolis in compendium per Joannem Eruerueldem Monhemium redactum. Coloniae, ex officina Heronis Alopecii 1539. Tiguri et Basileae apud Rob. Vuinter 1541.— Compendium Grammaticae graecae. Colon. 1541.

2) Dialektisch-rhetorische: Institutio artis Dialecticae libri tres. Dusseldorpii apud Joannem Oridryum et Albert. Busium affines. 1550; 3te Auflage 1561. — Dialectices et Rhetorices epitome, ex optimis quibusque scriptoribus M. Tullio Cicerone, Quintiliano, Rodolpho Agricola, Philippo Melanchthone et Bartholomeo Latomo excerpta. Coloniae, Martinus Gymnicus excudebat anno 1538. 1545.

3) Physiologisch-mathematische (arithm.): Methodus Arithmetices computatoriae, omnem supputandi artem tradens: tam illam, quae notis numerorum, quam quae olim calculis, nunc nummis super aeque distantes lineas sursum ac deorsum positis perficitur. Colonia (Joannes Gymnicus) 1553 (und wohl früher und öfter; die Vorrede ist vom Jahre 1542), Rostochii excudebat Stephanus Myliander, anno 1610. Rostochii apud Hallervord 1634. Diese Arithmetik scheint also weithin und lange gebraucht zu seyn. — Elementorum Physiologiae seu Philosophiae naturalis libri septem, in duos tomos distincti, universam artem *μεθοδικῶς* complectentes. Coloniae Joannes Gymnicus excudebat. Anno 1542. Primus tomus continet quatuor libros. Der zweite Theil führt den Titel: Tomus secundus Elementorum Physiologiae seu Philosophiae naturalis, tres libros continens. Coloniae haeredes Gymnici excudebant anno 1544. Dieser Band enthält aber nur die zwei Bücher: de anima und de plantis, das dritte auf dem Titel verheißene Buch (de animalibus) fehlt und ist wahrscheinlich gar nicht erschienen.

4) Katechetisch-exegetische. Catechismus Christophori Hegendorphini. Die bisher einzig bekannte Ausgabe ist im Jahre 1547 zu Wesel von Theodor Plateanus gedruckt, die Vorrede vom 2. November 1545. Die Schriften Hegendorf's waren durch kaiserl. Mandat vom 22. September 1540 verboten. — Dilucida et pia Explanatio Symboli, quod Apostolorum dicitur et decalogi praeceptorum, autore D. Erasmo Roterodamo in compendium redacta. Cui accessit modus orandi Deum, exegesis precationis dominicae, vis ac usus Sacramentorum Ecclesiae. Colon. apud Martin. Gymnicum. 1551. 1554. 1556, und wahrscheinlich noch öfter. — Christianae religionis Rudimenta succincte ad usum puerorum ex Desiderii Erasmi Roterodami lucubrationibus. Coloniae Martin Gymnicus 1551. Dusseldorpii excudebat Albertus Busius, anno 1574 und wohl öfter. — Catechismus, in quo Christianae religionis elementa syncere simpliciterque explicantur. Perlege, deinde iudica. Dusseldorpii excudebant Joannes Oridryus et Albertus Busius Affines, anno 1560. — Evangelia et Epistolae, quae diebus sacris per totum annum in templis leguntur, ex translatione D. Erasmi Roterodami recognita. Singulis Epistolis et Evangeliis brevissima scholia ad usum puerorum subiecta sunt. Colonia, ad intersignium monocerotis 1569, also nach Monheim's Tode. — Vor Kurzem ist wenigstens der Titel auch einer poetischen Gelegenheitsschrift Monheim's, eines Epithalamiums auf die Hochzeit des Herzogs Wilhelm mit Maria, der Tochter des römischen Königs Ferdinand (1546), aufgefunden worden. —

Nachdem Monheim gestorben und sein Nachfolger im Amt, der tüchtige Philologe Franz Fabricius, ihm auch im Tode gefolgt war, J. Oridryus aber den Ruf als Rektor an die Weseler Schule angenommen hatte, sank die blühende Landesschule zu Düsseldorf rasch und unaufhaltsam. Im Jahre 1621 wurde sie von dem zur katholischen Kirche übergetretenen Pfalzgrafen Herzog Wolfgang Wilhelm den Jesuiten übergeben, nachdem man die bisherigen Lehrer und den Rektor mit einem Gnadengehalt in den Ruhestand versetzt hatte. Im Jahre 1651 verlegten die Jesuiten die Schule, die bisher in ihrem alten Gebäude neben der Collegiatkirche verblieben war, um der größeren Bequemlichkeit willen in ihr Collegium neben der Andreaskirche und verbanden mit derselben das im Jahre 1623 für arme Studenten fundirte Seminarium oder domus S. Salvatoris, welches ebenfalls ihrer Besorgung anvertraut war. Neben diesen jesuitischen Gelehrtenschulen bestand eine Zeit lang ein reformirtes Gymnasium, dessen wenig bekannte Geschichte eine besondere Beachtung verdient. Bouterwek.

Morata, Olympia Fulvia, eine der anziehendſten italieniſchen Frauengeſtalten aus der Reformationszeit, wurde 1526 in Ferrara geboren, wo ihr Vater, Fulvius Peregrinus Moratus die Erziehung der zwei jungen Prinzen Hippolyt und Alphons von Eſte leitete. Hofintriguen vertrieben ihn bald nach der Geburt ſeiner Tochter von dort, aber der tüchtige Philolog fand in Vicenza und Venedig ehrenvolle Aufnahme, bis er im J. 1538 wieder nach Ferrara zurückberufen wurde. Dort ſchaltete damals Renata von Frankreich (ſ. d. Art.), Tochter Ludwig's XII., ſeit 1527 vermählt mit Herkules, Herzog von Eſte-Ferrara-Modena, eine geiſtreiche, feingebildete Dame, die ſich darin gefiel, ihren kleinen Hof zum Mittelpunkte der gebildeten und gelehrten Geſellſchaft Italiens zu machen. Calvin, Jamet, Marot, Peter Martyr, Cölius Curio Secundus, Lälio Giraldi, Bartholomäus Riccio, Celius Calcagnini hielten ſich länger oder kürzer dort auf, mit dem friſchen Eifer der Begeiſterung wurden die klaſſiſchen Studien getrieben und Jung und Alt betheiligte ſich daran. In dieſer Umgebung wuchs die kleine Olympia auf, faſt täglich kamen jene Männer in das Haus ihres Vaters, ſie lauſchte ihren Geſprächen, die ſchöne Welt des Alterthums baute ſich vor ihrem geiſtigen Auge wieder auf, und dem gewaltigen Zauber, den dieſelbe auf jedes empfängliche Gemüth ausübt, erlag auch Olympia. Schon früh hatte der Vater den reichbegabten Geiſt ſeiner Lieblingstochter mit den Speiſen zu nähren geſucht, die ihm ſelbſt als die köſtlichſten galten, er lehrte ſie Latein, ein deutſcher Freund, Kilian Sinapi (wohl aus Senf gräciſirt), der mit ſeinem Bruder Johann in Ferrara ſich aufhielt, fand ein Vergnügen daran, das wißbegierige Mädchen mit der Sprache von Hellas vertraut zu machen; die gelehrige Schülerin, von einem wahren Wiſſensdurſt getrieben, machte erſtaunliche Fortſchritte und bald vermochte ſie ſich mit der größten Leichtigkeit in beiden Sprachen auszudrücken. Auch andere Freunde ihres Vaters widmeten gern ihre Zeit und ihre Gelehrſamkeit der „kleinen Muſe“. So wurden die alten Griechen und Römer, unter welchen ſie Homer und Cicero beſonders auszeichnete, ihre vertrauteſten Freunde und Genoſſen, ihre Schriften bildeten ihre tägliche Unterhaltung und nie verſiegenden Genuß, ſie lebte eigentlich in ihnen, und es iſt ergötzlich zu ſehen, wie ſich in den wenigen griechiſchen und lateiniſchen Briefen, die uns aus jener Zeit erhalten ſind, ein geheimes aber ſehr erklärbares Entſetzen vor den proſaiſchen Sorgen des Haushalts ausdrückt, und doch konnte ſie ſich denſelben nicht entziehen, denn ſie hatte noch drei Schweſtern und einen kleinen Bruder. Ein glückliches Geſchick fügte es, daß ſie ſich ihren Lieblingsneigungen ungehindert widmen konnte, indem Renata ſie zur Geſellſchafterin und Mitſchülerin für ihre wenige Jahre jüngere Tochter Anna wählte. Nun begann eine ſchöne Zeit für Olympia, wohl die ſchönſte ihres Lebens, als ſie, wetteifernd mit ihrer hochgeborenen Freundin eigentlich mit ſchrankenloſer Freiheit ſich ihren Studien hingeben durfte; lateiniſche Schauſpiele wurden von den Mädchen aufgeführt, oft vor dem vornehmſten Publikum (Pabſt Paul III. wohnte im April 1543 einer ſolchen Vorſtellung bei), es wurde geſtritten und deklamirt (Fulvius Moratus ermahnt in dem einzig uns erhaltenen Briefe an ſeine Tochter, die größte Sorgfalt auf Ausſprache und Ausdruck zu verwenden); Olympia trat, kaum 15jährig, als Schriftſtellerin auf; in den Jahren 1540 und 1541 verfaßte ſie mehrere kleine Abhandlungen, ſo eine Lobrede auf Mucius Scävola — ein bezeichnender Zug für die glühende Italienerin, die mit tiefem Leid ihr Vaterland von Fremden unterjocht und verheert ſieht; in öffentlichen Vorträgen vertheidigte und erklärte ſie die Paradoxen von Cicero, ihres „lieben Tullius“, und in artigen griechiſchen Verſen correſpondirte ſie mit ihren gelehrten Freunden, von welchen ſie auch gebührend gelobt und bewundert wurde.

Aber neben dieſer klaſſiſch-humaniſtiſchen Strömung herrſchte noch eine andere an dem Hofe von Ferrara. Die Reformation hatte in Italien ſchon längſt Wurzel gefaßt, und ein Ort, wo ſo viele gebildete und freiſinnige Männer ſich zuſammenfanden, konnte ſich von der neuen Bewegung nicht ausſchließen. Im Jahre 1535 hatte Calvin ſelbſt in Ferrara gepredigt, die beiden Sinapi waren gute Proteſtanten, Flaminio eben-

falls ein Anhänger der neuen Lehre und Curio kam von Zeit zu Zeit auch dorthin; die Herzogin selbst war der Reformation sehr zugethan und stand mit Calvin in regem Briefwechsel, und als 1543 die Verfolgungen ausbrachen, da bot sie, obgleich mehrfach durch die Abhängigkeit ihres Fürstenthums von dem päbstlichen Stuhle gehindert und stets beargwohnt, doch Alles auf, das Loos der Unglücklichen zu lindern, ihnen eine Zufluchtsstätte zu gewähren oder ihre Flucht zu erleichtern. Peregrinus Moratus selbst war durch seinen Freund Curio zum Protestantismus bekehrt worden, und so fehlte es nicht an den verschiedensten Veranlassungen, Olympia denselben Weg zu führen. Bisher hatte diese allerdings dazu wenig Lust gezeigt; das heitere Leben des Hofes gefiel ihr, die Alten, in deren Schriften sie viel Verwandtschaft mit dem Christenthum fand, befriedigten sie und freimüthig bekennt sie, die „himmlischen Wissenschaften" seyen ihr zuwider gewesen. Ihrem reinen unverdorbenen Sinne, den die Ideale des Alterthums so erhalten hatten, konnten freilich die Mißbräuche des Pabstthums nicht verborgen bleiben; der Beweis dafür liegt in der Uebersetzung zweier Novellen des Boccaccio in's Lateinische, in welchen er das römische Christenthum empfindlich geißelt; aber von jener Erkenntniß zur Wahrheit Christi ist noch ein ziemlicher Schritt; sie schien nicht im Sinne zu haben, ihn zu thun, und sie war in Gefahr, wie sie später gestand, durch das Hofleben verführt, den Sinn für das Hohe und Göttliche ganz zu verlieren und die Welt als ein Spiel des Zufalls anzusehen. Da brachte das Jahr 1548 einen entscheidenden Wendepunkt; der Freundeskreis am Hofe löste sich auf; Anna von Este vermählte sich am 29. September mit dem jungen Herzog Franz von Lothringen (Guise), Lavinio de Rovero mit dem Fürsten Orsini; Olympia's Vater starb, und als sie nach der Trauerzeit sich wieder bei Hofe zeigte, begegneten ihr nur kalte, feindselige Gesichter; man hatte sie bei Renata verläumdet. Tief erschüttert von den vielen Unglücksfällen zog sie sich in das Haus ihrer Mutter zurück; in herber Weise hatte sie die Vergänglichkeit alles Irdischen kennen gelernt, aber war weit entfernt, sich davon niederbeugen zu lassen; bisher hatte das Leben keine anderen Anforderungen an sie gestellt, als sich mit ihren Studien vertrug, jetzt galt es, der kränklichen Mutter Lukretia die Sorgen der Haushaltung abzunehmen und ihre drei Schwestern und ihren Bruder zu erziehen; ohne Murren, mit unverdrossenem Eifer unterzog sie sich der schweren Aufgabe, und wenn das Leben jetzt andere Pflichten an sie stellte, als Bücher zu lesen, so wußte sie doch jeden Tag oder jede Nacht einige Stunden für literarische Beschäftigungen herauszuschlagen. Aber ihre Studien selbst hatten sich verändert; am Todtenbette ihres Vaters hatte sie geschaut, wie man evangelisch sterbe, und seitdem wandte sich ihre Muße der Bibel, ihr Herz dem evangelischen Glauben zu.

In die Jahre 1548—1550 fällt also ihr Uebertritt zum protestantischen Glauben; auch ihre Familie wurde mehr und mehr demselben zugewandt.

Eine neue Wendung ihres Lebens begann, als ein junger Deutscher, Andreas Grunthler aus Schweinfurt, Dr. der Medicin und Philosophie, der seine beiden Landsleute in Ferrara besucht hatte, die junge gelehrte Dame, die so muthvoll mit dem Unglück rang, liebgewann und, da er die fürstliche Ungnade nicht zu achten brauchte, um ihre Hand warb. Ende des J. 1550*) wurde die Hochzeit gefeiert. Die Gatten waren einander werth; auch Grunthler hatte überall das Lob eines ehrenwerthen Mannes und war wegen seiner Kenntnisse geschätzt und geachtet. In Ferrara waren indessen die Aussichten für das junge Paar nicht günstig; der Protestantismus wurde mehr als je verfolgt; Grunthler beschloß daher, in Deutschland ein Unterkommen zu suchen, und reiste zunächst ohne seine Frau dorthin. Es gelang ihm nicht ganz, alles das zu erreichen, was er suchte, doch blieb er dabei, seinen Aufenthalt in Deutschland zu nehmen, und holte daher seine Gattin in Ferrara ab. Für Olympia war es ein schwerer Entschluß, alle ihre Lieben zu verlassen, und nur die Liebe zu ihrem Gatten und die Aus-

*) Bei der Angabe der Jahrszahlen folgten wir der Ansicht von Jules Bonnet, der gewiß das Richtige getroffen hat.

ſicht, in deſſen Heimath den neuen Glauben ungeſtört bekennen zu dürfen, gaben ihr den Muth, dieß zu thun. Der Abſchied war ſchmerzlich; die Ahnung, ſie werde ihre Mutter und ihr geliebtes Vaterland nicht mehr ſehen, hat ſie nicht betrogen, und es läßt ſich nicht verkennen, ein Zug des Heimwehs geht durch ihre Briefe, und wenn dieſelben auch die größte Liebe zu Grunthler ausſprachen, ganz angewöhnt hat ſie ſich in Deutſchland nie, wie ſie auch nie fertig deutſch ſprechen lernte. Mit ihrem achtjährigen Bruder Emilio reiſte ſie im Frühling 1551 über die Alpen, zunächſt nach Augsburg, wo es Grunthler gelang, den kaiſerlichen Rath Georg Hermann von einer ſchweren Krankheit zu heilen, und der dankbare Mann beherbergte ſie mehrere Monate lang unter ſeinem gaſtlichen Dache. Olympia hatte mit Eifer ihre Studien wieder aufgenommen und theilte ihre Zeit mit dem Leſen der heil. Schrift und dem Unterrichte ihres Bruders; voll Freude und Hoffnung ſchreibt ſie nach Ferrara, frägt beſorgt nach dem Schickſale der dortigen evangeliſchen Kirche, nach dem unglücklichen Fannius, und preiſt ſich glücklich, nach langen Stürmen in dem Hafen der Ruhe angelangt zu ſeyn. Leider ſollte dieſe Hoffnung bald getäuſcht werden; in Augsburg konnte ihres Bleibens nicht immer ſeyn, und ſo zogen ſie nach Würzburg zu Johann Sinapi, deſſen Frau eine Italienerin war, und von dort in Grunthler's Vaterſtadt Schweinfurt, wohin er als Arzt berufen war (Oktober 1551). Mehr als ein Jahr führten ſie hier ein ruhiges Stillleben; Olympia beſchäftigt, die Pſalmen in griechiſche Verſe zu übertragen und dabei die Tochter Sinapi's und ihren Bruder unterrichtend; mit ihren Freunden dieſſeits und jenſeits der Alpen ſteht ſie in regem Briefwechſel; mit ihren Gedanken hängt ſie viel an Italien, dem ſie näher zu ſeyn wünſcht und daher den Aufenthalt in Baſel vorzöge, für ihre Schweſtern brauchte ſie nicht mehr zu ſorgen, ſie hatten ſich glücklich verheirathet und die jüngſte hatte ihre Mutter zu ſich genommen; um ſo eifriger iſt ſie für den Fortgang der Reformation in Italien beſorgt, und ſie ermahnt ihre Landsleute Vergerius und Flacius Illyricus, Luther's Schriften in's Italieniſche zu überſetzen, damit von dem deutſchen Ueberfluſſe etwas den Italienern zu gute komme.

Das Jahr 1553 brachte Olympia und ihrem Manne ſchreckliche Noth; der Markgraf Albrecht von Brandenburg war auf ſeinem Raubzuge gegen die geiſtlichen Stifter nach Schweinfurt gekommen und hatte die Stadt beſetzt. Die unglücklichen Einwohner hatten mehrere Monate lang alle Schrecken einer Belagerung durchzumachen; vor den Kugeln mußte man ſich öfters in die Keller flüchten, die Peſt brach aus, an der Grunthler ſchwer erkrankte, bis endlich nach einem verſtellten Abzug die Feinde eindrangen und plünderten. Auf wunderbare Weiſe wurde Olympia und ihr Gatte gerettet; ein unbekannter feindlicher Soldat rieth ihnen dringend, die Stadt zu verlaſſen und nicht, wie ſie wollten, in die Kirche zu flüchten, unter deren Trümmern ſie auch begraben worden wären. Ihre Flucht war von manchen Abenteuern begleitet. Unterwegs wurden ſie ausgeplündert, Grunthler gefangen, aber bald wieder freigegeben; fieberkrank, in einem entlehnten Kleide, „eine rechte Bettlerkönigin", ſchreibt Olympia mit düſterem Humor, kam ſie in einer benachbarten Ortſchaft an, und bald darauf nahm ſie Graf Erbach freundlichſt in ſein Haus auf. Im Schooße dieſer liebenswürdigen und frommen Familie erholte ſich Olympia allmählich von ihren Leiden, reich beſchenkt zogen ſie am 15. Mai 1554 nach Heidelberg, wo Grunthler durch die Vermittelung des Grafen einen Lehrſtuhl der Medicin erhalten hatte. Ruhigere Tage ſchienen wieder anzubrechen; freilich waren ſie getrübt durch harte Verluſte, faſt ihre ganze Habe, die aus Italien mitgebrachten Bücher und die Manuſkripte waren in Schweinfurt in den Flammen aufgegangen; Haushaltungsſorgen nahmen ſie viel in Anſpruch, doch fand ſie in dem Umgange mit Freunden reichen Erſatz; aufmerkſam achtet ſie auf die Geſchicke ihres Vaterlandes, legt bei Anna von Guiſe Fürbitte ein für die verfolgten Proteſtanten in Frankreich und wünſcht ſehnlichſt den Zwieſpalt zwiſchen den Proteſtanten Deutſchlands ausgeglichen. Bald jedoch ſtellte ſich heraus, daß die Leiden bei und nach der Belagerung von Schweinfurt den Keim zu einer tödtlichen Krankheit gelegt hatten; ſeit

Dezember 1554 war sie krank; seit Juli des folgenden Jahres verließ sie das Fieber nicht mehr; so lange es ihre Kräfte erlaubten, stand sie in Correspondenz mit ihren Freunden; von literarischen, besonders poetischen Erzeugnissen bietet jene Periode nur eine griechische Grabschrift auf einen protestantischen Geistlichen dar. Der letzte Brief von ihr, den wir besitzen, ist an Curio gerichtet; sie hatte schon alle Hoffnung auf Genesung aufgegeben und nahm es übel, wenn man zu ihr davon redete; der Husten drohte sie fast zu ersticken, das Fieber raubte ihr alle Kraft; ihrem Freunde befahl sie die Kirche an; was er thue, war ihr letzter Wunsch an ihn, solle der Kirche zum Segen gereichen. Ohne Todeskampf, mit dem Lächeln der Verklärung auf den Lippen, verschied sie am 26. Oktober 1555 Mittags 4 Uhr. Wenige Monate darauf (21. Dez.) starb ihr Mann an der Pest, er schien den Tod zu suchen, und kurze Zeit darauf ihr Bruder Emilio. Ein gemeinsames Grab in der Peterskirche vereinigte sie im Tode.

Es ist ein wehmüthiger Eindruck, den dieses bald geschlossene Leben auf uns macht; die Blüthe in demselben kam so früh, daß ein baldiges Verwelken ziemlich sicher zu erwarten war, und unwillkürlich wird man an das Schicksal der italienischen Reformation überhaupt erinnert, die, vom fremden Geiste erregt, im eigenen Vaterlande keine bleibende Stätte fand, sondern ihre Flüchtlinge weit über die Schweiz und Deutschland streute. Selten ist es diesen gelungen, das Vaterland der Geburt über dem des Glaubens zu vergessen, und schwer fanden sie sich in den neuen Verhältnissen zurecht; so auch Olympia, zu deren Leiden gewiß auch ein stilles Heimweh beigetragen hat. Aber gerade daß dieses Leben so kurz war, erhöht seinen Reiz; eine anmuthige Erscheinung in jeder Hinsicht, mit offenem Sinne für das wahrhaft Schöne und Erhabene, nicht bloß feingebildet, sondern wirklich gelehrt, ohne daß sie das ächt Weibliche abgelegt hätte und in das widerwärtige Gebahren moderner Blaustrümpfe hineingerathen wäre, ist sie über die Erde dahingegangen, ohne viele Spuren großen Schaffens und Wirkens zu hinterlassen, nur von einem Kreise auserwählter Freunde gekannt, aber hier auch hochgeschätzt. Von ihren schriftstellerischen Leistungen sind nicht allzu reichliche Ueberreste auf uns gekommen; was wir haben, besteht außer den gut geschriebenen Briefen in einigen Dialogen, der Vorrede zu den Paradoxen und griechischen Versen; meistens sind es Reminiscenzen und Nachbildungen der Klassiker, die indeß damals ganz anders geschätzt werden mußten als jetzt; ihre eigenen Gedanken verrathen gesundes Urtheil, feinen Geschmack und eine tief religiöse Weltanschauung. Sie wurden von Curio herausgegeben: Olympiae Fulviae Moratae, mulieris omnium eruditissimae latina et graeca, quae haberi potuerunt, monumenta Basel 1558, mehrfach aufgelegt. Eine reizend geschriebene Monographie von ihr gab Jules Bonnet, vie d'Olympie Morate, Paris 1850, seitdem mehrfach aufgelegt, auch in's Deutsche übersetzt. **Theodor Schott.**

Moschus, Johannes (*Ἰωάννης ὁ Μόσχος* oder richtiger *ὁ τοῦ Μόσχου* Phot., auch *ὁ Εὐκρατὴς* oder *Ἐγκρατὴς*, Eucrata, corrumpirt Eviratus, Everatus genannt), ascetischer Schriftsteller der griechischen Kirche des 6. bis 7. Jahrhunderts. — Biographische Notizen über ihn finden sich in seiner eigenen Schrift, bei Photius und in einer alten Vita, die in mehreren Handschriften und Ausgaben vorausgeschickt ist (cod. Vat. Vindob.; Bibl. Patr. Par. XIII, 1053). Sein Leben fällt nach seinen eigenen Angaben in die Regierungszeit des Kaisers Tiberius († 582), Mauritius (582—603), Phokas (603—610), Heraklius (610—640). Daß er von dem Volke der Moscher abstamme, ist eine alberne Hypothese Roßweyd's, vielmehr ist er vermuthlich in Palästina geboren, war Mönch und Priester im Kloster des heil. Theodosius zu Jerusalem, lebte dann eine Zeit lang als Einsiedler in der Wüste am Jordan, später in der Laura des heil. Sabas (*νέα λαύρα τοῦ μεγάλου Σάβα*). Daß er hier das Amt eines *κανόναρχος* bekleidet habe, wie Fabricius aus cap. 50. folgern will, beruht auf einem Irrthum. Später begab er sich, durch die Perservoth vertrieben (Vita p. 1054), nach Antiochien, Alexandrien und in die ägyptische Wüste, die er bis zur großen Oasis hin bereiste, allenthalben fromme Mönche und Kleriker aufsuchend. Sein Schüler, Freund

und Begleiter war der Mönch Sophronius von Damaskus, ohne Zweifel derſelbe, den wir ſpäter als Patriarchen von Jeruſalem (634 ff.) und als Theilnehmer am Monotheletenſtreite kennen (Real-Enc. Bd. XIV. S. 551 f.). In Alexandrien, wo Johannes längere Zeit verweilte (Prat. sp. cap. 119. 123), gehörte er zu den vertrauteſten Freunden des Patriarchen Johannes Eleemoſynarius (606—616, ſ. Real-Enc. Bd. VI. S. 747, wo jedoch ſtatt Conſtantinopel „Alexandrien" zu leſen iſt), und wurde von dieſem zur Beſtreitung der Severianer und anderer Häretiker gebraucht. Es gelang ihm auch wirklich, zahlreiche Gemeinden und Klöſter zum rechten Glauben zurückzuführen. Später ging er nach Cypern (wohl c. 616) und von da, vielleicht wieder um der perſiſchen Kriegsgefahr auszuweichen (Vita p. 1054), über Samos und andere griechiſche Inſeln nach Rom, wo er im Jahre 619 oder 620 ſtarb. Sein Leichnam wurde von ſeinen Schülern in einem hölzernen Sarge nach Jeruſalem gebracht und im Kloſter des heil. Theodoſius beigeſetzt, da eine Ueberbringung nach dem Berge Sinai, wie ſie Johannes Moſchus gewünſcht, wegen der Einfälle der Araber (*διὰ τὴν τυραννικὴν ἐπανάστασιν τῶν λεγομένων Ἀγαρηνῶν*) nicht möglich war (ſ. die alte Vita Bibl. Patr. S. 1054).

In Rom ſoll er auch die Schrift verfaßt haben, in welcher er die Reſultate ſeiner Erkundigungen bei frommen Mönchen, Einſiedlern und Geiſtlichen und ſeine eigenen, auf zahlreichen Reiſen gewonnenen Anſchauungen von dem Mönchsleben ſeiner Zeit niederlegte. Er gab ihr, wie er ſelbſt im Vorwort ſagt, den Titel *λειμών*, pratum spirituale; von Anderen wurde ſie auch *λειμωνάριον*, oder *νέος παράδεισος*, *νέον παραδείσιον*, hortulus novus, viridarium genannt, geiſtliche Wieſe oder neues Paradiesgärtchen, wie er ſelbſt den Titel erklärt: *διὰ τὴν ἐν αὐτῷ τέρψιν τε καὶ εὐωδίαν καὶ ὠφέλειαν τοῖς ἐντυγχάνουσιν*. Als Vorbild diente ihm ein älteres größeres Werk von unbekanntem Verfaſſer, das unter dem Titel *τὸ μέγα λειμωνάριον* die Lebensſchickſale, Thaten und Ausſprüche älterer Mönche und Einſiedler von den Zeiten des heil. Antonius an enthielt (vergl. Photius bibl. cod. 198). Auch beruft er ſelbſt ſich mehrfach auf ältere ſchriftliche Quellen (wie *γεροντικὸν* cap. 15., auf *ἀποφθέγματα τῶν ἁγίων πατέρων* cap. 112). In ähnlicher Weiſe, wie dieſe Werke das älteſte Mönchsthum behandelten, wollte nun Johannes Moſchus von der jüngeren Mönchsgeneration bis auf Kaiſer Heraklius herab aufzeichnen, was er auf ſeinen Reiſen im Orient und Occident Merkwürdiges und zur Erbauung Dienliches erkundet hatte. Er widmete ſeine Schrift ſeinem Schüler, Freund und Reiſebegleiter Sophronius, „ſeinem heiligen und gläubigen Kinde" (S. 1057), mit dem Wunſche, daß ſie durch ſeine Vermittelung auch in weiteren Kreiſen bekannt werden möchte. Da ſo die Schrift nicht bloß in dem Dedikationsſchreiben den Namen des Sophronius an der Spitze trägt, ſondern auch in ihrem weiteren Verlaufe ihn vielfach als Mitzeugen, ja faſt wie einen Mitarbeiter nennt, ſo konnte es ſpäter leicht geſchehen, daß ſtatt des minder bekannten Mönchs vielfach geradezu der weit berühmtere Abt und Patriarch Sophronius von Jeruſalem als Verfaſſer des pratum spirituale genannt wurde; ſo beſonders von Johannes Damascenus, do imagin. orat. I., und von der zweiten niceniſchen Synode (Concil. Coll. ed. Binius III, 562 ff.), auch von Nicephorus, hist. eccl. VIII, 41. Daß aber nicht Sophronius, ſondern wirklich Johannes als Verfaſſer zu betrachten iſt, bezeugen nicht bloß Photius (cod. 199) und die meiſten alten Handſchriften (einzelne nennen allerdings auch den Sophronius, andere den Johannes und Sophronius als Verfaſſer), ſondern es beweiſt daſſelbe auch die Schrift ſelbſt, wo der Verfaſſer ſich ausdrücklich als Johannes nennt und den Sophronius von ſich unterſcheidet (S. 1057 u. 1086. cap. 77).

Nach Photius beſtand das Buch aus 304 Kapiteln (*κεφάλαια* oder *διηγήσεις*); doch bemerkt er, daß die Zählung in verſchiedenen Exemplaren eine verſchiedene ſey; unſere Ausgaben geben deren gewöhnlich 219. Seinem Inhalt nach bezeichnet Photius das Buch als ein ſolches, das vorzugsweiſe auf das aſcetiſche Leben abzwecke (*πρὸς τὴν*

ἀσκητικὴν τὰ μάλιστα συντελοῦν πολιτείαν), aus dem aber jeder verſtändige und gottliebende Leſer Nützliches für ſich abpflücken könne; die Darſtellung aber erſcheint ihm als ordinärer und ungebildeter als bei dem älteren Werke (*εἰς τὸ ταπεινότερον τοῦ προτέρου καὶ ἀμαθέστερον ἀποκλίνει*). Mit großer Naivetät erzählt der Verfaſſer eine Menge von Wundern, Viſionen, Engel- und Dämonenerſcheinungen u. dergl., wie er es denn geradezu als dogmatiſchen Satz ausſpricht, daß in der Kirche bis auf den heutigen Tag Zeichen und Wunder geſchehen theils zur Widerlegung und Bekehrung der Häretiker (insbeſondere der Akephaler), theils zur Befeſtigung und Stärkung der Glaubensſchwachen (cap. 213. S. 1160). Trotz ſeiner fabelhaften Leichtgläubigkeit und Kritikloſigkeit aber, die er mit älteren und jüngeren Mönchshiſtorikern gemein hat, gibt er nichtsdeſtoweniger manche intereſſante Beiträge nicht bloß zur Geſchichte des Mönchthums und der in ſeinen Kreiſen herrſchenden Anſchauungen und Uebungen, ſondern auch zur Karakteriſtik der dogmatiſchen Vorſtellungen und der Häreſien jener Zeit (beſonders der monophyſitiſchen Parteien des 6. und 7. Jahrhunderts), die er an vielen Stellen bekämpft (vgl. cap. 26. 29. 30. 36. 43. 46. 48. 49 u. ö.), zur Geſchichte der Sakramentslehre und Sakramentsverwaltung (vgl. cap. 3. 25. 27. 29. 30. 79. 196. 207. 214. 276), der Fegfeuerlehre (cap. 44.), der Bilder- und Marienverehrung (cap. 45. 47. 81.) u. ſ. w. Aber nicht bloß für die Zeit ſeiner Entſtehung iſt das Buch des Moſchos ein kulturhiſtoriſches Dokument von mannichfachem Intereſſe, ſondern ebenſo auch für die Folgezeit, da es Jahrhunderte lang neben anderen Büchern ähnlichen Titels und Inhalts (ſogenannten *μοναχικά*, *πατερικά*, *γεροντικά*, vgl. Fabric. bibl. gr. X. S. 128 ff.) einen der beliebteſten Artikel der Mönchs- und Kloſterlektüre bildete und für manche ähnliche Elaborate des Mittelalters als Vorbild diente.

Ueber die Handſchriften, Ausgaben und Ueberſetzungen des Pratum spirituale ſ. beſonders Fabricius, Bibl. gr. lib. V. cap. 16. Vol. VIII. S. 201 ff. der älteren Ausg., Vol. IX, 167 f. der Ausgabe von Harleß, ſowie lib. V. cap. 32. Vol. IX. S. 21 ff. (ält. Ausg.), Vol. X. S. 124 (ed. Harless). Im Druck erſchien zuerſt eine italieniſche Ueberſetzung, Venedig 1488 u. öfter; dann eine lateiniſche, verfertigt von Ambroſius Camaldulenſis (c. 1422), gedruckt in den Sammlungen des Aloys Lipomani, Venedig 1558. 4. (Vitae SS. Patrum VII.) und des Heribert Rosweyd (Vita Patrum, Antwerpen 1617. 1628), einzeln Köln 1583. 1593. 1601. 8. (mit Johannes Climacus), und in der Bibl. Patr. Paris. von de la Bigne, 1575. II. 1589. VII. Griechiſch und lateiniſch erſchien die Schrift zuerſt in dem Auctuarium Bibl. Patr. von Fronto Ducäus, Paris 1624. Fol. tom. II. S. 1057. und in der Biblioth. Patr. Paris. 1644 u. 1654. Bd. XIII. S. 1055 ff. Ergänzungen und Verbeſſerungen des griechiſchen Textes gab Cotelier in ſeinen Monumenta Eccles. Graec. Paris 1681. 4. Bd. II. S. 341 ff. Ueber franzöſiſche, italieniſche, arabiſche und andere Ueberſetzungen vgl. Fabricius IX, 168. Ceillier S. 615.

Literatur. Außer Photius a. a. O. und den Einleitungen und Noten der Herausgeber vgl. beſonders: Du Pin, nouvelle bibl. des auteurs eccles. XI, 57 ff.— Ceillier, hist. des auteurs sacrés. XVII, 610 ff. — Cave, scriptor. eccl. hist. litt. I, 581 ff. — Fleury, histoire eccles. VIII, 275 ff. — G. H. Vossius, de histor. gr. II, 220. — Hamberger, zuverläſſige Nachr. III, 469. — Saxe, Onomast. litt. II, 67. — Fabricius und Harleß X, 124 ff. — Schrödl im Freiburger Kirchenlexikon. — Gfrörer, Kirchengeſch. Bd. II. S. 915 f. III, 46.— Kurz, Handb. der allgem. Kirchengeſch. I, 2. S. 499. — Buſſe, Grundriß der chriſtl. Litt. I. S. 190 f. Wagenmann.

Moſellanus, Peter, hieß eigentlich nach ſeinem Familiennamen Schade und war der Sohn armer Eltern; ſein Vater hieß Johannes, ſeine Mutter Katharina Schade. Das Elternpaar wohnte in dem kleinen Dorfe Proteg an der Moſel in dem Stifte Trier und trieb neben dem Weinbaue Handelsgeſchäfte. Hier in Proteg wurde im Jahre 1493 ihr Sohn geboren, der ſpäter zu den aufgeklärteſten Männern ſeiner Zeit

gehörte, durch ſeine klaſſiſche Gelehrſamkeit, ſeinen ſcharfen Verſtand, ſein edles und würdevolles Benehmen, ſeinen trefflichen Karakter, ſeine Verbindung mit den gelehrteſten Männern ſeiner Zeit einen hohen Ruhm ſich erwarb, und eine Zierde der Leipziger Univerſität war, ſo lange er hier lebte und wirkte. Seine klaſſiſche Bildung fand er namentlich in Cöln durch Johann Cäſarius, und bereits im Jahre 1515 ſtand er als Gelehrter ſchon in einem ſo bedeutenden Anſehen, daß er einen Ruf nach Freiberg erhielt. Der unter den Gelehrten ſeiner Zeit herrſchenden Sitte folgend geſtaltete er ſeinen Familiennamen nach dem Fluſſe bei ſeinem Geburtsorte in Moſellanus um. In Freiberg blieb er nur bis zum Jahre 1517, da erhielt er, nach dem Tode von Rich. Crocius, den Ruf als Profeſſor der griechiſchen und lateiniſchen Sprache an der Univerſität Leipzig. Er nahm den Ruf an, doch als im folgenden Jahre die Profeſſur der griechiſchen Sprache an der Univerſität Wittenberg erledigt war, wendete er ſich an Luther und bat dieſen in ſeinem Namen an Spalatin zu ſchreiben und ſeine Geneigtheit zur Uebernahme des bezeichneten Amtes auszudrücken (de Wette Luthers Briefe ꝛc. Th. I. Berl. 1825, S. 122). Er wendete ſich auch ſchriftlich an Spalatin, der ihm in einem Schreiben an den Churfürſten (Mittwoch nach Sancti Bonifacii Anno dni 1518; ungedruckt, im Weimariſchen Archive im Orig.) ein ſehr empfehlendes Zeugniß ausſtellte. Melanchthon kam bekanntlich auf Reuchlin's Empfehlung nach Wittenberg, Moſellanus blieb in Leipzig und ſchloß ſich den Führern der Reformation an, namentlich ſtand er und blieb im Verkehr mit Luther, Melanchthon und Joachim Camerar (ſ. dieſ. Art. Th. II. S. 542), Eoban Heſſus, Erasmus, Jakob Micyllus u. A. Zweimal verwaltete er das Rektorat der Univerſität. Der Ruf ſeiner Gelehrſamkeit und Tüchtigkeit als Lehrer verbreitete ſich weithin und führte ihm Schüler zu, die ſpäterhin durch ihre Stellung und Wirkſamkeit ſehr einflußreiche Männer wurden; zu ihnen gehörte u. A. der bekannte Julius Pflug, Chriſtoph von Carlowitz (Cruciger u. A., ſ. Th. III. S. 191). Mit Recht wird er zu den Reſtauratoren der griechiſchen und lateiniſchen Literatur in Meißen gezählt. Auf Anordnung des Herzogs Georg eröffnete er die Disputation in Leipzig (1519) mit der Oratio de ratione disputandi, praesertim in re theologica, in der er ſehr treffende und für die damalige Zeit ſeltene Bemerkungen ausſprach (Viti Lud. a. Seckendorf Commentarius historicus et apologet. de Lutheranismo. Lps. 1694. pag. 90. Valentin Ernſt Löſcher, vollſtändige Reformations-Acta und Documenta, Th. III. Lpzg. 1729. S. 567 ff.; auch Unſchuldige Nachrichten auf das Jahr 1702, S. 156), auch den Karakter Eck's und Luther's treffend bezeichnete, vgl. Th. III. S. 631, Art. Eck. Luther bezeichnete ihn ſpäter als ganz erasmiſch geſinnt (de Wette a. a. O. Berl. 1826. Th. II. S. 200). Moſellanus ſtarb ſchon am 17. Febr. 1524; Pflug widmete ihm eine Lobrede und in der Nicolai Kirche zu Leipzig wurde ihm ein Epitaphium errichtet. Vgl. noch über ſ. Leben u. ſ. literar. Thätigkeit Seckendorf a. a. O., S. 88 f., Vitae Germanorum philosophorum a Melchiore Adamo. Francf. ad Moen. 1705, pag. 26 sq., wo auch die der griechiſchen und lateiniſchen Literatur angehörigen Schriften des Moſellanus erwähnt ſind. Neudecker.

Mülhauſen (Reformation daſelbſt). — Die Stadt Mülhauſen im heutigen franzöſiſchen Departement des Oberrheins, zwiſchen dem Sundgau und dem oberen Elſaß an der Ill gelegen*), in der Gegenwart berühmt durch den induſtriellen Aufſchwung, den ſie genommen, gehörte ehemals (ſeit dem Jahre 1515) als „zugewandter Ort" dem Bunde der ſchweizeriſchen Eidgenoſſenſchaft an und war in ihrem ganzen Weſen eine deutſche Stadt. In kirchlicher Beziehung ſtand ſie unter dem Biſchof von Baſel. Den Mittelpunkt ihres eigenen Kirchenweſens bildete St. Stephans-Münſter. Auch mehrere geiſtliche Orden (Barfüßer, Auguſtiner, Clariſſinen, Johanniter, Deutſchorden)

*) Daher die Meinung mancher Gelehrten, daß urſprünglich die Stadt „Illhauſen" geheißen. Das Mühlrad, das die Stadt im Wappen führt, kann keinen Beweis des Gegentheiles abgeben, da ſolche Wappenbilder (wie auch der Schafbock im Schaffhauſer Wappen) erſt ſpäter entſtanden ſind. Die Ausſprache lautet auch jetzt noch immer „Müllhauſen", nicht „Mühlhauſen".

hatten sich in der Stadt angesiedelt. Dieselben Gebrechen, an denen die Kirche unter dem Pabstthum allenthalben zu leiden hatte, zeigten sich auch hier, doch frühzeitig erwachte der Geist der Reformation in der geistig rührigen Bevölkerung. Luther's Schriften, die von Froben in Basel gedruckt wurden, fanden auch in Mülhausen Anklang. Der Erste, der öffentlich gegen die herrschenden Mißbräuche auftrat, war der Kaplan Augustin Krämer, ein geborener Mülhauser, des Zunftmeisters Nikolaus Krämer Sohn. Er sah sich unterstützt durch den Stadtschreiber Oswald von Gamsharst. Außerdem sind es Niklaus Prugner (Brückner, Pontanus), Jakob Augsburger *), Otto Binder, Bernhard Römer (Ronner), Paul Seidenstricker, deren Namen unter den Reformatoren genannt werden. Sehr bald machte sich neben dem Einfluß der Schriften Luther's auch der der schweizerischen Reformatoren Zwingli und Oekolampad geltend. Auch Ulrich von Hutten's Schriften wurden fleißig gelesen, und ein Aufenthalt des flüchtig gewordenen Ritters in der ihm befreundeten Stadt (1523) mag auch das Seinige zur Förderung der reformatorischen Richtung beigetragen haben. Hutten wohnte in Gamsharst's Hause und die Obrigkeit soll ihn häufig in kirchlichen Dingen berathen haben. In demselben Jahre 1523 erhielten die drei Geistlichen Jakob Augsburger, Otto Binder und Bernhard Römer von der Obrigkeit den Auftrag, ein Gutachten darüber abzugeben, „wie ein recht wahrer christenlicher außerlicher Gottesdienst anzustellen sey?" — Schon die Fassung dieses Auftrags ist karakteristisch, indem der Gottesdienst von vorneherein als ein äußerlicher bezeichnet und ihm damit die innere göttliche Berechtigung, die sakramentale Bedeutung abgesprochen wird. Auf denselben, wenn wir so sagen dürfen, streng reformirten Standpunkt stellt sich nun auch die Antwort, die für die Geschichte des Protestantismus umso interessanter ist, als sie noch vor dem Ausbruch des Sakramentstreites zwischen Luther und Zwingli gegeben wurde und also die Antithese rein gegen die römische Lehre gerichtet erscheint, während sie allerdings die gegen das Lutherthum bereits involvirt und hiemit anticipirt. Wir glauben daher, diese Antwort etwas ausführlicher mittheilen zu sollen, da sie ein merkwürdiges Aktenstück zur Reformationsgeschichte bildet und deshalb mehr als lokale Bedeutung hat:

„Die frag so meine Herren an vns gethan haben, von einem christenlichen vnd außerlichem Gottesdienst ist die: Wann ein christenliche Gemeind in der Kyrchen zuesammen khomt, wie muß mann sich verhalten, daß mann ein rechten, wahren, christenlichen außwendigen Gottesdienst erzeige? Antwort: Wann ein christenliche Gemeind an ein Sonntag versammlet ist, so will von nöthen seyn, daß der gantz hauff der Christen einhelliglich miteinander, vnnd mit einem, auch den Läyen verständigem, das ist teütschem Psalmen, oder Lobgesang, Gott vnsern Vatter loben vnnd ihm danckhen vmb alle guethat, so er vns bewiesen hat, insonderheit durch seinen Sohn, vnseren Herren Jesum Christum, das ist fürs Erste.

„Für das Andere, so soll man da verkhunden, ohn allen betrug, unnd wahrhafftig das Wort Gottes vnnd nicht manchen tandt.

„Für das Dritte, so soll man auch an Gott vnseren vatter, ein andächtig gemein gebett thuen, für alle Ständt der Christenheit, wie dann Paulus lehret 1 Tim. 2. vnnd für alles so einer christenlichen Gemeind angelegen vnnd noth ist.

„Zum Vierten, ist es eine christenliche versammlung, so wirt sie deß Herren Christi, in welches nammen sie versammlet ist, nicht vergessen, aber sein, vnnd seines leidens mit großer andacht u. würdigckheit gedenckhen, wirt auch seinen todt verkhünden vnnd hoch preisen, vnnd dem vatter danckhen, das ist, Eücharistiam halten, sie werden auch alle da, je eines dem andern seinen glauben vnnd liebe bezeügen, vnnd das alles durch das allerheiligest nachtmahl Jesu Christ vnsers Herrn.

Das Nachtmahl aber mag wohl alle Sonntag gehalten werden, oder erst in vierzehn tagen einmal, oder alletag, auch in der wochen, wie es dann ervorderen wird die andacht der menschen.

*) Augsburger kehrte später wieder in den Schooß der katholischen Kirche zurück.

„Zum Fünfften, nach dem alſo das Nachtmahl Chriſti gehalten iſt, will nicht ungeſchickht ſein, zue loben nach dem Exempel Chriſti vnnd ſeiner Apoſtel, vnnd Gott widerumb danckhen, mit einem lobgeſang, mit einem, zween oder dreyen, aber doch verſtändigen Pſalmen.

„Welcher aber, nach dem allem, mehr vnnd für ſich ſelber in der Kyrchen will betten oder Gott danckhſagen, der mag es wol thuen, wird auch darum nicht geſcholten, ſondern gelobet. Aber härgegen widerumb, welcher daheimen in ſeinem hauß will mehr betten, vnnd Gott danck ſagen, thuet auch nicht vnrecht.

„Das müeßen wir ſagen vmb der thorechten menſchen willen, die da khein mittel wöllen treffen auff beeden ſeiten: dieſe förchten ihnen ſünden darumb, ſo ſie in einem tempel betteten, da götzend ſeind, ſo doch ſonſt die gantze welt voll götzen iſt, vnnd etwan ihr hertz dazue. Jehne mäinen es ſey niergend guet betten, dann in der Kyrchen; welche beede geſchlecht der menſchen ſeind wider Sanct Paulum, der da lehrt an allen Orten zue betten (1 Tim. 2.)."

Es folgen nun einige ſpecielle Anordnungen über den Cultus, worin unter Anderem die zuſammenhängende Erklärung eines ganzen Buches der Bibel empfohlen wird. Von der Taufe heißt es:

„Weiter ſo iſt auch ein Mißbrauch mit dem Waſſertauff. — Der Waſſertauff, deß man vor Gott zuer frommbheit nit bedarf, iſt vor den Menſchen notwendig, ja auch vmb der Kyrchen vnnd menſchen willen allein von Gott eingeſetzt, deshalben ſo will nicht recht ſeyn, daß man den tauff gebrauch, ſo die Gemeind nicht gegenwärtig iſt: darumb, will man tauffen, ſo tauffe mann wann die Gemeind vorhanden iſt, vor oder nach dem erſt beſchriebenen außwendigen Gottesdienſt."

Auch der Kirchgang der Brautleute wird als „Gott nicht nothdürfftig", ſondern bloß „als Zeugniß vor der Gemeinde" empfohlen.

Ja, von dem ganzen äußeren Gottesdienſt überhaupt heißt es, es werde derſelbe nicht nothwendig von jedem Chriſten gefordert, als möge man ohne ihn nicht ſelig werden. Der wahre Gottesdienſt der Chriſten iſt ein innerlicher und bezeugt ſich durch Glauben und Liebe. Wie ächt evangeliſch lautet der Schluß:

„In ſumma, der wahr recht Gottesdienſt ſtehet in kheinen außerlichen dingen, weder im Waſſertauff, noch in's Herrn Nachtmahl, noch in Pſalmenſingen, noch in irgend einem ceremoniſchen Werckh (denn ſolcher mögen ſich gebrauchen und üben auch die Gottloſen, ohn allen geiſt u. glauben). Allein im Glauben u. Vertrauwen zu Gott durch Chriſtum wirt Gott recht im Geiſt vnnd in der Wahrheit geehrt und angebettet, vnnd ihm recht gedient. Wir reden aber von einem ſolchen Glauben, der da alſo voll iſt mit verſtand der gnaden vnnd barmherzigkheit Gottes, daß er deß menſchen hertzen zue groß iſt, vnnd hat in demſeligen nicht weite; darumb ſo verbleibt er nicht verborgen vnnd begraben im hertzen, er bricht und tringt härauß in mund, in die händ, in wort, werckh u. leben, wie zun Römern ſtehet am 10. u. Matthäi am 12. vnnd daß wir khommen zuem beſchluß, ſo wöllen wir in fürgebung dieſes erſt beſchriebenen außerlichen ceremoniſchen Gottesdienſt, alſo wenig gezuegen werden, daß wir die werkh u. das außerlich treiben vnnd darneben den Glauben vnnd das innerlich verſaumen, alſo daß wir auch ſezen dieſe ſchlußred: Welcher Menſch ſich wird bekhümmern mit dieſem außerlichen Gottesdienſt, es ſei mit ſingen, predigen, betten, danckhen, eſſen vom tiſch des Herren &c. u. wirt aber manglen deß Glauben u. Vertrauwen zue Gott durch Chriſtum, welches allein der geiſtlich und wahr Gottesdienſt iſt, der wirt ſich u. ander leüth betrüegen, gleißnerei treiben vnnd auch ſündigen darzue, wie Paulus ſagt zuen Römern am 14: Was nicht aus dem Glauben khommt etc."

Am Gregoriustage (12. März) erließ die Obrigkeit eine Verordnung, wonach beſchloſſen ward, die Kinder in deutſcher Sprache zu taufen, das heil. Nachtmahl unter beiden Geſtalten auszutheilen, anſtatt der Frühmeſſe Bibellektionen und Predigten treten zu laſſen und die Schüler zum Geſange deutſcher Pſalmen anzuhalten. Von Feiertagen

ſollten bloß die vier hohen Frauentage und die Apoſteltage begangen werden. Die Verordnung fand nicht allgemeinen Beifall. Es kam zu Unordnungen und ſtürmiſchen Auftritten. Einige Bürger weigerten ſich, den Zehnten zu geben; auch Hutten's Wohnung wurde bedroht; er verließ die Stadt. Den Umtrieben der römiſchen Prieſterſchaft zu begegnen, erſchien um Jakobi eine neue Verordnung, welche allen Prieſtern und Ordensleuten befahl, nichts Anderes als das reine Wort Gottes zu verkündigen und den Widerſtrebenden mit Strafe drohte. Wie überall, ſo folgten nun auch dieſen grundlegenden Verordnungen noch mehrere andere nach, welche zugleich auf Reformation der Sitten hinwirkten. So ward zu Anfang des Jahres 1524 den Geiſtlichen gebotea, ihre Beiſchläferinnen zu entlaſſen oder ſie zu ehelichen, und die ſogenannten „Frauenhäuſer" geſchloſſen. Mehrere Geiſtliche gaben mit ihrer Verheirathung auch ihren geiſtlichen Stand auf und widmeten ſich anderen Geſchäften. — Die Reformation Mülhauſens war auch für die Schweizerſtädte Baſel und Zürich ein ermunterndes Beiſpiel. Oekolampad gab der Stadt das rühmliche Zeugniß, daß ſie Baſel als Muſter vorgeleuchtet, und Zwingli richtete im Dezember 1524 die Vorrede ſeiner Schrift wider den Aufruhr an die Kirche von Mülhauſen (ſ. Werke von Schuler und Schultheß, Bd. II. 1. S. 376). Er ermunterte ſie, ſich durch keine Anfechtungen abhalten zu laſſen, auf der betretenen Bahn fortzuwandeln. Er wies unter Anderem auf das benachbarte Waldshut hin, das um dieſelbe Zeit wegen des Evangeliums Bedrängniß litt. — Auf den zweiten Sonntag nach Jakobi 1524 ſollte zu völliger Bekräftigung der Reformation ein Religionsgeſpräch gehalten werden, zu dem auch Theologen aus Baſel eingeladen wurden. Es iſt aber nicht einmal gewiß, ob es wirklich ſtattgefunden hat. Die Unruhen des Bauernkrieges 1525 brachten auch hier wie anderwärts neue Auftritte. Aufrühriſche Landleute flüchteten ſich in die Stadt. Die öſterreichiſche Regierung in Enſisheim begehrte ihre Wegſchaffung. In der Stadt ſelbſt trat eine Reaktion ein. Die Zunft der Schmiede, an ihrer Spitze ein Valentin Iring, ſtellten ſich ungebärdig, wurden aber zur Ruhe verwieſen. Auch an Blutzeugen ſollte es der Mülhauſer Reformation nicht fehlen. Der Pfarrer Link zu Illzach und ein anderer Pfarrer zu Brunnſtatt wurden in Enſisheim hingerichtet. Ein Dritter, Johann Hofer, Pfarrer zu Nieder-Steinbrunn, wurde auf ein Pferd gebunden und gefangen fortgeführt, aber von ſeinen Freunden gewaltſam befreit. — Nach dem Religionsgeſpräch zu Bern (1528), dem, wie früher dem Badener Geſpräch (1526) auch Mülhauſiſche Prediger beiwohnten, wurden auch noch die Bilder, die bis dahin geduldet worden waren, aus den Kirchen entfernt. Nur mit Mühe konnten die ſchönen Glasgemälde der St. Stephanskirche erhalten werden. Den 20. Februar 1529 (es war nach des beſonnenen Stadtſchreibers Gamshorſt Tode) kam es zu tumultuariſchen Auftritten, wobei „alle papiſtiſchen Greuel" mit Stumpf und Stiel ausgerottet, d. h. alle Kirchengeräthe, Tafeln und Altäre zerſchlagen und die Meßgewänder zerriſſen und zerſchliſſen wurden. In demſelben Jahre trat Mülhauſen mit den Städten Zürich, Bern, Baſel und Conſtanz in ein evangeliſches Bürgerrecht. Auch am Kapelerkriege betheiligten ſich die Mülhauſer. Welche Stellung endlich die Mülhauſer Kirche bei den Verhandlungen mit Luther über das Abendmahl eingenommen, kann man aus dem früher Mitgetheilten leicht entnehmen. Bucer und Capito übten indeſſen auch hier ihren vermittelnden Einfluß aus; und ſo kam es, daß Mülhauſen ſich der gemäßigten (erſten) Basler Confeſſion von 1534 anſchloß, welche dann ſpäter 1537 u. 1550 von dem Mülhauſer Rath unter ſeinem Siegel herausgegeben wurde und daher auch in der Geſchichte unter dem Namen der Mülhusana erſcheint. Auch der Conferenz in Baſel im Jahre 1536, welche in unioniſtiſchem Sinne die Herausgabe der zweiten Basler und erſten helvetiſchen Confeſſion und deren Mittheilung an Luther berieth, wohnten Mülhauſer Abgeordnete bei, unter anderen der Pfarrer Auguſtin Gſchmus (Gemuſäus). Wie in der Confeſſion, ſo ſchloß ſich Mülhauſen auch in der Ordnung des Gottesdienſtes und der Kirchenzucht der Baſelſchen Reformation an. Unter anderen wurde daſelbſt die Luther'ſche Bibelüberſetzung eingeführt. Der frühere Reformator Otto Binder war

freilich nicht mit allen dieſen Vorgängen einverſtanden. In hohem Alter noch richtete er an die Kirche zu Mülhauſen eine freundliche Ermahnung, worin er ſich darüber beſchwerte, daß man wieder allerlei Gebräuche einführen wolle, die zu Baſel noch aus dem Pabſtthum her geblieben ſeyen und auf deren Beſeitigung er und ſeine Gehülfen einſt mit ſo vieler Mühe und mit ſo vielem Erfolg hingewirkt hätten.

Vgl. Jakob Heinrich Petri, der Stadt Mühlhauſen Geſchichten im Anfange des 17. Jahrhunderts geſchrieben. Mühlhauſen 1838. — M. Graf, Geſchichte der Kirchenverbeſſerung zu Mühlhauſen im Elſaß. Straßb. 1818 (benutzt ſind außer Hottinger's helvet. Kirchengeſchichte: Fürſtenberger's Mühlhauſer-Chronik und Zindel's Auszüge aus dem dortigen Stadtarchiv). — Deſſen Geſchichte der Stadt Mühlhauſen. Bd. II.— J. W. Röhrich, Geſch. der Reformation im Elſaß. Bd. I. S. 383 ff. II, 236. III, 224.— Eine ausführliche, aus den Quellen geſchöpfte Reformationsgeſchichte Mülhauſens ſoll nächſtens durch Herrn Pfarrer Adolf Stöber daſelbſt der Oeffentlichkeit übergeben werden. Hagenbach.

Murner, Thomas, gehört zu den Perſönlichkeiten, welche in dem großen Drama der Reformation des 16. Jahrhunderts nicht als Träger einer Hauptrolle, nicht als bedeutende Vertreter einer der ſich bekämpfenden Richtungen, wohl aber als Nebenperſonen, als Größen zweiten Ranges auftraten. Unter dieſen iſt Murner eine der markanteren Erſcheinungen, und zwar drängt er ſich ſelbſt als ſolche hervor durch ſeine oft an's Cyniſche ſtreifende Renommiſterei, die ihn ſchon den Zeitgenoſſen als komiſche Perſon erſcheinen ließ, an der ſie in eben derſelben derben Weiſe ihren Witz ausließen, die ſie an ihm und ſeiner Weiſe zu ſcherzen gewohnt waren. So war es ein Gewöhnliches, ſeinen Namen in „Murrnarr" und „Murmau" zu verdrehen und ihn auf Holzſchnitten (z. B. im „Karſthans") mit einem Katzenkopf abzubilden.

Von Straßburg gebürtig (Dezember 1475), ſoll er ſchon in ſeiner Jugend von einem alten Weibe verhext, aber dann wieder geheilt worden ſeyn*). Im Jahre 1499 trat er in den Franziskanerorden. In Paris erwarb er ſich den Grad eines Magiſters der freien Künſte und ums Jahr 1506 machte ihn Kaiſer Maximilian zum Poëta laureatus. In der Theologie brachte er es erſt zum Baccalaureus, dann zum Doktor. Wir finden ihn auf den Univerſitäten zu Freiburg im Breisgau, zu Krakau, Baſel und Straßburg. In Frankfurt a. M. hielt er im Jahre 1512 eine Reihe ähnlicher Predigten, wie ſie Geiler von Kaiſersberg in Straßburg über Brand's Narrenſchiff gehalten hat. Aus dieſen Predigten erwuchſen die nachher im Druck herausgegebenen Gedichte „Narrenbeſchwörung" und „Schelmenzunft", welche im Grunde nur zwei verſchiedene Bearbeitungen eines und deſſelben Gedankens ſind (mehr oder minder glückliche Anwendung von ſprüchwörtlichen Redensarten auf die ſittlichen Zuſtände der Zeit). Damals erſchien Murner in den Reihen derer, welche die römiſchen Mißbräuche mit den Waffen der Satyre bekämpften. So tadelt er in der „Schelmenzunft" die Prediger, die „von blauen Enten predigen", ein Ausdruck, den auch Luther gebraucht, und ſpottet über das weltförmige üppige Leben der Prieſter und Kloſterleute und das Mechaniſche ihres Gottesdienſtes **). In der Gouchmatt (Baſel 1519), einem Spottgedicht auf

*) Es war eine Lähmung, die er ſelbſt in der Schrift „de pythonico contractu" näher beſchreibt.

**) So heißt es im 45. Abſchnitt („der Teufel iſt Abt"):

„Man findt vol ſemlich bös prälaten,
Die thund viel teüfeliſcher Thaten,
Denn der Teufel aus der hellen.
Geiſtlich Prälaten jagen wellen,
Blaſen, hellen, hochgwild ſellen,
Vnſinnigklichen rennen, baitzen,
Den armen Leüten durch den waitzen
Mit zwantzig, dreyßig, viertzig pfärden,
Seind das geiſtlich, prälatiſch bärden,
Wenn die Biſchoff jeger werden

weibiſche Männer, hat er ſogar das Mährlein von der Päbſtin Johanna eben nicht in zarteſter Weiſe ſeinen Leſern aufgetiſcht. — Auch hinſichtlich der wiſſenſchaftlichen Unterrichtsmethode legte Murner ein reformatoriſches Streben an den Tag, indem er, ein Vorläufer Baſedow's, Anſtrengungen machte, auch die abſtrakteſten Wiſſenſchaften den Schülern ſpielend beizubringen*).

Zu der durch Luther angeregten Kirchenreformation ſtellte ſich indeſſen Murner gleich in ein gegneriſches Verhältniß. „Als Hedio und Capito zu Straßburg öffentlich das Evangelium tapfer predigten, hat Murner ſtark wider ſie gefochten", ſagt Hottinger in ſeiner helvet. Kirchengeſchichte Thl. III. S. 145. Er ging auch im Namen des Biſchofs von Straßburg auf den Reichstag in Nürnberg, um bei dem päbſtlichen Legaten Campegius den Straßburger Rath auf's Härteſte zu verklagen (Sleidan IV.). Auch finden wir ihn bald auf der Seite eines Eck, Emſer, Cochläus gegen Luther die Feder ergreifen. Er ſuchte ſowohl deſſen Reformationswerk im Ganzen als ein unberechtigtes darzuſtellen**), als er auch im Einzelnen wider ihn auftrat. So ſetzte er Luther's Schrift an den Adel deutſcher Nation eine andere entgegen unter ähnlich lautendem

---

Vnd die hund die mettin ſingen,
Mit heülen den gotzdienſt vollbringen?
In Clöſtern thund das auch die äpt,
Ich weiß wol wie man dinnen lebt.
Die Clöſter ſeind geſtifftet worden
Zu halten ein geiſtlichen orden,
So wöllt ir yetzund fürſtlich leben,
Wärt ihr drauß, man würdt euch geben
Schmale pfenning nert zu eſſen;
Der Teufel hat euch gar beſeſſen,
Daß jr doch auß geiſtlichen gaben
Vil mehr hund getzogen haben,
Dann brüder in dem cloſter ſind." u. ſ. w.

Noch ſtärker ſind die Farben aufgetragen im Abſchnitt „Auß einem holen hafen reden", da heißt es:

„Pfaffen, münch, die geiſtlichkeit,
Nunnen, was die kutten treyt,
Die nun zu der kirchen gond,
Auff das ſy in der ordnung ſtond,
Wenn ſy ſollen mettin beten,
Spaciren gond ſy einher tretten,
Wenn ſy ſchon betten oder leſen,
So iſt jr Hertz im bad geweſen.
Sie wiſſen offt ſelber nit
Warumb ir ainer Gott erbitt,
Dann das ſy beten mit dem mundt.
Der keiner nye latein verſtund.
Sag mir durch got, was iſt das bet,
Da keiner kein verſtand nit hett.
Leſen, beten on verſtand
Als die nunnen geſungen hand.
Das mag wol ſeyn ein lürlistand
Vnd auß aim holen hafen klaffen,
Was kunnen ſy mit beten ſchaffen,
So ſy doch nit verſtond latein
Vnd brocken doch die wörter ein
Vnd kellvend alle wörter da
Als vnſer kue das haberſtra."

*) Dahin gehört ſeine Logica memorativa oder chartiludium logicae, Straßb. 1509, wo man die Logik beim Kartenſpiel und ſein Ludus studentium Friburgensium (1511), wo man die Regeln der Proſodie beim Bretſpiel lernen ſollte. — Vergl. hierüber das Urtheil der Epistolae viror. obscuror.: . . . „In omnibus aliquid, in toto nihil."

**) „Ein chriſtenliche und briederliche Ermanung zu den hochgelerten Doctor Martino Luter, Auguſtiner Orden zu Wittenburg", 1820. (Waldau S. 78) und noch mehrere andere Schriften ebendaſelbſt.

Titel*) und warf ſich zum Vertheidiger Heinrich's VIII. von England gegen Luther auf**). Dieſe gegneriſche Stellung hinderte ihn jedoch nicht, die Schrift Luther's gegen Heinrich, ſowie auch die von der babyloniſchen Gefangenſchaft aus dem Lateiniſchen in's Deutſche zu überſetzen. Auch ſprach er bisweilen von Luther mit Anerkennung und gab auch zu, daß Tezel ſich ſtark verfehlt habe. Nichtsdeſtoweniger aber ſoll man ſeine Schriften ganz verwerfen, denn es ſey rein unmöglich, das Gute vom Böſen auszuſcheiden; die Wahrheit ſey von ihm durch und durch vergiftet. Unter Anderem nennt Murner den Luther einen Catilina (Cathelina); damit verdiente er ſich den Ehrennamen Lutheromastix, womit ihn die Gegner neckten. Die heftigſte und ausführlichſte Schrift wider das Lutherthum iſt das ſatyriſche Gedicht: „vom großen lutheriſchen Narren", von welchem Heinr. Kurtz eine kritiſche Ausgabe (mit hiſtoriſcher Einleitung) beſorgt hat (Zürich 1848). Nach einer Notiz Luther's ſoll Murner 1524 ſeine Ordenstracht abgelegt, das Kloſter verlaſſen und ſich an die regularen Chorherren angeſchloſſen haben***). Allein es iſt dieß mit Recht bezweifelt worden. Jedenfalls finden wir ihn wieder als Franziskaner 1526 zur Zeit der Badener Disputation (ſ. d. Art.) als Lektor und Profeſſor der Theologie zu Luzern. Da nimmt er nun auch zur ſchweizeriſchen Reformation eine gegneriſche Stellung ein. Er eiferte von der Kanzel her gegen Zwingli und kündigte dem Volke an, wie er ihn in Baden auf der Disputation für immer zu Schanden machen wolle (Epp. Zwingli ed. Schulthoss. I. p. 484). Er ſpielte aber auf dem Geſpräche ſelbſt nur eine untergeordnete Rolle. Er hatte zu Eck's ſieben Theſen auch noch zwei hinzugefügt, die eine zu Gunſten der Verwandlungslehre, die andere gegen die Säkulariſirung der geiſtlichen Güter. Es wurde aber darüber gar nicht einmal disputirt. Dagegen hielt ſich Murner ſchadlos durch Herausgabe der Geſchichte der Disputation, von ſeinem Standpunkte aus†). Daß er die Akten derſelben gefliſſentlich ſoll verfälſcht haben, iſt in neuerer Zeit auch proteſtantiſcherſeits als eine falſche Beſchuldigung abgewieſen worden. Auf der Berner Disputation (1528) wagte Murner nicht zu erſcheinen, erließ aber noch verſchiedene Schmähſchriften gegen die Reformation††). Der ſchreibſelige Mann führte ſogar ſeine eigene Druckerei bei ſich.

Gegen ihn gerichtet ſind der oben erwähnte Karſthans, ſowie auch die Schrift: Murnarus Leviathan, vulgo dictus Geltnarr oder gansprediger, in 4., eine Satyre auf ſein abenteuerliches Leben. — Murner's Todesjahr iſt ungewiß; doch muß er vor 1537 geſtorben ſeyn.

Vgl. G. E. Waldau, Nachrichten von Thomas Murner's Leben und Schriften. Nürnb. 1785 (wieder abgedruckt in Scheible's „Kloſter"). — Deutſches Muſeum. 1779. — Panzer, Annalen der deutſch. Litt. S. 347 ff. — Haller, Biblioth. der Schweizergeſch. im 2. u. 3. Band. — Ruchat, histoire de la Réform. de la Suisse, im 3. Buch. — Hottinger, Geſch. der Eidgenoſſen während der Zeiten der Kirchentrennung (Fortſetz. von Joſ. v. Müller). Bd. II. S. 154. — Jung, Geſchichte der Reformation in Straßburg, S. 238 ff. — Röhrich, Reform. im Elſaß. I. 1. S. 228. — Hagen, Karl, Deutſchlands litterariſche und religiöſe Verhältniſſe im Reformationszeitalter. Erlangen 1843. 2r Bd. S. 61. 183 ff. Letzterer bezeichnet den

*) „An den großmechtigſten vnn durchlöchtigſten adel tütſcher nation, das ſye den chriſtlichen glauben beſchirmen, wyder den zerſtörer des glaubens Chriſti, Martinum Luther, einen verfierer der einfeltigen chriſten."

**) „Ob der König uß engelland ein lügner ſey oder der Luther."

***) Luther an Brismann (bei de Wette II. p. 528): Murnarrus habitum cum suis mutavit gressus cum omnibus monasterium. Factus ut aliqui dicunt, Canonicus regularis vel studentium ordinis in collegio, sed manet tamen Murnarr, ut fuit.

†) Die Disputation vor den zwölf Orten einer löbl. Eidgenoſſenſchaft u. ſ. w. (vollſtändiger Titel bei Haller III. Nr. 267.

††) Unter dieſen zeichnet ſich durch beſondere Grobheit aus die ſelten gewordene Läſterſchrift: „Der Lutheriſchen Evangeliſchen Kirchen-Dieb und Ketzer-Kalender." Luzern 1527. 4. Haller III. S. 299.

Murner nicht übel als „ein liederliches Genie, als einen von den Menſchen, wie ſie es zu allen Zeiten gegeben, die ohne Karakter, ohne ſittliches Fundament, ſich mit ihren Talenten dahin wenden, wo das Meiſte zu gewinnen iſt, und in dem Augenblicke von einer ſoeben ergriffenen Richtung wieder abſpringen, ſo wie ſie glauben, daß ſie wo anders eine beſſere Rechnung finden." Vergl. auch Kurtz a. a. O. und die Litteratur-Geſchichten von Wachler, Vilmar, Gervinus. Hagenbach.

Mutianus, Rufus Conradus, ein geiſtvoller Humaniſt und Mittelpunkt des Erfurter Humaniſtenkreiſes. Sein Familienname war Mudt oder Muth, den Beinamen „Rufus" ſcheint er von ſeinen röthlichen Haaren erhalten zu haben. Zu Homburg in Heſſen den 15. Oktober 1471 geboren (ſ. Kampſchulte Bd. I. S. 185), ſtammte er aus einem angeſehenen und wohlhabenden Geſchlechte. Ziemlich jung ward er der berühmten Schule des Alex. Hegius in Deventer übergeben, in der unter Anderen Erasmus ſein Mitſchüler war und die ſeine Richtung für's ganze Leben beſtimmte. Die weitere Bildung erhielt er auf der Univerſität Erfurt, die er 15 Jahre alt bezog; hier wurde er im J. 1492 Magister artium und lehrte auch einige Zeit, aber bald zog es ihn nach Italien, um ſeinen Studien den Abſchluß und ſo zu ſagen die letzte Weihe zu geben. Ohne Zweifel waren die Jahre in Italien, in denen er mit bedeutenden Perſönlichkeiten in Beziehung trat, für ihn ſehr fruchtbare; zu Bologna ward er Doct. jur. can. Nach ſeiner Rückkehr in die Heimath im J. 1502 erhielt er am Hofe des Landgrafen eine Anſtellung, aber das geſchäftliche Treiben ſtieß ihn zurück, er wollte Muße für ſeine Studien, und ſo fühlte er ſich befriedigt, als er 1503 ein beſcheidenes Kanonikat in Gotha erhielt, das jährlich kaum 60 Gulden ertrug und an dem er ſich für ſeine Lebenszeit begnügte.

Der Gothaer Kanonikus ſtand jetzt als geiſtreicher Humaniſt da, der aber mehrfach von dem Wege ſeiner Genoſſen abwich. Bezeichnend war ſofort die Inſchrift ſeines Hauſes: Beata tranquillitas: er wollte Muße, Abkehr von dem vulgären Treiben des Lebens; und die weitere in ſeinem Hauſe: Bonis cunota pateant: er wollte perſönlichen Verkehr mit Gleichgeſinnten und Anregung, und ſo übte er Gaſtfreiheit, ſo weit es nur ſeine Verhältniſſe geſtatteten. Es war denn auch ſeine Perſönlichkeit, die imponirte und durch die er ſeinen Einfluß ausübte. Der Schriftſtellerei enthielt er ſich. Allerdings ſtellte er dabei ſo hohe Forderungen, daß er ſich ſelbſt nicht genügte, aber es geſchah wohl auch aus Bequemlichkeit und aus einem gewiſſen Stolze, ſich nicht der Kritik auszuſetzen. So beſitzen wir von ihm nur einige Epigramme. Dagegen liebte er es, ſich in Briefen gegen Freunde auszuſprechen, aus denen uns ſein bedeutendes Weſen entgegentritt und die auch ſonſt geſchichtlich werthvoll ſind. Eine große Sammlung derſelben findet ſich handſchriftlich auf der Frankfurter Stadtbibliothek, die neueſtens wieder benutzt wurde; Auszüge ließ W. E. Tentzel in Supplem. historiae Gothanae I. Jenae 1701. 4. abdrucken. Mutianus war allerdings Humaniſt, er lebte in den Alten und in den neuen Büchern und nichts beglückte ihn mehr als eine neue Bücherſendung von Aldus Manutius in Venedig, aber der Humanismus galt ihm doch nur als Mittel, um in der Philoſophie und Theologie zu einer begründeten Anſchauung und Ueberzeugung zu gelangen, nach der das Leben ſich ſittlich zu geſtalten habe. Auf das Sittliche kam es ihm daher an und auf die innere Stimmung des Menſchen. Ueberhaupt hatte er einen ſtarken Zug zum Innerlichen und Idealen, aber wenn er ſich nicht zum vollen Karakter ausgeſtaltete, wenn ſein Meinen und Leben etwas Unſicheres, Schwankendes, ja zuletzt verzweifelnd Reſignirendes hatte, ſo lag der Grund faſt weniger in ſeiner äußeren Stellung, als in ſeiner geiſtigen und religiöſen Organiſation, die ſtark negativ war, aber ſchließlich, kalt berechnend, der poſitivſten Form ein Recht zuerkannte: die Zeit wuchs ihm über den Kopf. Zunächſt ſtand Mutianus mit dem gegebenen Kirchenweſen geradezu im Widerſpruch: er war gegen die Ohrenbeichte und die Seelenmeſſen, er haßte die Aeußerlichkeit der Theologiſten und bekutteten Pfaffen, das kirchliche Ceremoniell; das Kirchengehen, Faſten u. dergl. galt ihm als ſolches nichts und die Zeit,

die er dem Kirchendienſte zu widmen hatte, ſah er als eine verlorene an. Aber er ging noch weiter. Wie wir aus einzelnen vertraulichen Aeußerungen erſehen, war er auf dem beſten Wege, das Hiſtoriſche des Chriſtenthums ſtark zu verflüchtigen und mit dem Schriftworte nach allegoriſcher oder natürlicher Deutung auf's Willkürlichſte umzugehen. So behauptete er unter Anderem, daß der wahre Chriſtus als die Weisheit Gottes ſchon vor ſeiner Menſchwerdung die Menſchheit vom Anfange an erleuchtet habe, und ep. 116. ſchreibt er: „Es iſt nur Ein Gott und Eine Göttin, aber es ſind viele Geſtalten und Namen —. In Sachen der Religion muß man ſich der Decke von Fabeln und Räthſeln bedienen —. Wenn ich Jupiter ſage, meine ich Chriſtus und den wahren Gott.“ Man darf in ſolchen Aeußerungen nicht bloße Ausbrüche des Augenblicks finden, ſondern man ſieht daraus, wie das Ideale in ihm mit dem Realen außer ihm kämpfte, aber da er ſolchen Spekulationen mehr nur gelegentlich nachging, kam es bei ihm zu keinem Abſchluß. Seine mißliche Stellung zum Gegebenen fühlte er indeſſen wohl, denn er warnt, ſeine Geheimniſſe ja nicht auszuplaudern und ſeine eſoteriſche Lehre in's Volk zu bringen, da eine fromme Täuſchung nothwendig ſey. Im Leben ſtand er ehrenwerth da; wenn er ſchreibt: „Stultus homo, dum me vestali castimonia celebrat, ingerit tamen pueri mentionem“ (Tentzel a. a. O. S. 204), und ſich über geſchlechtliche Sünden etwa gar cyniſch ausſpricht (ſ. Strauß, „Ulrich von Hutten“ I. S. 336), ſo müſſen wir das herrſchende Verderbniß der Zeit in dieſer Beziehung in Anſchlag bringen.

In Gotha fühlte ſich Mutianus zunächſt iſolirt, die älteren Kanoniker waren der neuen Bildung fremd, mit denen er daher bald in dauernden Conflikt gerieth; wie er ſie als Eſel und als pecus scabiosum verachtete, ſo erhoben dieſe gegen ihn namentlich den Vorwurf der Irreligioſität. Doch der Humanismus hatte etwas Zuſammenſchließendes und wenigſtens in der Nähe Gotha's gab es eine Schaar begeiſterter Gleichgeſinnter. Zunächſt fand Mutianus im Ciſtercienſer Heinrich Urbanus in Georgenthal einen Freund, der ihm von den Studienjahren her bekannt war und dem er nun ſein ganzes Herz erſchloß. Sodann trat als Freund der jüngere, anſpruchsloſe Georg Spalatin hinzu, von 1505 bis 1507 Lehrer im Kloſter Georgenthal. Als dieſer 1508 dem ehrenvollen Rufe als Erzieher nach Wittenberg folgte, entließ ihn Mutianus mit dem Segenswunſche:

Ito bonis avibus dextro pede sidere fausto,
Felix optatum carpe viator iter.
Aula patet, Spalatine tibi tribuentur honores,
I te praetereant quae nocitura putas.

Nicht lange blieb der Gothaer Humaniſt den Erfurtern unbekannt, Briefe wurden gewechſelt und die Erfurter wallfahrteten ſo oft es nur ging, nach dem gaſtlichen Hauſe des würdigen und freundlichen Gothaer Herrn, der voll von Geiſt und Witz war und der ein Zimmer mit den gemalten Wappen ſeiner Erfurter Freunde ausſtatten ließ (ſ. C. Krauſe, Euric. Cordus. Hanau 1863. 8. S. 21 f.). Da ging es denn heiter zu, in Scherz und Ernſt wurde was einem Jeden anlag durchſprochen, und freilich war da mehr von den olympiſchen Göttern und den Heiden die Rede, als von den Dingen, die einem Luther in's Herz ſchnitten. Mutianus erfreute ſich dabei des unbedingten Anſehens, deſſen geſchmackvollem Urtheile man ſich unterwarf; er war der Lehrer, der, mäßig in Lob und Tadel, auf die Einzelnen verbeſſernd, anregend und ermunternd einwirkte; über ſein Verhältniß zu Eur. Cordus ſeit 1513 ſ. Krauſe a. a. O. S. 24 f. Als es im Reuchlin-Handel den Scholaſtikern galt, konnte er nur auf's Lebhafteſte ſich betheiligen. Auch Luther's Auftreten begrüßte er mit Hoffnungen, aber bald, ſeit 1521, änderte ſich ſeine Stimmung und Stellung und ein trüber Lebensabend brach an. Seine Jüngerſchaft zerſtreute und zerſpaltete ſich, das Reformationswerk war ihm zu radikal, er fürchtete das Losbrechen der Maſſen und das Hereinbrechen der Barbarei und bedauerte ſchmerzlich, auf dieſe Zuſtände mit hingearbeitet zu haben. So trat er

als ſtiller Beobachter in den Hintergrund, ſelbſt von Spalatin und dem Kurfürſten von Sachſen, bei welchem letzteren er und ſein Rath von jeher viel galt, zog er ſich zurück und ſuchte nun Troſt in ſtrenger Kirchlichkeit. Früh gealtert, ſollte er in den letzten Lebensjahren unter den Stürmen der Zeit noch bitteren Mangel leiden, und es iſt betrübend, zu leſen, wie er nothgedrungen bei dem Kurfürſten noch zuletzt um Brod bettelt. Am Charfreitag den 30. März 1526 ward er erlöſt; ſein Tod blieb von den Seinen, namentlich dem treuen Eoban Heß, nicht unbeklagt.

Vergleiche über Mutianus: D. F. Strauß, Ulrich von Hutten. 2 Bde Leipz. 1858. 8.; beſonders I. S. 42 ff. II. S. 336 ff. — F. W. Kampſchulte, die Univerſität Erfurt in ihrem Verhältniß zu dem Humanismus und der Reformation. 2 Bde. Trier 1858. 1860. 8.; beſonders I. S. 74 ff. II. S. 227 ff.

O. F. Fritzſche.

Meinrad, Stifter des Kloſters Einſiedeln. Die Hauptquelle iſt eine Biographie dieſes Mannes von einem Mönche aus Reichenau, das an dieſer Filialanſtalt das größte Intereſſe nehmen mußte, am Ende des 10. oder im Anfange des 11. Jahrhunderts abgefaßt. Was ihr an Alter abgeht, erſetzt ſie durch eine für jene Zeit ſeltene hiſtoriſche Haltung und ſchlichte Darlegung der aus guter Quelle entlehnten Einzelheiten. An etwas Himmels- und Lichtglanz, vorzüglich beim Abſcheiden der glänzenden Perſönlichkeit, wird man ſich nicht ſtoßen. Außerdem ſind aber auch noch die Jahrbücher des Kloſters zu berathen, welche, von dem Chroniſten Tſchudi abgeſchrieben, neuerdings ſehr ſorgfältig im Geſchichtsfreunde der fünf Orte abgedruckt worden ſind. Ihre Abfaſſung fällt ſpäter als die der Vita; ſie haben aber aus guten älteren Annalen nach eigener Angabe geſchöpft. Des über Meinrad Mitgetheilten iſt übrigens nicht viel; es beſchränkt ſich faſt nur auf ein paar chronologiſche Beſtimmungen, die aber ihre Bedeutung haben. Die ſpäteren Lebensbeſchreibungen Meinrad's ſind unzählig; ſie geben aber nichts, als das in dieſen Quellen Gegebene, mit noch einigen traditionellen Zuſätzen und erbaulichen Gemeinplätzen, z. B. die von Georg Scheedel, Diakonus von Gengenbach. Es iſt zwar noch eine ſehr alte Biographie in Einſiedeln unter dem Titel vorhanden: „Von St. Meinrad hübſch lieblich zu leſen, was Elend und Armuth er erlitten hat", doch erklärt auch ſie gleich auf dem Titel, daß ſie aus der alten lateiniſchen Vita gezogen ſey, und eine andere unter dem Titel: „Hier hebt an St. Meinrath Leben und wie unſrer Frauen Kapelle gewycht ward und wie die Sach beſtätigt ward zu Einſiedeln" — ſagt es ſelbſt, daß ſie mehr die berühmte Engelweihe behandelt und Alles aus dem verloren gegangenen Buche des Conſtanzer Biſchofs Conrad, der die Weihe vornehmen ſollte, aus den secretis secretorum geſtohlen habe.

Meinrad war zu Karl's des Großen Zeit, zu Anfang des neunten Jahrhunderts, im Sülichgau in Württemberg oder zu Hechingen geboren, das Kind einer edeln, aber nicht ſehr reichen Familie, nach ſpäterer Angabe einer jüngeren Hand zur Chronik des Herm. Contr. 861, der Sohn des dortigen Grafen. Es war das bei dem wirklichen Vorkommen eines Grafen daſelbſt eine ſehr nahe liegende Zuſatzbeſtimmung. Noch in beſtimmterer Faſſung ſollen ihn die Grafen von Hohenzollern zu ihrem Hauſe zählen und ſeinen Leibrock zu Hechingen in großen Ehren halten. Als der Sprößling eines edeln Geſchlechtes wurde er von ſeinem Vater der Schule in Reichenau, der Bildungsſtätte des benachbarten Adels, und beſonders dem dortigen trefflichen Lehrer Erlebald, ſeinem Onkel, einem Schüler des großen Abtes und ſpäteren Biſchofs Hatto, übergeben. Dieſer nahm ſich nun auch des talent- und hoffnungsvollen Knaben wie eines Sohnes an und machte ihn mit der Schrift und den Vätern, vorzüglich auch den für das Mönchsleben begeiſterten, bekannt. Im 25. Lebensjahre erhielt er die Diakonus- und bald darauf auch die Presbyterweihe und trat dann in der ihm von Jugend auf eigenen aſcetiſchen Richtung, auf den Antrieb und zur innigſten Freude ſeines unterdeß zum Abte des Kloſters erwählten Onkels (823), als Mönch in das Kloſter ein. Er

ward jetzt ein ganzer Mönch, ein Vorbild in Entsagung und Demuth, im eifrigen Gebet und aufopfernder Liebesthat. Die Lehrerstelle zu Bollingen, einer Filialanstalt des Klosters Reichenau am Züricher See, ward gerade damals vakant; der an Wissen gleich reiche, wie von Herzen demüthige Meinrad war der rechte Mann für sie. So begann er hier als Lehrer sein Tagewerk; seines Herzens Sehnsucht zog ihn aber in die tiefste Einsamkeit. Der Oberbollingen gegenüberliegende, sich weithin ausdehnende finstere Etzel und die dortige Einöde zogen ihn mit magischer Kraft an. In dieser Sehnsucht machte er eines Tages mit seinen Schülern einen Ausflug über den See auf das jenseitige Ufer; bei dem durch die Einöde dahinstürzenden Felsbache angekommen, beschäftigte er seine Begleiter mit Fischfang, nahm aber selbst die Gegend genau in Augenschein und fand sie ganz so, wie es sein Herz wünschte. Schon auf dem Rückwege theilte er einer reichen frommen Matrone zu Erlenbach, welche die kleine Gesellschaft gastfreundlich aufgenommen hatte, im Ueberdrange seines Herzens den bei ihm zur Reife gekommenen Entschluß, sich in der Wildniß niederzulassen, mit und bat um ihren Beistand. Die fromme, ein Gotteswerk gern fördernde Frau versprach ihm nun auch Gottes halber alles Nöthige zu bieten, und so war er bald auf der Höhe des Etzels, um sich eine Einsiedlerhütte zu bauen (Annal. Einsidl. Maj. ad 831).

Meinrad diente hier seinem Gotte im eifrigen Gebete sieben Jahre; es war das aber nicht die Stätte seines Bleibens. Der Zudrang des ihn aufsuchenden Volkes ward ihm lästig; er zog sich noch weiter in das Dickicht des Waldes, in ein von der Welt ganz abgeschiedenes, ringsum von Bergen eingeschlossenes, schwer zugängliches Thal zurück. Er nahm hierher nur die Regel des heil. Benedikt, die Schriften Cassian's, ein Missale und einige Homilien, kurz nichts als seinen ernsten ascetisch-frommen Sinn mit. Fromme Männer der Nachbarschaft, vorzüglich auch eine Aebtissin Heilwiga, in einer Variante irrig Hildegarde genannt, die erst 853 Aebtissin des Frauenstiftes zu Zürich wurde, eine Aebtissin wohl des Klosters Seckingen, das hier Besitzungen hatte, unterstützten ihn kräftigst. Er errichtete sich unter ihrer Mitwirkung die nöthigen Gebäulichkeiten, eine Zelle und Kapelle, und übte dann in stillem Verkehr mit seinem Gotte die strengste Ascese. Er brachte hier 26 Jahre ohne andere Erlebnisse hin, als die gewöhnlichen in allen diesen Lebensbeschreibungen wiederkehrenden dämonischen Versuchungen. Sie gaben sich in der wilden Berggegend vermittelst eines auf sie gelagerten ägyptischen Dunkels, drohenden Sturmes- und Donnerstimmen, eines Nerven zerreißenden höllischen Concertes und verderblich gegen ihn zuckender Feuerflammen kund. Auf sein Gebet soll aber das Licht wieder von der Sonne her gestrahlt, und ein aus ihm hervortretender Engel die finstere Rotte verscheucht haben. Wer die Natur der Schweizeralpen kennt, hat auch alle diese Dämonen kennen gelernt. Die Volkssage weiß freilich noch etwas mehr zu erzählen; nach ihr trat er mit dem Himmel selbst in Verkehr. Einst besuchten ihn mehrere Ordensbrüder von Reichenau. Einer von ihnen konnte den Schlaf nicht finden; da bemerkte er, wie der Heilige sich um Mitternacht von seinem Lager erhob und zu der Kapelle hinging. Er folgte ihm still und sah hier, wie ein schönes Kind, ungefähr 7 Jahre alt, von dem mit der Jungfrau und dem Himmelsknaben geschmückten Altarbilde herabstieg, mit Meinrad Psalmen betete und ihm Manches liebreich zuflüsterte. Der Ordensbruder hielt das Gesehene anfangs für eine Sinnentäuschung; das schöne Kind sprach aber auch noch zu ihm einige prophetische Worte, die späterhin in Erfüllung gingen. Das überzeugte ihn oder vielmehr er ließ sich dadurch gern von der Wirklichkeit überzeugen.

Endlich sollte Meinrad aber doch der feindlichen Macht unterliegen. Zwei Bösewichter, Richard, ein Alemanne, und Petrus, ein Rhätier, suchten in der Meinung, eine gute Beute zu machen, die einsame Zelle auf. Der Heilige war gerade in der Kapelle, um seine Abendandacht zu verrichten; er lag da im ergebungsvollen Gebet, als die Räuber anklopften. Er vollendete es, ging dann zu den Klopfenden hinaus und redete sie mit den Worten an: „Warum seid Ihr so spät gekommen, warum nicht früher, um

meine Meſſe und Fürbitte für Euch zu hören? Doch gehet auch jetzt noch hinein, Gott um Gnade zu bitten, und wartet dann in meiner Hütte, damit ich Euch mittheile, was ich durch Gottes Segen habe." Sie gehen nun auch in die Kapelle, um nach Raub zu ſpähen, kehren aber bald zurück. Meinrad gab ihnen Alles, was er hatte, Kleider, Speiſe und Trank; das war aber nicht genug. „Ich weiß", ſagte jetzt Meinrad, ihren Mord- und Blutdurſt ſehend, „Ihr ſeyd gekommen, mich zu tödten. So thut's; ich bitte Euch nur noch, die zwei dort bereitſtehenden Kerzen, die eine zu meinem Haupte, die andere zu meinen Füßen zu ſtellen. Entfernt Euch dann ſchleunigſt; Ihr möchtet ſonſt den mich Beſuchenden in die Hände fallen." Die ergebungsvolle Sanftmuth Meinrad's konnte die Mordluſtigen nicht entwaffnen. Richard ergriff ihn mit gewaltiger Fauſt, ruft ſeinem Gefährten zu, ihn mit einem Knüttel zu Boden zu ſchlagen, und verſetzt ihm endlich, da die Schläge nicht ſicher genug treffen, den Todesſchlag auf's Haupt. Erſt nach vollbrachter That kommen die Mörder wieder etwas zur Beſinnung; ſie legen den entkleideten Leichnam auf das Bett, bedecken ihn mit einem Tuche und ſtellen die Kerzen hin. Sie eilen mit der einen zur Kapelle, um ſie an der Ampel anzuzünden; da ſtrahlt ihnen bei ihrer Rückkehr ſchon die andere hellleuchtend entgegen. Kurz, es wird ihnen unheimlich zu Muthe; ſie wagen nichts in der Kapelle anzurühren und machen ſich eiligſt mit Kleidern und Bettzeug davon. Zwei von Meinrad erzogene und ihm dankbar ergebene Raben wurden aber ihre Verräther; ſie blieben den Flüchtigen auf der Ferſe und verfolgten ſie bis nach Zürich. Ein Zimmermann zu Wollrau ſoll die Verfolger und die Verfolgten zu Geſichte bekommen, ſogleich das Geſchehene geahnt und ſeinen Bruder veranlaßt haben, die Männer im Auge zu behalten, während er ſelbſt hinging, um ſich davon zu überzeugen. Da die Raben die Miſſethäter bis in die Gaſtſtube verfolgten, ihnen in die Augen ſtachen und die Anweſenden ſchon eine Frevelthat ahnten, bedurfte es nur noch der Verkündigung des Mordes durch den herbeikommenden Zimmermann, um die in Todesbläſſe und Verwirrung Daſitzenden vollends verdächtig zu machen. Man verklagte ſie ſofort bei der Obrigkeit; ſie geſtanden ihre Miſſethat ein, und der Feuertod war ihre Strafe. Dieß Zuthat der ſpäteren Sage; es braucht kaum erinnert zu werden, daß dieſe Erzählung nicht mehr und nicht weniger Wahrheit hat, als die „von den Kranichen des Ibykus". Walther, Abt in Reichenau, ließ übrigens den Körper Meinrad's aus der Einöde holen und in ſeinem Kloſter beſtatten. Sein Todestag war der 21. Februar 863. Im Monat Juni 831 begab er ſich, 26 Jahre alt, alſo 805 geboren, in ſeine Zelle nach dem Etzel, blieb dort 7 Jahre, alſo von 831—838, und verweilte dann 25 volle Jahre in ſeiner Zelle, 838—863. Wir kommen ſomit, wenn wir uns die erſteren 7 Jahre nicht ganz voll denken, auf das in Einſiedeln angenommene Todesjahr. Die Annal. Einsid. Maj. kommen bei dem gleichen Jahre an, laſſen ihn aber gegen die ausdrückliche Angabe der Vita nicht volle 25 Jahre in der zweiten Anachoreſis zubringen. Die Angabe der Vita iſt aber die ſicherere.

Meinrad war nur ein Einſiedler; er hatte ſomit keine Schüler um ſich geſammelt. Vierzig Jahre vergingen, ehe er in ſeiner Einöde Nachfolger fand; er mußte ſie aber finden, ſeine Zelle blieb der Gegenſtand der tiefſten Verehrung. Um dieſe Zeit beſuchte Benno oder Benedictus, Domherr aus Straßburg, die ihrem Verfall entgegengehende Zelle. Er beſchloß, Meinrad's Nachfolger zu werden und dieſelbe wieder herzuſtellen. Für eine bleibende Niederlaſſung mußten aber die Umgebungen etwas wohnlicher gemacht werden. So geſchah es; es wurde lichter um die Zelle, ein freundlicher Hügel, nach ihm Bennau genannt, erhob ſich im grünenden Wieſengrunde. Es mehrten ſich die hierher ziehenden Anachoreten. Späterhin zog noch der eben ſo einer edlen als reichen Familie angehörige Eberhard hierher (934), um Benno zur Seite zu treten. So wurde bald die Hand an das Werk gelegt; ein neues, geräumiges Kloſter und eine Kirche zu Ehren der heil. Thebäer entſtand — das Kloſter Einſiedeln, die glanzvollſte Benediktinerabtei.

Dr. E. F. Gelpke.

N.

Nadab. Unter den verſchiedenen Männern dieſes in Iſrael öfter vorkommenden Namens (er bedeutet Einen, der „willig“ iſt, liberalis, und findet ſich auch unter den Nachkommen Juda's 1 Chr. 2, 28 und Benjamin's 8, 30. 9, 36), kommen hier folgende zwei in Betracht:

1) Der erſtgeborene Sohn Aaron's von der Eliſeba 2 Moſ. 6, 23. 4 Moſ. 3, 2 f., der mit ſeinem Vater und ſeinem jüngeren Bruder Abihu und den 70 Aelteſten Moſes auf den Sinai begleiten und daſelbſt die Herrlichkeit Gottes ſchauen durfte, 2 Moſ. 24, 1 ff. Später wurde er zum Prieſter geweiht, 2 Moſ. 28, 1., ſtarb aber kinderlos vor dem Vater, indem er mit Abihu plötzlich umkam; „Feuer ging aus von Jahve“ — heißt es — „und fraß ſie“, wobei wir ſchwerlich mit Winer, RWB. I. S. 7 an einen Blitz, ſondern eher, im Sinne des Referenten, mit Ewald an einen durch das plötzlich um ſich greifende heilige Feuer des Altars herbeigeführten jähen Tod zu denken haben; als Grund davon wird angegeben, daß ſie „fremdes Feuer vor Jahve brachten“, d. h. weil ſie ein ungehöriges Rauchopfer darbrachten, weder zur geſetzlichen Zeit (Morgens oder Abends, 2 Moſ. 30, 7 ff. vgl. 3 Moſ. 16, 1), noch am geſetzlichen Orte (außerhalb des Heiligthums ſtatt in demſelben), noch vom vorgeſchriebenen Räucherwerk genommen, noch endlich durch Aaron am Räucheraltar angezündet (ſo Knobel, wogegen Winer a. a. O. nur das Fehlen des letztgenannten Momentes als ſtrafbar anſehen wollte), ſ. 3 Moſ. 10, 1—5. 16, 1. 4 Moſ. 26, 60 f. 1 Chr. 24, 1 f. Vergl. noch v. Lengerke, Kenaan I. S. 475. Ewald's Geſch. Iſrael's II. S. 172. 176 Note 2. Deſſ. Alterthümer S. 279 f. 344 (erſte Ausgabe).

2) Nadab, Sohn und Nachfolger Jerobeam's I., welcher in dem von ſeinem Vater eingeſchlagenen, untheokratiſchen, verderblichen Wege fortwandelnd, ſchon nach kaum zweijähriger Regierung über Iſrael, während er das damals den Philiſtern angehörende Gibbethon belagerte, durch Baeſa (ſ. d. Art.) getödtet und ſammt ſeinem ganzen Hauſe ausgerottet wurde, das erſte, fortan ſo vielfach befolgte Beiſpiel eines blutigen Dynaſtiewechſels in Iſrael. Er regierte nach Thenius und Bunſen 957 bis 955 v. Chr., nach Winer 954 bis 953, nach Ewald 963 bis 961. — Siehe 1 Kön. 15, 25 ff. und vgl. Ewald's Geſch. Iſr. III. S. 162 der 1ſten Ausgabe (= S. 446 der 2ten Ausg.). Rüetſchi.

Nantes (das Edikt von). Der Uebertritt Heinrich's IV. zur katholiſchen Kirche war ein tief betrübendes Ereigniß für ſeine alten Glaubensgenoſſen. Und wohl hatten ſie Urſache, mancherlei Beſorgniſſe zu hegen, da ſie ſahen, wie gleichgültig ihm ſeine religiöſen Ueberzeugungen waren. Sie wußten, daß „diejenigen, welche aus Ehrgeiz Gott beleidigen, auch den Menſchen ihr Recht nicht widerfahren laſſen“ (Mémoires et correspondance de Duplessis-Mornay, Paris 1824. V, 565). Sie hofften nichts weiter von dem, der ſeinen Glauben verläugnet hatte, um ein Königreich zu gewinnen. Es ſchien ihnen, als ob Gott ſie durch neue Leiden heimſuchen wolle, nach allem dem, was ſie bisher gelitten hatten (Mornay V, 489)*). Mit Recht dachten ſie, daß die Ligue ſich mit dieſem erſten Nachgeben nicht begnügen würde, daß ſie vielmehr, unbefriedigt mit einer bloßen Verläugnung des Mundes, auch die thatſächliche Ausrottung der Hugenotten zur Bedingung ihrer Unterwerfung machen würde**). Wenn dieſe Be-

*) „Je deplore nostre condition; mais encores plus celle du prince qui, se rendant plus contemptible à tout le monde, se va precipiter en une ruyne certaine pour une esperance bien incertaine . . . Nostre recours doibt estre au Seigneur, qui n'abandonnera jamais son Eglise.“ Mornay V, 496.

**) „Le vulgaire dict là dessus: . . si c'est de franche volonté, qu'attendons nous plus de son affection? ou, si c'est par contrainete, attendons en encores moins; on n'attendons que mal, puisque nostre mal est en puissance d'aultrui; puisque nostre bien n'est plus en sa puissance . . . Et qui peult garantir que qui a eu trop de pouvoir pour ebranler sa conscience, n'en retienne encores assés pour contraindre sa volonté, pour abuser de sa puissance? . . . et de quoi fera il plus de difficulté, s'il ne l'a faicte d'offenser Dieu?“ Mornay V, 535.

ſorgniſſe ſich nicht erfüllten, ſo verdankten ſie das weit mehr ihrer männlichen und oft drohenden Haltung, als der natürlichen Güte des Königs, der, wie de Thou in ſeiner Geſchichte ſagt, „immer weniger Geſchmack an den Reformirten fand.“ Duplesſis-Mornay, einer der ausgezeichnetſten Männer ſeiner Zeit und wohl einer der größten der reformirten Kirche Frankreichs, wußte durch ſeinen offenen und freimüthigen Karakter, begabt wie er war mit ſeltenen diplomatiſchen Talenten, und von feſtem Glauben belebt, Frankreich vor einem neuen Bürgerkriege zu bewahren und ſeinen Glaubensgenoſſen einen erträglichen Frieden zu verſchaffen. Schon vor dem Uebertritt des Königs ſah er voraus, daß die Reformirten mit Entſchiedenheit auf ihren Forderungen zu beſtehen hätten (Mornay V, 485). Ihre Gemeinden waren eingeladen worden, Deputirte zu der Conferenz zu ſenden, welche zur Belehrung des Königs veranſtaltet werden ſollte. Aber Heinrich zog es vor, jede Discuſſion zu vermeiden (Mornay V, 455. 485)*), und ſich ohne Weiteres den Begehren der Katholiken zu unterwerfen; darum verſammelten ſich die Deputirten erſt ſpäter zu Nantes. Sie hofften, daß durch dieſe letzte Bemühung es ihnen endlich einmal gelingen werde, ſich ihre Ruhe zu ſichern (Mornay V, 453). Mornay hatte zuvor einige Artikel aufgeſtellt über das, was ſie wollten zu erlangen ſuchen; nämlich „die Erlaubniß, den öffentlichen Gottesdienſt auszuüben, wo nicht in den Städten, doch in den Vorſtädten; die Ernennung einiger reformirten Räthe in jeder Parlamentskammer oder Gerichtshof; die Verſicherung, daß die Sicherheitsplätze in gutem Stande erhalten und endlich daß den Pfarrern ihr Unterhalt vom Staat gereicht würde“ (Mornay V, 450). Abgeſehen von den Sicherheitsplätzen, die ihnen natürlich nur für eine Zeit lang bewilligt werden konnten, und mit Ausnahme einiger Punkte, die in der Anwendung nicht ganz ſo durchgeführt wurden, wie die Reformirten es wünſchten, erhielten ſie im Edikt von Nantes, was ſie hier begehrten. In einem Schreiben an den König, nicht lange nach der Eröffnung der Sitzungen in Nantes, trägt ihm Mornay ſämmtliche Beſchwerden der Proteſtanten vor. „Sie hätten ſich zu beklagen“, ſagte er, „daß nach vier Jahren ſeine Majeſtät ihnen noch nicht den Strick vom Halſe genommen, da in den meiſten Parlamenten die Edikte der Ligue in ſtrengſter Ausführung fortbeſtänden“ (Mornay V, 535). Auch wußten ſie, daß bereits ein Geſandter nach Rom abgereiſt war, um von dem Pabſte die Abſolution des Königs zu verlangen. Die Ligue, die den Jeſuiten ergeben und von ihnen geleitet war, wollte ſich mit der bloß von der gallikaniſchen Kirche dem König ertheilten Abſolution nicht begnügen; ſie begehrte auch die des Pabſtes. Wie konnte man aber vorausſetzen, daß Rom ſich dazu verſtehen würde, ohne Heinrich IV. als Bedingung die Ausrottung der Ketzerei in und außerhalb ſeines Reiches vorzuſchreiben? „Und unter dieſem Namen würde man die chriſtlichſten, die treueſten Franzoſen, den aufrichtigſten Theil der Unterthanen des Königs verſtehen“ (ebendaſ.). „Sie begehrten nicht“, ſetzt Mornay hinzu, „daß die Geſetze des Staates zu ihrem oder eines fremden Fürſten Vortheil verändert würden, wie die Ligue es gethan; auch nicht daß ihr natürlicher Fürſt ſeine Religion nach ihrem Gutdünken ändere, wie die Katholiken, die ſich zu Eurer Majeſtät halten, es verlangen, noch weniger, daß der Staat zerriſſen werde, um auf Koſten des öffentlichen Wohls den Ehrgeiz von Einzelnen zu befriedigen; ſie forderten nur, daß ſie im Frieden ihrem Gewiſſen treu bleiben und ihr Leben in Ruhe genießen könnten, jeder in dem Stand und Beruf, in welchem ihn Gott unter Eurer Herrſchaft hat laſſen geboren werden; welches ein allgemeines Recht für Alle iſt, und nicht ein Vorzug. Sie ſind

*) „L'advis du sieur Duplessis est tel qui ensuit: Pour le regard des ministres, ne voit que l'intention de sa majesté soit de les faire conferer avec les evesques . . . . . Mais bien juge le sieur Duplessis que sa majesté desire avoir des ministres . . . pour les asseurer du desir qu'il continuera à conserver les Eglises . . . leur presence sans doubte engendrera des mouvemens en l'ame de sa majesté; sinon pour le retirer du changement de relligion, au moins pour leur accorder plus liberalement ce qui sera de leur bien sûreté et conservation.“ Mornay V, 450.

entſchloſſen, dem Fürſten zu gehorchen, welchen Gott ihnen nach ſeinem Wohlgefallen gibt, ohne Unterſchied der Religion, und unter ſeinem Oberbefehl die heiligen Geſetze des Staates zu vertheidigen, ſelbſt auf die Gefahr ihres Lebens hin; was können nun die, welche bereit ſind, ihr Leben für Euch hinzugeben, weniger verlangen als Freiheit und Sicherheit?"

Weniger konnten ſie allerdings nicht begehren; jedoch der Augenblick war ſchlecht gewählt, um es dem Könige vorzutragen. Heinrich IV. war im Begriff, mit der Ligue zu unterhandeln, und um ſie dazu geneigt zu machen, mußte er mit Rom verſöhnt ſeyn. Selbſt die Royaliſten machten aus der Verſöhnung mit Rom eine Bedingung ihrer Treue. Man irre ſich jedoch nicht über die Abſichten der Ligueurs; ihr Zweck war bloß, Zeit zu gewinnen, um den traurigen Zuſtand Frankreichs zu verlängern. So lange ſie in Paris und in mehreren Provinzen Meiſter waren, konnten ſie hoffen, ſich aufrecht zu halten und ihr Vorhaben zu erreichen. Der Pabſt, als er ſah, wie mächtig die Ligue noch war, weigerte ſich, die Vorſchläge des Königs anzuhören. Den Deputirten der Verſammlung wurde es bei der Art, wie ſie am Hofe empfangen wurden, klar, daß ſie im Augenblicke nichts zu erwarten hatten *). Dieſer Ausgang rief in Nantes eine heftige Aufregung hervor. Mornay, der „auf der einen Seite den Uebermuth zunehmen, auf der anderen die Geduld ausgehen ſah, bemühte ſich, zwiſchen beiden das Gleichgewicht zu erhalten" (Mornay V, 510). Nur mit vieler Anſtrengung gelang es ihm, dieſe Männer zurückzuhalten, welche nicht länger dulden wollten von dem, der bisher ihr Protektor geweſen war, ſo ſchnöde behandelt zu werden (Mornay VI, 10) **). Er brachte ſie endlich zur Ruhe und die Verſammlung, eingedenk der Schwierigkeiten, in welchen der König ſich befand, ließ es zu, daß die Veröffentlichung des Ediktes vertagt wurde. Sie ſprach ſich aber über die von dem König ihr gemachten Vorſchläge nicht aus, nämlich das Edikt vom Jahre 1577 zu erneuern oder, was daſſelbe iſt, das Edikt von Nantes (1591), welches bisher wegen des Widerſtandes der Parlamente ohne Wirkung geblieben war, zur Ausführung zu bringen. Die Reformirten verlangten mehr, und um nicht den König zu ſehr zu drängen, während er ſo wenig aufgelegt war, ſie anzuhören, enthielten ſie ſich, ihre Meinung abzugeben. Sie fühlten aber, „daß es mehr als je nöthig war, vereint zu bleiben" (Mornay VII, 16); darum erneuerten ſie die Union ihrer Kirchen mit der Genehmigung des Königs und beſtimmten, daß die nächſte Verſammlung in St. Foy gehalten würde.

Als der Waffenſtillſtand, den man in der Abſicht, über den Frieden zu unterhandeln, geſchloſſen hatte, am Anfange des Jahres 1594 zu Ende war, nahm alſobald die Lage der Dinge eine unerwartete Wendung. Die Liguiſten trennten ſich vollends, die meiſten unterwarfen ſich dem König, die Städte ergaben ſich, und in wenigen Tagen konnte Heinrich ſich krönen laſſen und in Paris einziehen. Die meiſten der Unterwerfungsedikte aber waren den Katholiken günſtig; daher wurden die Reformirten unzufrieden, als ſie ſahen, daß man die Urheber aller Unruhen, die Feinde des Staates, mehr ſchonte als ſie, die Vertheidiger des Königs, ſeine wahren und treuen Unterthanen. „Und doch wird man dieß das Wohl des Staates nennen", ruft Mornay aus; „ich hoffe, wir ſind, wenn nicht der größte, doch gewiß der beſte Theil deſſelben" (Mornay VI, 28. 30). Unterdeſſen waren neue Gefahren entſtanden. Seitdem König Heinrich

*) „Les deputés de la relligion ont esté ouïs . . . Ils demandent choses justes, la pluspart necessaires; mais qu'on dispute n'estre expedientes, hoc praesertim tempore. Il s'y est cherché tout le temperament qu'on a peu; peult estre mesmes plus qu'on n'a deu, propter bonum pacis." Mornay VI, 3.

**) Duplessis au Roy: „A tout cela (ces plaintes) vos bons serviteurs ne sçavent que respondre; autrefois ils respondoient qu'on attendist le temps, et le temps s'est perdu . . . cependant ne peuvent vous celer que les esprits sont agités, passent de l'espoir du bien à l'attente du mal; de la longue et inutile patience en la recherche du remede." Mornay V, 535.

seine Hauptstadt erobert hatte, war viel von einer allgemeinen Kirchenversammlung die Rede, um die Glaubenseinheit wieder herzustellen; dieß gefiel sowohl dem König, der für sein Gewissen den Frieden dadurch zu gewinnen hoffte, als auch mehreren Männern aus seiner Umgebung, theils Reformirten, theils Katholiken. Da sich einige Pfarrer aus der Provinz Ile de France durch diese unausführbaren Vorschläge hatten gewinnen lassen, deren einziges Resultat der Untergang des Protestantismus in Frankreich gewesen wäre, wurden sie von der Synode, die damals in Montauban gehalten wurde, streng getadelt. Kurz darnach fand die politische Versammlung in St. Foy statt. Seit der von Nantes war die Lage der Reformirten, trotz der zunehmenden Macht des Königs, immer schlimmer geworden. „Es fehlt viel", sagt Mornay, „daß das Versprechen des Königs sich an den Protestanten erfüllt hätte, welches er ihnen gab, als er in Nantes von ihnen Abschied nahm, nämlich daß er, die Billigkeit ihrer Forderungen einsehend, je mehr seine Macht sich befestigen würde, auch mehr für sie thun würde" (Mornay VI, 66). Die Versammlung schien also „das einzige Mittel zu seyn, die Kirchen aus dem traurigen Zustande zu retten, in dem sie damals lebten" (daselbst). Die Leidenschaften waren aufgeregt; die Häupter der Partei, Bouillon und Latrémouille, reizten die Reformirten zur Empörung; es waren ehrgeizige Männer, die den Liguisten in vielen Punkten glichen, da ihr einziger Zweck der war, die allgemeine Verwirrung dazu zu benutzen, ihre eigene Macht auf Kosten der des Königs zu befestigen. Andere dagegen, und besonders Rosni und Lesdiguières, opferten Alles, sogar die Religion, dem Besten des Staates auf. Mornay, „von Gott belehrt, daß der Unterschied der Religion des Gehorsams gegen den König nicht entbinde" (Mornay V, 519. 565), und „daß es ohne Gesetze keine wahre Freiheit gibt", setzte die Anerkennung der Rechte der Protestanten durch, ohne den Frieden und die Einheit des Staates zu beeinträchtigen. Er hinderte die Versammlung nicht, sich mit der Sicherheit der Kirchen zu beschäftigen; da sie ihren Protektor verloren, gaben sich die Reformirten eine Verfassung, die sie in den Stand setzte, ihre Rechte zu vertheidigen. Es ward ein allgemeiner Rath eingesetzt, welchem alle Autorität in Religionssachen zukommen und unter dessen Oberaufsicht alle Provinzen stehen sollten. Er bestand aus zehn Mitgliedern, je eines für jede Provinz, vier Adelige, vier aus dem dritten Stande und zwei Geistliche. Es wurden ferner Provinzialräthe ernannt, aus fünf bis sieben Mitgliedern bestehend, deren einer wenigstens ein Geistlicher seyn sollte (Benoit, Histoire de l'Edit de Nantes, 1693. III. p. 127 sq.). Diese Anstalt, welche große Dienste leistete, indem sie die Macht der Hugenotten ihren Feinden offenbarte, dauerte nicht länger als bis zum Edikt von Nantes. Der König versprach zwar, daß eine Commission sich mit den Klagen der Reformirten beschäftigen würde, da man ihnen aber höchstens nur das Edikt von Nantes zu bewilligen gedachte, so hatte diese Nachricht wenig Einfluß auf die Gesinnung der Deputirten.

Die nächste Versammlung sollte in Saumur stattfinden. Während die Gesandten der Kirchen daselbst sich vereinigten und die Antwort erwarteten, die Herr von Chouppes ihnen von Seiten des Königs auf die Begehren der Versammlung von St. Foy bringen sollte, erklärte Heinrich IV. Spanien den Krieg. Die Meisten unter den Liguisten hatten sich bereits unterworfen oder waren doch nahe daran, es zu thun. Der Pabst allein behielt noch eine feindliche Stellung. Es brauchte nicht weniger als die Verbannung der Jesuiten und die gallikanischen Erklärungen des Parlaments und der Sorbonne, um ihn zum Nachgeben zu bewegen. Da die Ohnmacht der Ligue immer sichtbarer wurde und in der französischen Kirche sich ihre alte Neigung zur Unabhängigkeit zeigte, beeilte er sich, die Gelegenheit zu ergreifen, „die er endlich gefunden zu haben glaubte, in Frankreich eine Macht herzustellen, die man ihm nie hatte zuerkennen wollen" (de Thou CXIII.). Du Perron und d'Ossat, Gesandte des Königs, behaupteten mit Entschiedenheit die Rechte der Krone gegen die Anmaßungen des päbstlichen Stuhls.

Aus Furcht, Frankreich zu verlieren, wie er England verloren hatte, entſchloß ſich der römiſche Hof, die Abſolution zu ertheilen*). Auf der anderen Seite war es für Heinrich nicht minder wichtig, den Pabſt zu gewinnen, da er in ihm einen mächtigen Verbündeten gegen Spanien zu finden hoffte. Der Friede wurde endlich am 30. Auguſt 1595 in Rom geſchloſſen. Man ſieht, wie ſehr es dem Pabſte daran gelegen war, Frankreich unter ſeinem Einfluſſe zu behalten, da er ſeine Einwilligung dazu gab, daß man in die Bußartikel die unbeſtimmte Clauſel einfügte, „daß der König das tridentiniſche Concil ausführen ſollte, inſofern dadurch für die öffentliche Ordnung keine Gefahr entſtehen würde“ (Benoît S. 146).

Der Widerſtand der Ligue und die Feindſchaft Spaniens verloren hiemit allen ihren Grund. Die Häupter der Partei legten die Waffen nieder, ausgenommen Mercoeur, der die Bretagne beſetzt hielt und in ſeiner Verbindung mit Philipp II. beharrte. In ſeinen Kämpfen gegen die ſpaniſchen Heere war Heinrich weniger glücklich; es wäre ihm lieb geweſen, wenn ihm die Reformirten zu Hülfe gekommen wären. Als die Deputirten der Verſammlung vor ihm erſchienen, ſprach er ihnen ſeine Unzufriedenheit aus über das Betragen der Hugenotten. Dieſe aber blieben feſt, weil ſie wohl vorausſahen, daß ſie, wenn mit ihrer Hülfe der König Spanien beſiegen und den Frieden ſchließen würde, ohne daß ſie vorher erlangt hätten, was ſie begehrten, der Willkür der Katholiſchen bloßgeſtellt wären. Sie waren deſto mehr berechtigt, ſich gegen die Forderungen Heinrich's IV. aufzulehnen, weil er ihnen vor Kurzem den jungen Prinzen von Condé weggenommen, deſſen Beſitz ihnen die Beobachtung der Edikte verſicherte. Das Parlament von Paris verificirte allerdings das Edikt von Nantes; das war jedoch nicht genügend, um die Reformirten zu befriedigen, da in allen Provinzen das Edikt übertreten wurde und man ihm, wenn es auch angenommen war, ſehr leicht auszuweichen wußte. Angeſichts dieſer Lage, aus der man keinen Ausweg ſah, war die Verſammlung im Begriff, einen Entſchluß zu faſſen, der auf lange Zeit das Schickſal des franzöſiſchen Proteſtantismus gefährdet hätte; ſie wollte auf den Zuſtand zurückkommen, in welchem die Reformirten ſich vor dem mit Heinrich III. geſchloſſenen Waffenſtillſtand befanden, nämlich die Sicherheitsplätze behaupten und eine feindliche Stellung einnehmen. Da man, trotz der Edikte, noch nichts für die Beſoldung der Beſatzungen erhalten hatte, legte man in einigen Städten auf die königlichen Steuern Beſchlag. Heinrich IV. gerieth in Zorn über dieſe Haltung der Hugenotten. Wie konnte man es ihnen aber verargen, da zur nämlichen Zeit ihre Brüder in der Bretagne im Namen Mercoeurs ermordet wurden**), die Provinz Poitou ſich bei dieſer Nachricht empörte und in der Bretagne der Adel beider Religionen den dritten Stand gegen d'Epernon's Druck zu beſchützen genöthigt war?

Der Verſammlung, die im Jahre 1596 zu Loudun ſtattfand, ſollte es am Ende durch Geduld und Feſtigkeit gelingen, die Sache der Reformirten einem glücklichen Ausgang entgegen zu führen. Groß waren die Klagen. „Es wünſcht ein Jeder den Frieden“, ſagt Mornay, „es will aber Niemand in dieſer Unſicherheit unſerer Lage länger fortleben, beſonders wegen der Strenge der Parlamente und aller Gerichtshöfe dieſes Landes, welche die Edikte der Ligue beobachten“ (Mornay VI, 464. 467). Der König befand ſich in höchſter Verlegenheit. Von allen Seiten her war er beſtürmt, von den Liguiſten, deren Gehorſam nur auf Koſten der Rechte der Proteſtanten hatte erkauft werden können, von der Friedenspartei, die vor Allem daran hielt, daß man mit Rom in guten Verhältniſſen lebte, beſonders da der Pabſt ſich als Vermittler zwiſchen Frankreich und Spanien anbot; von Mercoeur, der, auf wirkſame Hülfe Philipp's II. hof-

*) d'Ossat au Roy: „Par le refus qu'il (le pape) a fait de vous admettre, il demeure de fait exclus lui-même du premier royaume de la Chrétienté, et n'y peut rentrer que par votre mercy et par son absolution.“ (Ranke, franzöſ. Geſch. II, 20. Note.)

**) „Avec ces mots qu'ils avoient chargé de Monsieur (c'est M. de Mercoeur) de ne prendre plus aucun huguenot prisonnier.“ Mornay VI, 328.

fend, mit Fleiß die Unterhandlungen in die Länge zog; von den Reformirten endlich, die nicht geſonnen waren, von ihren Forderungen abzuſtehen, und ihn unaufhörlich durch ihre Geſandten und Bittſchriften bedrängten. Er wagte es nicht, den Reformirten in's Angeſicht zu widerſprechen, deren Gegenwart ſein Gewiſſen ſtrafte, und doch war er nicht im Stande, den Katholiſchen zu widerſtehen. Er verſprach leicht, um ſich zu ſehr dringender Bitten zu entledigen, und vergaß eben ſo leicht ſeine Verſprechen. Die Beharrlichkeit der Reformirten brachte ihn allerdings auf, beſonders wenn ſie ihn daran erinnerten, was er für ſie hätte ſeyn ſollen, oder wenn er ſich beklagte, von denen verlaſſen zu ſeyn, die ihm hätten beiſtehen ſollen (Mornay VI, 488). Jedoch war ihm ihre Haltung willkommen, da ſie ihm Urſache gab, das tridentiniſche Concil nicht zu beobachten und für ſie in ſeinem Rathe günſtigere Bedingungen zu erlangen. „Wer will gerettet werden", ſchrieb er an Mornay, „der muß aushalten" (Mornay VI, 481).

Während die Verſammlung die Antwort erwartete, die Bulſon vom König zurückbringen ſollte, bemühte ſich Mornay, Heinrich dazu zu beſtimmen, daß er, das einzige Mittel ergreifend, welches aus dieſer unerträglichen Lage führen konnte, einige friedlich geſinnte Katholiken als Geſandte nach Loudun ſchicken möge (Mornay VI, 473. 505). Die Antwort des Königs hätte beinahe Alles wieder vereitelt. Es ſchien als ob er bloß die Auflöſung der Verſammlung bezweckte. Die Deputirten wollten ſich ſogleich trennen, die Gemeinden bewaffnen, ſich in Vertheidigungszuſtand ſetzen*). Es brauchte nicht weniger als die Weisheit und das Anſehen Mornay's, um „ihnen den Weg zu zeigen, der ſie dem gewünſchten Ziele entgegenführen könnte, ohne zum Aeußerſten zu kommen" (Mornay VI, 499), nämlich um ſie zu bewegen, ihre Abreiſe bis zur Ankunft der königlichen Geſandten zu verzögern. Dieſe trafen endlich in Loudun ein; es waren die Räthe de Vic und Calignon, der eine katholiſch, der andere reformirt (Mornay VI, 507). Obwohl die Vorſchläge, die ſie mitbrachten, nicht geeignet waren, die Reformirten zu befriedigen, fing man dennoch an, zu unterhandeln. Schomberg und de Thou waren die Vertreter des Königs. Da ſie aber nur eine beſchränkte Vollmacht beſaßen und Heinrich IV nachzugeben nicht geſonnen war, und da andererſeits die Reformirten in nichts von ihren Forderungen abſtehen wollten, ſo ſchien es, als ob dieſe Angelegenheiten nie könnten beigelegt werden. Und doch würde der König bei einer baldigen Beendigung der Sache ſeinen Vortheil gefunden haben. „Wenn der König", ſchreibt Mornay, „verhindern will, daß die Verſammlung einen ſeinem Intereſſe nachtheiligen Entſchluß faſſe, iſt es hohe Zeit, ihre Lage zu ordnen . . . Sie ſtreben nicht nach dem Beſitze des Staates, noch nach einem Theile deſſelben; für ſie iſt die Religion Urſache und nicht bloßer Vorwand; ſie verfolgen keine abenteuerlichen Zwecke, ſie begehren nur, was jedem Menſchen natürlich iſt, die Sicherheit für ſich ſelbſt und die Erhaltung des Staates (VII, 3). Man hoffte ſie zu beſchwichtigen, indem man in Rouen das Edikt vom J. 1577 verificirte. Da ſie aber wohl wußten, daß man ſie nur hinhalten wollte, bezeugten ſie darüber mehr Unzufriedenheit als Freude. Nach Vendôme verſetzt, um dem Hofe näher zu ſeyn, empfand die Verſammlung gar bald den nachtheiligen Einfluß und beeilte ſich daher, ſich nach Saumur zurückzuziehen. Die Unterhandlungen dauerten fort, als die Nachricht von der Einnahme von Amiens durch die Spanier eintraf. „Dieſes Unglück wurde von den Reformirten ſchmerzlich empfunden" (Mornay VII, 173). Bouillon und Latrémouille allein wollten, die Gelegen-

*) Mornay au Roy: „Les resolutions se roidissent de jour en jour à l'assemblee." Mornay VI, 502. — L'assemblee de Saulmur au Roy: „Nous nous appercevons clairement qu'on desguise nostre mal à vostre majesté . . . On propose à vostre majesté pour suffisant remede l'edict de 77, et quelques conferences surensuivies, traictees par vostre majesté avec le feu roy; au lieu que ces edicts et conferences sont pour la pluspart aneantis par les edicts et traictés faicts par vostre majesté en ces dernieres annees pour la redduction de ceulx du parti contraire . . . en la pluspart des parlemens et provinces . . . vos subjects de la relligion sont encores jugés et traictés par les edicts pretendus d'union, violemment extorqués du feu roy tant contre vostre majesté que contre eulx." Mornay VI, 497. 495.

heit benutzend, nach den Waffen greifen, um dem König das Edikt zu entreißen, welches er immer verweigerte. Die Deputirten ſtießen mit Unwillen ſolche ihren Grundſätzen entgegengeſetzte Anſchläge zurück. Sie wußten, daß als Unterthanen es ihre Pflicht geweſen wäre, dem Fürſten zu Hülfe zu kommen; ſie hatten aber den Unterthansſtand erſt zu erwerben. „Ihr einziger Wunſch", ſchrieb Mornay an den König, „iſt, daß man ſie als Chriſten, Franzoſen und treue Unterthanen anſehen und behandeln möge; übrigens ſind ſie bereit, zur Vertheidigung des Staates, das Theuerſte, was ſie beſitzen, zu den Füßen Ihrer Majeſtät niederzulegen" (Mornay VII, 173. 189. 298). Der Beiſtimmung der Kirchen gewiß, verweigerten ſie dem König ihren Beiſtand, und ſie thaten wohl daran. Man warf ihnen vor, daß ſie einen Staat im Staate bildeten, und doch wollte man, daß ſie als Staat dem König zu Hülfe kämen. In dem Heere fehlte es nicht an Reformirten. Die Verſammlung bezweckte einfach die Gewiſſensfreiheit; ſie vertrat nicht eine Partei, ſondern eine Kirche, das wußte ſie, und darum hörte ſie nicht auf die Vorſchläge ihrer Führer. Die Religion war das einzige Anliegen der Deputirten; man gebe ihnen nur die Freiheit, die ſie verlangten, ſo ſeyen ſie bereit, an die Gränzen zu eilen. „Mit tiefem Bedauern ſehen wir", ſo ſchrieben ſie an den König, "daß wir Euch gegen den alten Feind dieſes Reiches mit unſerem Leben nicht beiſtehen können; . . . was wir begehren, betrifft durchaus unentbehrliche Dinge: die Religion, ohne welche Chriſten nicht wohl leben können, die Gerechtigkeit, ohne welche es den Menſchen überhaupt nicht möglich iſt, zu beſtehen" (Mornay VII, 189). Mornay billigte dieſes Verhalten, denn er wußte, daß, wenn ſie nachgäben, es nur nachtheilige Folgen für ſie haben würde. Er war aber der Meinung, daß jede Partei von ihren Forderungen etwas nachgeben ſolle, damit man ſich deſto eher vereinbaren könne. Er hoffte, „daß die Angelegenheiten der Picardie die Hartnäckigkeit der einen brechen, und daß die gemeinſame Gefahr den anderen in Erinnerung bringen würde, daß ſie Franzoſen ſeyen, damit ſie ſich mit noch weniger als dem Nöthigen begnügen möchten" (Mornay VII, 301). Er irrte ſich nicht: nichts trug mehr dazu bei, die Geiſter einander nahe zu bringen, als dieſe „Plage". Der König, der anfangs aufgebracht war, und mit Spanien den Frieden zu ſchließen drohte, zeigte ſich nachgiebiger, als ihn Mornay überzeugte, daß es billig wäre, „etwas mehr zu thun" (Mornay VII, 194), und ihn bat, „ſeinen Abgeordneten gehörige Vollmacht zu geben, um die gerechten Forderungen der Reformirten zu befriedigen" (Mornay VII, 298) *). Die Gemüther beruhigten ſich nach und nach und die Unterhandlungen konnten zwiſchen dem Lager von Amiens und der zu Châtelleraut ſich befindenden Verſammlung fortgeſetzt werden. Während der Dauer der Belagerung wurden die Deputirten mehrmals durch Gerüchte über den Frieden mit Spanien oder mit Mercoeur in Beſorgniß geſetzt. Sie wußten, daß derſelbe nur auf ihre Koſten würde geſchloſſen werden; ſie machten die königlichen Abgeordneten hierauf aufmerkſam, ſowie auch darauf, daß es dem König nur vortheilhaft wäre, wenn er ſie befriedige, indem ihm dann ihre Hülfe zugeſichert ſey und die Beendigung des Krieges beſchleunigen müſſe (Mornay I, 137. VII, 369. VIII, 16) **). Aber Amiens wurde ohne ſie erobert. Dieſe Begebenheit war entſcheidend. Philipp II., durch Alter, Arbeit und Ausſchweifung erſchöpft, zeigte ſich ernſtlich zum Frieden geneigt. Die Unter-

*) „Je suis contrainct de lascher quelques graces aux huguenots, pour oster le moyen aux chefs de party et factieux de les esmouvoir, où je fais plus que si j'y employois la force. Ils sont encore assemblez à Châtelleraut, et n'en ai aulcune assistance en ce siege d'Amiens, au grand retardement d'iceluy et à mon tres grand regret." Lettres missives de Henri IV. Tom. IV. p. 825. — Ibid. p. 921. — Mornay VII, 257.

**) De l'assemblee à M. de Schomberg: „La trefve, une fois concleue, vous rendroit le sieur de Mercoeur plus capable soit de trefve, soit de paix . . . . Vous en feroit aussi rechercher par lui, qui auroit de quoi redoubter vos forces." Mornay VII, 314. — „Advertissoit M. Duplessis à tout heure Messieurs de l'assemblee à ce qu'ils previnssent, par la conclusion de leurs affaires, la paix d'Espaigne et la reduction de Bretaigne, lesquelles . . . accomplies, les laisseroient de tout à la pure discretion du roy." Mornay I, 327.

handlungen, unter der Vermittelung des Pabſtes vorbereitet, wurden im Februar 1598 in Vervins eröffnet. Heinrich IV. hatte kaum ſeine Angelegenheiten in der Picardie abgethan, als er ſich nach der Bretagne wandte. Die Ausſicht eines baldigen Friedens, der ihm erlauben würde, ſich mit ſeinen Heirathsprojekten zu beſchäftigen und die Ordnung in Frankreich herzuſtellen, machte ihn geneigter, den Proteſtanten ihre Bitten zu gewähren. Gegen das Ende des Jahres 1597 waren beide Parteien über die Hauptartikel des Edikts einverſtanden. Der Rath machte wohl allerlei Schwierigkeiten, der König ſelbſt wollte ſich manche Privilegien vorbehalten, aber die Reformirten beharrten auf ihren Begehren, und mittelſt einiger Conceſſionen erhielten ſie endlich das ſo lange gewünſchte Edikt. Als Heinrich IV. auf ſeinem Zuge nach der Bretagne in Tours ankam, empfing er daſelbſt die Geſandten der Verſammlung. Er bat ſie, ſich noch bis zu Mercoeur's Unterwerfung zu gedulden *); am 2. Mai, an demſelben Tage, wo der Friede in Vervins geſchloſſen wurde, unterzeichnete er dann das Edikt in Nantes.

Das Edikt von Nantes bewilligt den Reformirten nicht viel mehr als die vorhergehenden; die Stellung, die ſie durch daſſelbe erhalten, iſt von der der Katholiken immer noch ſehr verſchieden. Die Zahl und die Gewalt gehen dem Rechte voran, und die, welche die Mehrheit und die Macht nicht für ſich haben, ſind nur im Intereſſe des öffentlichen Friedens geduldet. Man wird nicht erwarten, daß das Edikt die Cultusfreiheit zugeſtehe, die Reformirten hofften es auch nicht; ſie freuten ſich ſchon, „daß die Religion freier ſeyn und daß in den Gerichten einige Gerechtigkeit herrſchen würde" (Mornay VII, 302). Sie erhalten kaum die Gewiſſensfreiheit. Dieſe ohne die Cultusfreiheit iſt aber nur ein ſcheinbarer Gewinn, beſonders wenn dazu noch die bürgerlichen und politiſchen Rechte nicht dieſelben ſind für Alle. Die Beſchränkung des Cultus und die Entziehung mancher Vortheile, welche die Bekenner eines anderen Glaubens genießen, ſind das ſicherſte Mittel, eine Religion zu vertilgen. Nach dem Edikt iſt es den Reformirten erlaubt, im ganzen Reiche zu leben und zu wohnen, ohne daß man ſie zu irgend etwas bewegen oder zwingen könne, das gegen ihr Gewiſſen wäre, und ohne daß man ſie wegen ihrer Religion anfechten dürfe in denjenigen Orten, wo ſie ſich niederlaſſen werden. Es iſt beiden Parteien verboten, ſich gegenſeitig ihre Kinder zu rauben; die von proteſtantiſchen Geiſtlichen getauften Kinder dürfen nicht wieder getauft werden. Dieß ſcheint eine vollſtändige Freiheit zu ſeyn; allein ſie iſt beſchränkt durch die Privilegien, welche der katholiſchen Religion zuerkannt werden, und durch den Mangel der Cultusfreiheit. Der katholiſche Gottesdienſt iſt im ganzen Reiche wieder hergeſtellt, die Kirchen und die Güter werden der Geiſtlichkeit zurückgegeben; die Reformirten ſind verpflichtet, den Prieſtern den Zehnten zu entrichten, die Feſt- und Faſttage zu beobachten, während der Faſten kein Fleiſch zu verkaufen, ſich den römiſchen Ehegeſetzen zu unterwerfen. Die öffentliche Ausübung ihres Gottesdienſtes iſt ihnen bloß in gewiſſen durch das Edikt beſtimmten Ortſchaften geſtattet. Es iſt allen Adeligen, welche die hohe Gerichtsbarkeit beſitzen, erlaubt, in ihren Schlöſſern den Gottesdienſt abzuhalten, ebenſowohl für ſich und ihre Familien als für ihre Unterthanen und Alle, die daran Theil nehmen wollen. Den Uebrigen wird derſelbe nur für ſich und ihre Familien bewilligt; es dürfen jedoch bis 30 Perſonen beiwohnen. In den Orten, die ſich in der Gerichtsbarkeit eines katholiſchen Herrn befinden, iſt deſſen Erlaubniß nothwendig. Der Gottesdienſt iſt ferner geſtattet in allen Orten, wo er in den Jahren 1596 und 1597 bis Ende Auguſt ausgeübt wurde. Er wird erlaubt oder hergeſtellt in allen Orten, wo er ſtattfand oder ſtattfinden ſollte gemäß dem Edikte von 1577, den geheimen Artikeln und den Conferenzen von Nérac und Fleix, es ſey denn, daß die Ortſchaften im Beſitz von katholiſchen Herren ſeyen. Er iſt ferner in jedem Gerichtsbezirke (Bailliage, Sénéchauſſée, Gouvernemens tenans lieu de bailliage) in

*) „Le roy me prie d'avoir patience; me dict que, le serment pris de M. de Mercoeur, s'il avoit esté au pas en nostre affaire par le passé, je verrois qu'il iroit en poste." Mornay VIII, 190.

einer Vorſtadt, einem Flecken oder einem Dorfe gewährt. Er iſt verboten in Paris und in einem Umkreiſe von 5 Stunden, in den königlichen Armeen, ausgenommen in den Quartieren der reformirten Heerführer. Es iſt den Reformirten erlaubt, Kirchen zu bauen und die, welche ihnen während des Krieges waren entriſſen worden, wieder in Beſitz zu nehmen. In allen Ortſchaften, wo der öffentliche Gottesdienſt ausgeübt wird, iſt erlaubt, Bücher zu drucken und zu verkaufen. Ohne Anſehen der Religion ſind die Schulen, Univerſitäten, Spitäler Allen geöffnet und werden unter Allen die öffentlichen Almoſen ausgetheilt.

Die Artikel, gegen welche der Rath des Königs am meiſten Schwierigkeiten erhob, ſind die, welche ſich auf die Aemter und die ſogenannten halbgetheilten Kammern (Chambres mi-parties) beziehen. Heinrich IV. ſetzte es durch, daß alle Beamtenſtellen den Reformirten zugänglich wären. Was die Gerechtigkeitspflege anbelangt, erhielten ſie endlich, was mehrere Edikte ſchon bewilligt hatten, was aber nie war ausgeführt worden, ausgenommen in zwei Parlamenten ſeit Heinrich's IV. Regierung; nämlich in Paris wurde eine Kammer des Edikts (Chambre de l'Edit) niedergeſetzt, welche über die Proceſſe der in den Reſſorts der Parlamente von Paris, der Normandie und der Bretagne lebenden Reformirten entſcheiden ſollte; von ihren 16 Mitgliedern ſollten ſechs Proteſtanten ſeyn. In den Parlamenten von Bordeaux, Toulouſe, Grenoble, Dauphiné wurden halbgetheilte Kammern angeordnet mit zwei Präſidenten, wovon ein Reformirter, und 12 Räthen, wovon ſechs Reformirte. Der Auftrag dieſer Kammern war, über die Sicherheit der Orte zu wachen, wo ſie ihren Sitz hatten; ſie urtheilten über alle Proceſſe, welche zwiſchen beiden Religionen ſtattfinden konnten; man durfte bis ſechs ihrer Mitglieder recuſiren.

Das Edikt hebt die Provinzial- und Generalräthe auf, welche die Verſammlung von St. Foy eingeſetzt hatte. Es verbietet, politiſche Verſammlungen ohne die Einwilligung des Königs zu veranſtalten, Einverſtändniſſe zu unterhalten weder mit dem Auslande, noch in dem Innern, zu den Waffen zu rufen oder Feſtungswerke zu errichten. Alle Entſcheidungen der Gerichte und Dekrete der Könige, welche ſeit Heinrich's II. Tode gegen die Reformirten erlaſſen worden waren, ſind aufgehoben. Die Kinder der flüchtigen Reformirten, die in oder außerhalb des Landes geboren wurden, ſind als Franzoſen anerkannt. Alle Familien treten in ihre Rechte, Ehren und Güter wieder ein. Endlich werden alle Rechnungen der politiſchen Verſammlungen ſeit der von Nantes, in der Rechnungskammer von Paris einregiſtrirt. Alle Ungeſetzlichkeiten, deren ſich die Verſammlungen ſchuldig gemacht haben können, ſind vergeſſen.

Dem Edikte ſind 56 den Reformirten günſtige „particular" oder geheime Artikel beigefügt. Es werden ihnen darin außer denen des Edikts noch mehrere Orte für den öffentlichen Gottesdienſt zuerkannt. Für die Beſtimmung all dieſer Ortſchaften werden königliche Commiſſarien angeſtellt, welche zwiſchen zwei oder drei von den Reformirten vorgeſchlagenen Orten wählen ſollen. Da die Verträge mit den Liguiſten alle zum Vortheil der Katholiken geſchloſſen worden waren und dadurch viele Reformirte der Wohlthaten des allgemeinen Friedens beraubt wurden, beſtimmen die geheimen Artikel eine gewiſſe Anzahl von Orten, wo dieſe Verträge nicht anwendbar ſeyn ſollen. Der auf die Beamtenſtellen bezügliche Artikel des Edikts ſoll überall ohne Ausnahme ausgeführt werden. Diejenigen Verträge, welche nur proviſoriſch und bis auf weitere Verordnung gültig waren, ſind aufgehoben; diejenigen dagegen, welche für eine beſtimmte Zeit geſchloſſen waren, ſollen nach Verlauf dieſer Zeit durch das Edikt von Nantes erſetzt werden. Die Reformirten haben das Recht, Conſiſtorien, Colloquien, Provinzial- und allgemeine Synoden zu halten, Schulen zu eröffnen in den Städten, wo ſie Cultusfreiheit beſitzen, und Steuern zu erheben für den Unterhalt der Geiſtlichen, die Koſten der Synoden u. ſ. w.

Zu dieſen Artikeln fügte Heinrich IV. zwei Brevets hinzu. Durch das eine bewilligte er den Reformirten 45000 Thlr. für ihre Ausgaben, durch das andere be-

ſtimmte er, daß die Sicherheitsplätze, welche ſie am Ende Auguſt 1797 inne hatten und in welchen ſie Garniſonen unterhalten, während acht Jahren von ihnen unter ſeiner Oberherrſchaft beſetzt bleiben ſollen. Für die Beſoldung der Beſatzungen gibt er ihnen 29000 Thlr.; in Dauphiné wurden ihnen 195000 Thlr. bewilligt. Heinrich IV. behält ſich vor, ſelbſt die Plätze zu beſtimmen, indem er dazu reformirte Commiſſarien zu Rathe zieht. Endlich erlaubt er, daß zehn Mitglieder der Verſammlung von Châtelleraut in Saumur bis zur Verifikation des Edikts durch das Pariſer Parlament zurückbleiben, um deſſen Ausführung zu beſchleunigen.

Man erſieht aus dem letzten Artikel, daß man den Widerſtand der Parlamente befürchtete. Und ſo geſchah es auch. Man irrt ſich, wenn man meint, daß im Jahre 1598 Alles beendigt war; es brauchte noch mehrerer Jahre, bis nach mancherlei Schwierigkeiten das Edikt überall anerkannt wurde; das Parlament von Rouen verificirte es ſogar nach ſeiner Form und ſeinem Inhalt erſt im Jahre 1609. Ueberdieß war der Text des Ediktes, das von den Parlamenten einregiſtrirt wurde, in mancher Hinſicht von dem des erſten verſchieden. Bis zur Zeit, wo Heinrich es unterzeichnete, waren es die Reformirten, die durch ihre Beharrlichkeit und ihre drohende Haltung gewiſſermaßen ihn dazu zwangen oder wenigſtens den Widerſpruch der Katholiken nicht aufkommen ließen. Von da an aber und bis zur Verificirung durch die Parlamente war es beſonders der König, der mit ſeiner Gewalt einſchritt, um den Widerſtand der Gerichtshöfe und der Geiſtlichkeit zu brechen. Heinrich IV., da er endlich in ſeinem Lande von Allen anerkannter Herr geworden, konnte nun auch ſeinen Willen durchſetzen, welchen er bei anderen Gelegenheiten nicht zu behaupten wußte. Es war vorauszuſehen, daß die Parlamente und die Geiſtlichkeit mit dem Edikte würden unzufrieden ſeyn. De Thou meint, daß die Anweſenheit des Legaten allein Schuld an der Verzögerung der Verifikation war; nach Benoit hätten dagegen die Schwierigkeiten erſt nach ſeiner Abreiſe begonnen; aber dieſe beiden Anſichten laſſen ſich wohl vereinigen, wenn man bedenkt, daß das Edikt erſt nachdem der päbſtliche Legat Frankreich verlaſſen, den Parlamenten vorgelegt wurde. Der Klerus hatte gegen jeden Artikel ſeine Einwendungen zu machen. Die Parlamente widerſetzten ſich beſonders den halbgetheilten Kammern und der Zulaſſung zu den öffentlichen Aemtern, weil dadurch ihre Privilegien beeinträchtigt wurden. Aber Heinrich beſtand auf ſeinem Willen. Wenn er glaubte, über einige Artikel den Katholiken nachgeben zu können, ſo waren die am Hofe ſich befindenden Reformirten daran Schuld, indem ſie nach und nach einen Theil ihrer Anſprüche fahren ließen. In einigen Punkten bewilligte er den Reformirten im Geheimen, was er ihnen öffentlich entzog, in anderen war er weniger nachgiebig: er ließ es geſchehen, daß in der in Paris angeſtellten Kammer des Edikts anſtatt ſechs reformirte Mitglieder ſich nur eines befand. Dagegen wurde aber in jeder Kammer des Parlaments ein Proteſtant zugelaſſen. Die nämliche Anordnung wurde für das Parlament zu Rouen getroffen. Die Sitze der Erzbiſchöfe und Biſchöfe wurden von den Orten, wo der öffentliche Gottesdienſt ſtattfinden ſollte, ausgenommen; die Clauſel, welche ſich auf das Taufen der Kinder bezog, wurde geſtrichen; den Reformirten wurde verboten, ohne die Einwilligung des Königs allgemeine Synoden zu halten. Außer dieſen bedeutenden Veränderungen gab es noch andere minder wichtige und die ſich weniger auf das Allgemeine bezogen. Nach dieſen Veränderungen kann Anquez (Histoire des assemblées politiques des Réformés de France, Paris 1859) allerdings das Edikt als ein zweites anſehen. Die Verificirung fand erſt ſtatt, als der König das Parlament dazu nöthigte. Anſtatt aber deſſen Widerſtand in einem Throngerichte (lit de justice) zu brechen, ließ er die anſehnlichſten Mitglieder der verſchiedenen Kammern zu ſich kommen und empfing ſie ganz einfach im Hauskleide. In einer höchſt merkwürdigen Anrede erklärte er ihnen, es ſey ſein feſter Wille, daß das Edikt ohne Verzug angenommen werde; er erinnert ſie daran, daß er es ſey, der den Staat wieder hergeſtellt, ihn mit dem Frieden beglückt, und daß er entſchloſſen ſey, denſelben zu erhalten; was er geſchrieben, das wolle er auch aus-

führen (Bulletin de la Societé de l'histoire du Prot. Fr. II, 128). „Er wußte so durch Geduld und Ueberzeugung zu erlangen, was man anders dem Einfluß seiner Gegenwart hätte zuschreiben können" (Mornay IX, 246). Die anderen Parlamente folgten bald dem von Paris. Es gab allerdings hie und da einigen Widerstand, allein der König setzte das Edikt überall durch, bald durch sein bloßes Wort, bald durch seine lettres de jussion. Zu den Deputirten des Gerichtshofes von Bordeaux sagte er: „Ich habe ein Edikt gemacht und will, daß es anerkannt werde." Zu denen von Toulouse: „Es ist sonderbar, daß ihr euern Starrsinn nicht ändern könnt . . . . . Ich will, daß die von der Religion im Frieden in meinem Reiche leben, daß sie den Zutritt zu den Aemtern haben, nicht weil sie von der Religion sind, sondern weil sie meine und des Staates treue Diener gewesen" (Bulletin II, 137). Mit der Verificirung des Edikts war indessen noch nicht Alles abgethan: es mußte auch ausgeführt werden. Letzteres kostete sowohl dem König als den Reformirten die meiste Mühe. Die 10 Deputirten waren bis Ende 1599 in Châtelleraut geblieben, trotz des Befehles, sich nach Saumur zu begeben, und nachdem das Edikt in Paris verificirt wäre, sich zu trennen. Die Kirchen wollten sich mit dem Edikt, so wie es von den Parlamenten war angenommen worden, nicht begnügen; sie waren nicht gesonnen, etwas von dem nachzugeben, was ihnen der König zu Nantes bewilligt hatte. Für den Augenblick wollten sie wohl auf die Lage Heinrich's IV. Rücksicht nehmen, aber nichtsdestoweniger behaupteten sie ihre Rechte, in der Hoffnung, daß der König sie doch zuletzt zur Anerkennung bringen würde (Mornay IX, 259). Die Versammlung sandte Abgeordnete an den Hof, um dem König ihre Beschwerden vorzutragen; unter Anderem bemerkte sie, daß ungeachtet des Ediktes die Kammern nicht in der festgesetzten Frist von sechs Monaten waren eingesetzt worden. Heinrich jedoch gab auf die meisten Klagen keinen Bescheid; nur in Bezug auf wenige Artikel gab er den Reformirten insgeheim einige Zusicherungen. Die Schwierigkeiten waren demnach nicht beseitigt. Unterdessen hatte man in einigen Gegenden angefangen, das Edikt einzuführen. Es wurden dazu vom König Commissarien ernannt, je zwei für jede Provinz, ein katholischer und ein reformirter. Ueberhaupt war man zufrieden mit der Art, wie diese ihren schwierigen Auftrag erfüllten. Es gab im Ganzen nur wenig bedeutendere Streitigkeiten, und wann es den Commissarien nicht gelang, die Parteien zu vereinbaren, appellirten dieselben an den König, welcher in den meisten Fällen zu Gunsten der Protestanten entschied. Da dies Alles aber nur sehr langsam geschah, so hielten es die Deputirten nicht für rathsam, sich zu trennen. Sie verlegten ihre Versammlung nach Saumur, wo Mornay Statthalter war, „um leichter seines weisen und heilsamen Rathes zu genießen" (Mornay IX, 293). Von dort aus sandten sie Abgeordnete nach Paris, um darüber zu wachen, daß keine neuen Veränderungen mehr am Edikt vorgenommen würden, und um dessen Ausführung zu beschleunigen. Diese letzte Einrichtung mißfiel dem König, und da er die Versammlungen nur ungern sah, weil sie, wie er meinte, nur zu Unruhen Anlaß geben könnten, befahl er den Deputirten, sich zu trennen und zukünftig keine neuen Versammlungen zu halten. Die Reformirten widerstrebten so lange sie konnten, da sie wohl wußten, daß der Einfluß des Hofes auf die Gesandten, welche die Kirchen dahin schicken würden, den allgemeinen Interessen nachtheilig werden müßte. Sie erlangten, daß sie sich in St. Foy im Oktober 1601 versammeln durften, um sogenannte General-Deputirte zu ernennen, welche am Hofe residiren sollten; es wurden deren zwei gewählt, ein Adeliger und einer des dritten Standes. Diese Deputirten empfingen die Beschwerden der Provinzen und trugen sie dem König vor.

Die Festigkeit dieses letzteren, die Beharrlichkeit der Provinzial- und allgemeinen Versammlungen, die Klagen der Kirchen vor ihn zu bringen, besiegten endlich jeden Widerstand, zum wenigsten was das Edikt von 1599 betraf. Schon im Jahre 1604 konnte Mornay an la Fontaine nach England schreiben: „Unsere Kirchen befinden sich, durch Gottes Gnade und unter der Wohlthat der Edikte des Königs, in einer Lage

die ſie nicht Luſt haben zu verändern. Das Evangelium wird, nicht ohne Erfolg, frei gepredigt; man läßt uns Gerechtigkeit widerfahren; wir haben Orte, wo wir uns gegen den Sturm ſicher ſtellen können; wenn Streitigkeiten entſtehen, ſo hört man auf unſere Klagen, oft auch hilft man dieſen ab. Wir könnten allerdings wünſchen, daß der Gottesdienſt an einigen Orten näher oder bequemer wäre, daß wir mehr Antheil hätten an den Ehren und Aemtern; vielleicht wäre es ſogar dem Könige nützlich, ſowie auch unſeren ihm geleiſteten Dienſten angemeſſen. Allein dies Alles iſt bloß zu wünſchen, nicht zu verlangen" (Mornay IX, 538). Er endigt mit dieſen Worten, die gewiſſermaßen die Regel ſeines ganzen politiſchen Lebens waren: „Mein Wunſch iſt, daß Gott gedient und dem Könige gehorcht werde, daß die Kirche frei und der Staat in Ruhe ſeyen. C. Schmidt.

Nerſes. Drei hohe Würdenträger der armeniſchen Kirche dieſes Namens ſind für die Geſchichte derſelben von großer Bedeutung. Der Erſte iſt Nerſes I. der Große, Katholikos vom Jahre 364 bis 384 n. Chr., von welchem ſchon oben (ſ. den Artikel „Armenien" Bd. XIX. S. 85 ff.) die Rede war. Der Zweite iſt

Nerſes Clajenſis, als Katholikos Nerſes IV., welcher von beiden Confeſſionen gleich hoch verehrt, ſowohl wegen der Anmuth und Lieblichkeit ſeines Weſens und Karakters, wie ſeiner ganzen Erſcheinung, als auch und vornehmlich wegen der Anziehungskraft ſeiner mit göttlicher Begeiſterung erfüllten Rede den Beinamen Schnorhali, d. i. „der Gnadenreiche, Anmuthige", erhielt, und von 1166—1173 n. Chr. die höchſte Würde in der armeniſchen Kirche bekleidete. Er gehörte von Seiten ſeiner Mutter zu dem Stamme der Pehlewier, alſo zu dem Nerſes' des Großen und Gregor's des Erleuchters, und war ein Urenkel des durch ſeine Gelehrſamkeit und Frömmigkeit und ſeinen Eifer für die orthodoxe Lehre des Chriſtenthums ausgezeichneten Grigor Magiſtros, welchen der Kaiſer Conſtantinus Monomachus zum Statthalter des oberen Theiles von Meſopotamien ernannte. Sein Vater Apirat beherrſchte einen kleinen Diſtrikt in der Nähe von Charberd (jetzt Charput) in Armenia quarta, und wurde durch den Pfeilſchuß eines Arabers im Jahre 1111 n. Chr. getödtet. Er hinterließ vier Söhne, von denen der älteſte, Waſil (Baſilius), die Herrſchaft ererbte, dem ſein Bruder Schahan als Feldherr zur Seite ſtand; die beiden jüngeren Söhne, Grigor oder Grigoris (Gregorius) und Nerſes, übergab Apirat ſeinem Bruder, dem Katholikos Grigor Wkajaſêr, d. i. μαρτυροφιλος, zur Erziehung und beſtimmte ſie ſomit wahrſcheinlich zum geiſtlichen Stande. Grigor überwies ſie zu ihrer ferneren Ausbildung kurz vor ſeinem Tode im Jahre 1105 n. Chr. ſeinem Schweſterſohne Barſegh (eine andere Form für „Baſilius"), den er ſelbſt lange vorher zum Katholikos für die öſtlichen Armenier geweiht hatte. Auch dieſer widmete ſich der Aufgabe mit der größten Gewiſſenhaftigkeit und ernannte vor ſeinem Ableben der Weiſung Grigor's gemäß den älteren Bruder, Grigor oder Grigorius, zu ſeinem Nachfolger. Dies geſchah im Jahre 1113 nach Chr. Geburt, als Grigorius, des Nerſes Bruder, 20 Jahre alt war. Nach Tſchamtſchean's Geſch. Bd. III. S. 25 war dieſer nur 2 Jahre älter als Nerſes, welcher ſomit im J. 1095 nach Chr. geboren ſeyn müßte; allein derſelbe ſagt ſpäter (S. 87) in Uebereinſtimmung mit den Angaben Anderer, daß ſein Geburtsjahr zwiſchen 1098 bis 1100 n. Chr. zu ſetzen ſey.

Der namentlich durch ſeine Schüler berühmt gewordene Stephanus, Abt des „rothen Kloſters" (Karmir Wankh) auf dem „ſchwarzen Gebirge" (jetzt Qara Tagh), deſſen beſonderer Obhut die beiden Brüder anvertraut waren, ſorgte für deren ſittliche und geiſtige Ausbildung und verſtand es in hohem Grade, die trefflichen Anlagen des Jüngeren, welcher nach der Erhebung Grigor's zur Würde des Katholikos noch einige Zeit bei ihm blieb, zu wecken. Wahrſcheinlich machte ihn Grigor, ſo bald es ſein Alter verſtattete, zum Diakonus und kurz darauf zum Prieſter, bei welcher Gelegenheit er ihm erſt den Namen „Nerſes" gegeben haben ſoll: wie er früher geheißen, wird nirgends erwähnt. Von dieſer Zeit an blieb Nerſes ſtets in der Nähe ſeines Bruders, des Ka-

tholikos, dem er durch ſeine umfaſſenden Kenntniſſe und ſein Talent die weſentlichſten Dienſte leiſtete. Nur mit großem Widerſtreben, aber gedrängt von ſeinem Bruder und der ganzen hohen Geiſtlichkeit, ließ er ſich bewegen, die Biſchofsweihe anzunehmen, aber wann dies geſchehen ſey, iſt ebenfalls nicht bekannt. Tſchamtſchean Bd. III. S. 52 ſetzt es in das Jahr 1135 n. Chr., was mehr Wahrſcheinlichkeit für ſich hat, als V. Aucher's Angabe, welcher „Biographieen der Heiligen" (Venedig 1810—1815), Bd. V. S. 332 ſagt, Grigor habe ihn erſt bei ſeiner Ueberſiedelung nach Hromkla, alſo im Jahre 1147 n. Chr., zum Biſchof ernannt, wiewohl auch Tſchamtſchean ſich zu irren ſcheint, wenn er a. a. O. behauptet, dies ſey kurz nach der ihm ertheilten Prieſterweihe geſchehen, da Grigor ſeinem geliebten Bruder ſchwerlich die Prieſterweihe bis zu ſeinem 35. oder 37. Lebensjahre vorenthalten hat. Sicherer dagegen iſt ſeine abermals durch einſtimmiges Verlangen der verſammelten Geiſtlichkeit von ihm erzwungene Zuſtimmung zu ſeiner Erhebung zum Katholikos in der von Grigor, welcher ſeinen Tod herannahen fühlte, zu dieſem Zweck berufenen Synode zu Ende des Jahres 1165 n. Chr., drei Monate vor ſeinem Hinſcheiden. Grigor war 53 Jahre lang Katholikos geweſen, Nerſes dagegen ſtarb ſchon den 5. oder 13 Auguſt des Jahres 1173 n. Chr., nachdem er nur 7 Jahre 4 Monate (von Grigor's Tode an gerechnet) dieſes Amt verwaltet hatte. Jedoch nach einer anonymen Biographie des Nerſes Clajenſis, gedruckt in der Sammlung armeniſcher Schriften (Venedig 1853 u. f. 20 Bdch. 24°) 14. Bd. S. 82 wird geſagt, Nerſes ſey 9 Jahre Katholikos geweſen und (S. 80) im J. 622 der armeniſchen Zeitrechnung, alſo 1173 n. Chr. geſtorben; ſeine Ernennung aber zum Katholikos wird nicht ganz übereinſtimmend damit (S. 82) in das Jahr 612 der armeniſchen Zeitrechnung, alſo in das Jahr 1163 n. Chr. geſetzt.

Nerſes zeichnete ſich in verſchiedenen Fächern als Schriftſteller aus. Er war ein talentvoller Dichter und verfaßte ſchon im Jahre 1121 n. Chr., alſo wahrſcheinlich als ganz junger Prieſter, 21—23 Jahre alt, eine Geſchichte der Armenier vom Anfang bis auf ſeine Zeit in 1593 Verſen. Auf den Wunſch ſeines jungen Neffen Apirat ſchrieb er drei größere Gedichte: 1) eine Elegie auf die Eroberung und Zerſtörung von Edeſſa durch Emadeddin Zenki im J. 1144 n. Chr. in 1057 Verſen; 2) im J. 1151 n. Chr. „das Wort des Glaubens", ein Auszug aus den Evangelien, 1359 und 143 Verſe; und in demſelben und dem folgenden Jahre ſein größtes Gedicht, „Jeſus der Sohn", in drei Büchern, von denen das erſte 1283, das zweite 1503, das dritte 1039 Verſe enthält, das Ganze ein Auszug aus dem Alten und Neuen Teſtament, mit einer Nachſchrift von 159 Verſen, zuſammen nahe an 4000 Verſe. Alle dieſe Gedichte beſtehen aus achtſylbigen gereimten Verſen, und Nerſes ſoll den Reim zuerſt unter den Armeniern eingeführt haben. In der obengenannten Elegie gehen ſämmtliche Verſe auf die Participialform eal aus, in den übrigen iſt der Reim nicht ſo ſtreng feſtgehalten. Außer dieſen hinterließ Nerſes noch eine bedeutende Anzahl größerer und kleinerer Gedichte, Homilien, Briefe, alphabetiſche Gedichte, Räthſel für Kinder u. ſ. w. in Reimverſen von verſchiedener Länge, welche mit Ausnahme der Elegie, Venedig 1830, 24° gedruckt erſchienen; die Elegie wurde in Madras, Paris 1826, und Tiflis 1829 publicirt Seine geiſtlichen Geſänge finden ſich in den Geſangbüchern der armeniſchen Kirche. Die proſaiſchen Schriften von ihm beſtehen vornehmlich in Briefen und Gebeten. Seine allgemein bekannten Gebete auf die 24 Stunden des Tages ſind zu Venedig in 24 Sprachen 1822 und 1837 gedruckt worden. Von beſonderer Wichtigkeit für die Kirchen- und Dogmengeſchichte ſind ſeine Lieder, die er theils als Biſchof im Auftrage ſeines Bruders, theils als Katholikos geſchrieben hat; Ausgaben derſelben erſchienen zu Conſtantinopel 1825, Fol. und zu Venedig 1858, 24°; in lateiniſcher Ueberſetzung von Cappelletti, Venedig 1830, 8°. Das erſte dieſer Schreiben, nach Tſchamtſchean III. S. 55 v. J. 1136 n. Chr. iſt an die Armenier in einem Diſtrikte von Meſopotamien gerichtet, wo ſie mit Syrern zuſammenlebten, und theologiſche Streitigkeiten unter ihnen entſtanden waren. Es behaupteten nämlich Einige, daß die Gottheit Chriſti

gelitten habe und geſtorben ſey, Andere, daß es unwürdig ſey, dem Kreuze, als einer Materie, Verehrung zu erweiſen, wieder Andere waren für das Darbringen von jungen Thieren zu Oſtern und anderen Feſttagen, wie bei Leichenbegängniſſen unter Gebet und Segnungen, Andere auch ſuchten die Lehren der Thondracener (ſ. d. Art. „Armenien") und anderer ketzeriſcher Sekten zu verbreiten u. ſ. w. Nerſes bewies dagegen aus der heil. Schrift und den allgemein anerkannten Kirchenvätern 1) daß Chriſtus, welcher die göttliche und menſchliche Natur in ſich vereinigte, ſeiner menſchlichen Natur nach geſtorben iſt, nach ſeiner göttlichen aber unſterblich bleibt, und wegen der Vereinigung beider Naturen in der einen Perſon des Logos der Tod wie die Unſterblichkeit ihm zukommt; 2) daß es ein grober Irrthum iſt, zu behaupten, Chriſtus habe vor ſeiner Menſchwerdung einen Körper gehabt und nicht die wahre menſchliche Natur angenommen; 3) daß Gott ſeiner Natur nach nicht materielle Augen, Ohren, Hände u. ſ. w. haben kann; 4) daß wahrhafte Verehrung dem Kreuze gebühre, nicht aber als einem materiellen Dinge, ſondern weil es uns den gekreuzigten Chriſtus vergegenwärtigt; 5) daß die kirchlichen Segnungen und Salbungen geſetzlich und würdig ſeyen; 6) daß das Rituale in Ehren zu halten und nichts Unnützes und Ueberflüſſiges darin enthalten ſey; 7) daß das in der Geneſis erwähnte Paradies nicht ein bloßer Name oder Bild (Typus) ſey, ſondern Exiſtenz habe; 8) daß das dargebrachte junge Thier (Lamm oder Kalb) nicht ein Opfer ſey, ſondern nur ein Gelübde der Barmherzigkeit zur Vertheilung an Prieſter und Arme; als Opfer genommen ſey es verwerflich, und darum ſey es auch durchaus ungerechtfertigt, wenn die ſyriſche Geiſtlichkeit ihren Gemeinden verbiete, Käſe von den Armeniern zu genießen, weil möglicherweiſe der Laab (Magen) von dem Oſterlamme bei deſſen Zubereitung angewendet worden ſey; und endlich 9) daß die puritaniſche Sekte der Thondracener zu verdammen ſey, welche nicht das kirchliche Gebäude, ſondern die Gemeinde als die Kirche anſehen und das Rituale und die darin enthaltenen Canones, ſowie die Segnung des Kreuzes und der Kirche nicht anerkennen wollten. — Dieſes Schreiben hatte die gehoffte Wirkung und brachte Viele von ihren Irrthümern zurück. — Auf die Frage eines ſyriſchen Gelehrten, Namens Jacob, von Melitine, ob die Armenier gleich den Syrern glaubten, daß die Speiſen und Getränke in dem Leibe des Herrn der Verweſung unterworfen geweſen ſeyen? erwiderte Nerſes (ebenfalls als Biſchof) in einem anderen Schreiben, daß er nur ungern auf ſo indecente Fragen eingehe, ihm aber doch entgegnen wolle, daß die armeniſche Kirche ſeit ihrer Gründung ſtets bekannt habe, der Leib des Herrn ſey von ſeiner Geburt an bis in Ewigkeit nicht von den freiwilligen Leiden und dem Tode, wohl aber von allen unfreiwilligen und verächtlichen (niedrigen) Leiden und Gebrechen frei, und daß er ſelbſt glaube, man müſſe eben daſſelbe auch von dem Leibe der heil. Jungfrau von der Zeit ihrer Empfängniß an ſagen.

Im Jahre 1165 n. Chr. wurde Nerſes von ſeinem Bruder beauftragt, die beiden armeniſchen Fürſten Thoros und Oſchin, die ſich gegenſeitig mit großer Erbitterung bekriegten, mit einander zu verſöhnen. Nachdem er dies glücklich zu Stande gebracht hatte, traf er auf dem Rückwege in Mameſtia (Mopsveſte) mit dem dort ſtationirten griechiſchen Feldherrn Alexius, Schwiegerſohn des Kaiſers Manuel Comnenus, zuſammen, welcher ſich lange mit ihm unterhielt und ihn um die Auseinanderſetzung der Gründe bat, welche die feindſelige Stimmung der griechiſchen und der armeniſchen Kirche gegen einander hervorgerufen hatten. Nerſes erfüllte dieſe Bitte, und Alexius überzeugte ſich, daß die armeniſche Kirche im Grunde nur in einigen Gebräuchen und Worten von der griechiſchen abweiche und ſonſt ganz orthodox ſey. Erfreut darüber forderte Alexius ihn auf, Alles dies ſchriftlich aufzuſetzen, damit er es dem Kaiſer vorlegen und auf dieſe Weiſe eine Vereinigung beider Kirchen anbahnen könnte. Das in Folge deſſen von Nerſes, der in der Ueberſchrift Erzbiſchof genannt wird, an ihn gerichtete Schreiben enthält zuerſt den orthodoxen Glauben an die heilige Dreieinigkeit und dann den an die Menſchwerdung des Logos, wobei er zeigt, daß es richtig ſey, in Chriſto zwei Naturen

anzunehmen, und daß die Armenier, wenn ſie nur von einer Natur ſprechen, darunter daſſelbe verſtehen, indem ſie hinzufügen, die Vereinigung der beiden Naturen ſey eine untheilbare und unvermiſchte, und ſomit das Wort „Natur“ in der Bedeutung von „Perſon“ auffaſſen. Hierauf geht er mit Rückſicht auf die ihm vorgelegten Fragen zu anderen Gegenſtänden über und zeigt 1) daß und warum die Armenier das Feſt der Geburt und der Taufe Jeſu zuſammen den 6. Januar, das der Verkündigung aber den 7. April feiern, 2) daß die Armenier zu dem Myron Seſamöl ſtatt des Olivenöls gebrauchen*), weil es keine Oelbäume bei ihnen gibt, 3) daß die Bilderverehrung bei ihnen geboten iſt, 4) daß nur bei hölzernen Kreuzen, weil ſie aus zwei Stücken beſtehen, das Bild Chriſti mit Nägeln befeſtigt werde, 5) daß ſie in dem Trishagion die Worte „der du für uns gekreuzigt biſt“ hinzufügen, weil ſie es nicht an die Dreieinigkeit, ſondern nur an den Sohn Gottes richten, 6) daß nur die weniger frommen und enthaltſamen Laien unter den Armeniern niederen Standes ſich erlauben, an den Sonnabenden und Sonntagen der 40tägigen Faſten Fiſche, Oel und Milchſpeiſen zu genießen, 7) daß ſie nach alter, von Gregorius Photiſtes datirender Ueberlieferung, wie aus anderen Gründen bei der Communion den Wein nicht mit Waſſer vermiſchen, 8) daß die Armenier die fünftägigen ſogenannten „vorhergehenden Faſten“ vor dem Sonntage Septuageſimä nach dem Gebote Gregor's des Erleuchters mit Rückſicht auf die Geneſung und Bekehrung des Königs Terdat feiern, und damit zugleich der ninivitiſchen Faſten gedenken. — Alexius übergab dieſes Schreiben ſogleich nach ſeiner Rückkehr nach Conſtantinopel dem Kaiſer, welcher gleich, erfreut darüber, es dem Patriarchen Michael mittheilte, und in der Hoffnung, eine Vereinigung beider Kirchen zu Stande zu bringen, einen ſeiner Hofbeamten, Sembat, einen Armenier, mit einem Schreiben an den Katholikos Gregor ſandte, worin er dieſen bat, zu weiterer Beſprechung über dieſe Angelegenheit ſeinen Bruder Nerſes nach Conſtantinopel zu ſchicken. Mittlerweile war aber Gregor geſtorben und Nerſes an ſeine Stelle getreten, deſſen Hirtenbrief, bei dem Antritt des Amtes an ſämmtliche Glieder ſeiner Kirche erlaſſen, ein wahres Muſter iſt in Beziehung auf Form und Inhalt. In klaſſiſcher Sprache und Darſtellung theilt er ſeine Ernennung mit, weiſt auf die große Verantwortlichkeit hin, die er damit übernommen, ſpricht in ächt chriſtlicher Demuth von ſeinen Mängeln und Schwächen, wegen deren er um Nachſicht bittet, ſetzt den Glauben an Chriſtum auseinander, wobei er nicht unterläßt, zu erinnern, daß der Glaube ohne Werke ein todter ſey, und wendet ſich zuletzt an alle einzelnen Stände des Volks, die geiſtlichen wie die weltlichen, zuerſt an die Mönche, Aebte, Biſchöfe und Prieſter, dann an die Fürſten und Vornehmen, die Soldaten, Bürger, Ackerbauer u. dgl. und endlich auch an die Frauen, wodurch man einen tiefen Blick in die inneren Zuſtände und Gebrechen der damaligen Zeit bekommt. Eben ſo klaſſiſch iſt ſeine Antrittsrede als Katholikos vor den verſammelten Biſchöfen und Wardapet's, welche in den beiden Ausgaben ſeiner Briefe mit abgedruckt iſt. — Nerſes antwortete nun auf das Schreiben des Kaiſers, daß es ihm unter den jetzigen Umſtänden trotz dem beſten Willen unmöglich ſey, ſich von ſeiner Kirche zu trennen, er aber den innigſten Wunſch hege, daß der Kaiſer zu ihm komme, und bat ihn zuvörderſt, durch ſeinen Einfluß die Feindſchaft der Griechen gegen die Armenier in Liebe und Zuneigung umzuwandeln, in den Kirchen Gebete für die Vereinigung beider Confeſſionen anſtellen zu laſſen, und bei einer etwaigen Beſprechung (in einer Synode) ihnen eine freie, offene Darlegung ihrer Anſichten zu geſtatten. Zugleich legte Nerſes, dem Verlangen Sembat's gemäß, eine ausführliche Darſtellung des armeniſchen Glaubens bei, worin er ſich gegen arianiſche und ſabellianiſche, wie gegen die vermeintlich doketiſchen Anſichten des Eutyches verwahrt und dann die Gründe auseinanderſetzt, warum die Armenier in manchen Stücken, die er ſchon in dem Schreiben an Alexius berührt habe, von den Griechen abweichen, indem er zugleich bemerkt, daß es nicht auf die Gebräuche, ſondern auf die Geſinnung

*) Jetzt wird das heil. Salböl aus dem Oel der Oliven und verſchiedener Blumen bereitet.

ankomme. — Der Kaiſer bedauerte ſehr, daß er augenblicklich verhindert war, ſelbſt zu dem Katholikos zu kommen, ſchickte aber den griechiſchen Philoſophen Theorianus, begleitet von dem armeniſchen Abte eines Kloſters in Philippopolis, Johannes mit dem Beinamen Uthman, nebſt Schreiben an Nerſes. Nach einer lange dauernden Disputation über die verſchiedenen Streitpunkte, und namentlich über das Dogma von der Vereinigung der göttlichen und menſchlichen Natur in Chriſto, erkannten ſie, daß beide Kirchen im Grunde mit einander übereinſtimmen, die Armenier aber durch falſche Nachrichten über das chalcedoniſche Concil verleitet, die Griechen für Neſtorianer, und die Griechen andererſeits die Armenier, nicht wiſſend, daß ſie das Wort „Natur“ theils in ſeiner eigentlichen Bedeutung, theils in dem Sinne von „Perſon“ nehmen, dieſe irrthümlich für Monophyſiten gehalten haben. Nerſes ſpricht dieſes auch in dem Schreiben an den Kaiſer (vom Oktober 1170 n. Chr.) aus, welches Theorianus dieſem überbrachte, worin er ihm zugleich mittheilt, daß er in Betreff einer vollſtändigen Einigung nicht eigenmächtig verfahren dürfe, ſondern genöthigt ſeyn werde, ſeine ſämmtlichen Biſchöfe und Doktoren zu einer Synode zu berufen. — Obige Disputation edirte zuerſt Joh. Lenuclavius zu Baſel 1578 griechiſch und lateiniſch; ſie ſteht auch im 4. Bande der Bibl. vet. Patrum; Clem. Galanus hat ſie in das Armeniſche überſetzt mit der lateiniſchen Ueberſetzung im erſten Bande ſeiner Conciliatio ecclesiae Armenae cum Romana p. 212—322 wiedergegeben; Angelo Mai endlich in ſeiner Scriptorum veterum nova collectio, Rom. 1822. 4°. Vol. VI. nicht nur die Lücken ausgefüllt, die ſich in jenen Abdrücken finden, ſondern auch eine zweite Disputation, die er handſchriftlich entdeckte, herausgegeben. Daß dieſe Disputation gehalten worden iſt, unterliegt keinem Zweifel, da Nerſes ſelbſt in ſeinen Briefen an den Kaiſer davon ſpricht, obgleich Cappelletti (in der Vorrede zu ſeiner lateiniſchen Ueberſetzung der Briefe) beide von Angelo Mai edirte Disputationen für volle Erdichtung erklärt, weil nach denſelben Nerſes erſt über Manches belehrt worden ſeyn ſoll, was er ſchon früher in ſeinen Briefen richtig erkannt und dargethan hat. Allerdings beweiſt dieß gegen die Glaubwürdigkeit des Berichts, nicht aber, daß der griechiſche Philoſoph, der dem Kaiſer ſeine Ueberlegenheit zeigen wollte und denſelben erſt nach der Disputation niederſchrieb, ihn nicht ſo dargeſtellt und aufgezeichnet haben könne. Wir ſehen darin einfach eine griechiſch gefärbte Darſtellung der Disputation, wie wir eine armeniſche Färbung derſelben, nach welcher Nerſes ſtets als Sieger aus dem Kampfe hervorgeht, in der Geſchichte der armeniſchen Synoden finden, und endlich zeigt Asseman, Bibl. Or. II. p. 364 auch eine ſyriſche Färbung, welcher zufolge der von dem ſyriſchen Patriarchen Michael nach Hromkla geſandte Mönch Theodorus den griechiſchen Philoſophen vollſtändig zum Schweigen brachte und dem ſchon beſiegten Nerſes den Muth gab, an Theorianus zu ſchreiben, daß er nach der zu haltenden Synode ihm ſeine Meinung mittheilen wolle, vgl. auch Tſchamtſch. III. S. 400. — Abermals ſandte der Kaiſer dieſelben zwei Perſonen mit Briefen von ſich und dem griechiſchen Patriarchen Michael, datirt vom Dezember 1172 nach Chr., zu Nerſes und legte ihm die Sorge für die Vereinigung dringend an's Herz, damit das Werk nicht durch den Tod des Einen von ihnen vereitelt werde, wobei er ihn zugleich auf neun Hauptpunkte aufmerkſam machte, die er der zu veranſtaltenden Synode vorlegen ſolle: 1) ſollen ſie Alle die verdammen *), welche eine Natur in

*) Nach Aſſem. a. a. O. ſchrieb auch Nerſes an den ſyriſch-jacobitiſchen Patriarch Michael über dieſe Angelegenheit und theilte ihm mit, daß der Kaiſer von ihm die Zuſtimmung zu zehn Fragen verlangt habe, die theils den Glauben, theils den Cultus beträfen, und mit Ausnahme des Zuſatzes „qui crucifixus es“ in dem Trisbagion wohl zugegeben werden könnten, jedoch wolle er ſich ganz nach ihm richten. Von dieſem Schreiben wiſſen die Armenier nichts; wohl aber geben ſie ein anderes und zwar eine Antwort auf ein Schreiben des Patriarchen Michael an Nerſes, worin dieſer den Wunſch einer Zuſammenkunft mit ihm ausgedrückt und die Beſchlüſſe einer von ihm im Jahre 1169 veranſtalteten Synode zur Prüfung der Liturgie mitgetheilt hatte. Nerſes erklärte ſich damit einverſtanden und verwahrt ſich zugleich gegen die von dem Geſandten Michael's ihnen mündlich vorgetragenen Beſchuldigungen einiger Syrer, daß die Armenier den ketzeriſchen Anſichten des Julianus Halicarnaſſenſis anhingen.

Chriſto annehmen, alſo Eutyches, Dioscorus, Severus, Timotheus den Buckeligen und alle Gleichgeſinnten; 2) ſollen ſie zwei Naturen in Chriſto bekennen, ſowie zwei Willen und zwei Willensäußerungen (ἐνεργείας), aber eine Perſon; 3) die Formel „qui crucifixus es" in dem Trishagion weglaſſen; 4) die Feſte mit den Griechen feiern, nämlich Mariä Verkündigung den 25. März, die Geburt Jeſu den 25. Dezember, die Beſchneidung den 1. und die Taufe den 6. Januar, die Darſtellung im Tempel den 2. Februar, und ebenſo alle Feſte des Herrn, der heil. Jungfrau, Johannes des Täufers, der heil. Apoſtel u. ſ. w.; 5) das Myron aus Olivenöl bereiten; 6) bei der Communion geſäuertes Brod und mit Waſſer vermiſchten Wein geben; 7) die Laien gleich den Prieſtern, nur mit Ausnahme der Büßenden, während des Gottesdienſtes und der Communion innerhalb der Kirche laſſen; 8) das vierte bis ſiebente ökumeniſche Concil anerkennen und 9) die Ernennung des Katholikos nur von dem griechiſchen Kaiſer annehmen. — Nerſes verſammelte ſogleich die Biſchöfe und Wardapets der benachbarten Provinzen, welche bald mit den Hauptpunkten ſich einverſtanden erklärten, jedoch einſahen, daß auch die Zuſtimmung der anderen mehr als 300 Biſchöfe und vielen Wardapets und demnach eine allgemeine Synode dazu nothwendig ſey. Dies erkannten auch die kaiſerlichen Geſandten und kehrten, da ſie das Reſultat nicht abwarten konnten, mit dem Antwortſchreiben des Katholikos zurück, worin derſelbe die vorläufige Annahme der Punkte verſprach, jedoch unter der Bedingung, daß Alle mit ihm übereinſtimmen würden, und nicht als überführt von ſeinen bisherigen Irrthümern, ſondern nur um des Friedens willen. Nerſes theilte alsbald den entfernteren hohen Kirchenbeamten die kaiſerlichen Bedingungen durch ein Cirkularſchreiben mit, und war eben damit beſchäftigt, ſie zu einer allgemeinen Synode zu berufen, als er von einer tödtlichen Krankheit erfaßt wurde, von welcher er nicht wieder genaß.

Außer den erwähnten Briefen finden ſich noch mehrere andere von ihm in den Ausgaben und der Ueberſetzung, unter denen aber nur der an die Samoſatener gerichtete von Wichtigkeit für uns iſt, weil er die „Sonnenſöhne", d. i. eine noch jetzt in der Nähe von Maredin exiſtirende Sekte der Schemſije, d. i. „Sonnenverehrer", betrifft. Seine letzte Arbeit, einen Commentar zu dem Evang. Matthäi, brachte er nur bis zum vierten Kapitel.

Ueber ihn vergl. noch Monike im 1. Bande der Zeitſchr. für hiſtoriſche Theologie S. 87 ff. — Neumann, in den Jahrbüchern der Literatur Bd. 67. S. 165.

Nerſes Lambronenſis, urſprünglich Sembat geheißen, Sohn des Fürſten von Lambron, Oſchin, und der Schahanducht, Nichte des Nerſes Clajenſis, wurde im Jahre 1153 n. Chr. geboren und von ſeinen Eltern dem geiſtlichen Stande geweiht. Schon als Kind kam er mit ſeinem Vater nach Conſtantinopel. Unter der trefflichen Leitung des Wardapets Johannes in dem benachbarten Kloſter Skyrra entwickelten ſich ſeine großen geiſtigen Fähigkeiten ſehr früh, er ſtudirte mit vielem Eifer und erlernte außer der griechiſchen auch die lateiniſche und koptiſche Sprache. Als er 16 Jahre alt war, ſtarb ſein Vater, hatte aber vorher nach dem Rathe der Mönche von Skyrra beſtimmt, daß derſelbe Abt des Kloſters werden ſollte. Dieſer, der gar keine geiſtliche Würde übernehmen wollte, beſchloß, als er es erfuhr, in die Einöde zu fliehen. Seine Mutter verhinderte dies und brachte ihn nach Hromkla, um ihm von ihrem Oheim Nerſes Clajenſis die Weihe ertheilen zu laſſen. Nerſes weihte ihn zum Prieſter und gab ihm dabei ſeinen eigenen Namen, Nerſes. Er blieb nun einige Zeit dort und ging dann in ein Kloſter auf dem ſchwarzen Gebirge, wo er ſich unter der Leitung eines kenntnißreichen Wardapets, Stephanos, weiter ausbildete. Die Mönche erkannten bald ſein ausgezeichnetes Rednertalent und beſtürmten ihn, in der Kirche zu Lambron zu predigen. Er that dies mit ſo ungemeinem Erfolge, daß man von allen Seiten in ihn drang, als Abt des Kloſters von Skyrra zugleich die biſchöfliche Würde von Lambron anzunehmen. Nerſes, erſt 18 Jahre alt, entzog ſich dieſem Andrängen dadurch, daß er mit ſeinem Lehrer Johannes in die Wüſte floh und dort ſich ganz dem Studium und dem

beſchaulichen Leben ergab. Nur von Zeit zu Zeit beſuchte er von da aus den Katholikos, bei deſſen Tode er auch zugegen war. Der neue Katholikos Grigor Tgha ernannte ihn im Jahre 1176 zum Erzbiſchof von Tarſus, Lambron und Umgegend, womit er auf allgemeinen Wunſch der Mönche die Abtei von Skyrra übernahm. Da er jedoch einſah, daß die amtlichen Geſchäfte ihm keine Zeit zum Studium ließen, ſo entfernte er ſich ſchon nach einem Jahre heimlich und ging wieder zu ſeinem alten Lehrer Johannes in die Wüſte, wo er — 24 Jahre alt — ſeine „Erklärung der kirchlichen Einrichtungen und der Liturgie der Meſſe“ (gedruckt Venedig 1847. 8°) und „Reden über die Geiſtlichen“ ſchrieb, auch einen Commentar zu den Pſalmen auszuarbeiten begann. Wiederholt von da zurückgerufen, ſah er ſich endlich genöthigt, ſeine amtliche Wirkſamkeit wieder anzutreten, doch blieb er auch da nicht lange, weil der Katholikos ihn dringend aufforderte, nach Hromkla zu kommen. Der Kaiſer hatte mittlerweile an dieſen geſchrieben und ihn eingeladen, nach Conſtantinopel zu kommen, um das von ſeinem Vorgänger angefangene Werk der Vereinigung beider Kirchen zu vollenden. Grigor war ſelbſt damit einverſtanden, aber der Legat des Nerſes Clajenſis, der Wardapet Stephanos, welcher deſſen Cirkularſchreiben an die orientaliſche Geiſtlichkeit überbracht hatte, kam mit der Antwort zurück, daß dieſe ihre Zuſtimmung nur geben wolle, ſofern nichts von den Traditionen der Väter verändert würde. Grigor antwortete nun nach Berathung mit ſeinen Wardapets, daß er ſehr bedauere, der Einladung des Kaiſers nicht Folge leiſten zu können, und daß er zwar in Betracht des Dogma's der Einwilligung ſeiner Geiſtlichkeit ſich verſichert halte, ihn aber bitte, vorläufig wenigſtens von dem Verlangen einer Veränderung in ihren Gebräuchen, die ſie von den Vätern empfangen und gleichſam mit der Muttermilch eingeſogen haben, abzuſtehen; er hoffe jedoch, daß es mit der Zeit ſich durchführen laſſen werde. Dieſes Schreiben überſandte er dem Kaiſer durch einen ihm befreundeten griechiſchen Geiſtlichen Conſtantin, ſeinen Lehrer für das Griechiſche, welchen er zugleich dem Kaiſer zu der Würde eines Erzbiſchofs von Hierapolis empfahl. Dieſer war auch ſo glücklich, den Kaiſer wie den griechiſchen Patriarchen zum Nachgeben zu bewegen. Grigor, der dies nicht erwartete, ließ ſchon vorher durch Nerſes Lambronenſis und andere Biſchöfe eine Erwiderung auf die vorgelegten Fragen, wie ſie glaubten, daß die Synode beſtimmen würde, aufſetzen, welche ſo lautete: 1) Wir verdammen Eutyches und Severius ſowie auch Dioscurus, wenn ihr uns beweiſet, daß er ein Anhänger der Lehre der Eutychianer geweſen iſt. 2) Wir erkennen gleich allen Chriſten die doppelte Natur in Chriſto an, ſowie den doppelten Willen und die doppelte Willensäußerung, aber wir bitten, daß es uns verſtattet bleibe, „eine Natur“ zu ſagen im Gegenſatz gegen die Trennenden (Neſtorianer). 3) Das Trishagion ſingen wir ſtets in Bezug auf die Perſon des Sohnes und haben es nicht von den Häretikern angenommen, aber euch zu Liebe können wir auch die Worte: „der du Fleiſch geworden biſt“ — hinzufügen und ſagen: „Heiliger Gott, heilig und ſtark, heilig und unſterblich, der du Fleiſch geworden und gekreuzigt biſt um unſertwillen, erbarme dich unſer“ 4) Wir bitten, die uralte Gewohnheit, das Feſt der Geburt mit der Erſcheinung am 6. Januar zu feiern, auch ferner uns zu geſtatten. 5) Wenn wir Olivenbäume finden, wollen wir das heilige Myron auch von Oliven bereiten. 6) Indem wir ungeſäuertes Brod bei dem Abendmahl nehmen, ſtimmen wir mit dem großen apoſtoliſchen Stuhle von Rom überein, und 7) wenn ihr auch ungeſäuertes Brod nehmet, wollen wir den Wein im Kelche mit Waſſer vermiſchen. 8) Das Glaubensbekenntniß und die Canones des vierten Concils (des chalcedoniſchen) haben wir als übereinſtimmend mit den drei vorhergehenden erkannt, und nehmen daher die Beſchlüſſe deſſelben an, werden auch die folgenden annehmen, wenn ihr uns deren Beſchlüſſe mittheilt und wir ſie gleichlautend finden werden. 9) Wir bitten, uns allein die Wahl und Ernennung des Katholikos zu überlaſſen, da wir mehreren Nationen unterworfen ſind und eine Beſetzung dieſer Würde durch den Kaiſer für uns unangenehme Folgen haben könnte. — Dagegen ſtellten ſie nun auch ihrerſeits folgende Forderungen an die Griechen, aus denen her-

vorgeht, wie lax ſchon damals das Regiment der griechiſchen Kirche in Betreff der Geiſtlichkeit war: 1) Uebertreter der kirchlichen Satzungen ſollen nicht ohne vorhergegangene Unterſuchung und Richterſpruch einen geiſtlichen Grad erhalten. 2) Geiſtliche, die ſich Vergehen zu Schulden kommen laſſen, ſollen nicht ohne Buße es wagen, an der Communion Theil zu nehme. 3) Eunuchen ſollen nicht zu geiſtlicher Würde gelangen. 4) Das Abendmahlsbrod ſoll ungeſäuert ſeyn. 5) Warmes Waſſer ſoll nicht nach der Einſegnung in den Abendmahlskelch gemiſcht werden. 6) Die kanoniſchen Faſten ſollen nicht von den Mönchen und Prieſtern mit Fiſchen und Wein gehoben werden. 7) Den Stuhl von Antiochien ſoll, wenn es möglich iſt, der armeniſche Katholikos als ſeinen Sprengel erhalten und, wenn dies geſchieht, ſeine Wahl von der Zuſtimmung des Kaiſers abhängen. — Dieſe Reſolution bewahrten ſie bis zum Eintreffen der Antwort von Seiten des Kaiſers, und Grigor beauftragte nun den Erzbiſchof Nerſes Lambronenſis mit der Abfaſſung der Eröffnungsrede zu der bevorſtehenden Synode, welche mit großer Beredtſamkeit und Begeiſterung in ächt evangeliſchem Sinne und Geiſte geſchrieben über die kirchlichen Verhältniſſe der damaligen Zeit ein helles Licht verbreitet. Im Januar des Jahres 1177 ſchrieben der Kaiſer und der Patriarch, welche über die Vereinigungsangelegenheit eine Synode in Conſtantinopel gehalten hatten, daß ſie nur auf dem Bekenntniß der zwei Naturen in Chriſto, ſowie der zwei Willen und Willensäußerungen beſtehen wollten. Erfreut über dieſe ganz unerwartete Nachgiebigkeit, ſandte Grigor ſogleich ein Cirkularſchreiben an die hohe Geiſtlichkeit aller Orte mit der Aufforderung, ſich ſchleunigſt zu einer Synode in Hromkla zu verſammeln oder doch ihre Meinung abzugeben. Die Meiſten kamen oder erklärten ſich im Voraus einverſtanden; nur Wenige verweigerten hartnäckig, trotz wiederholter Aufforderung von Seiten Grigor's, ihre Theilnahme und Zuſtimmung; dagegen kamen auch mehrere armeniſche Fürſten, der Katholikos der Albanier und einige von dem ſyriſchen Patriarchen geſendete Wardapets (Doktoren der Theologie). Die Eröffnung fand nach Oſtern im Monat April 1179 ſtatt. Nach gründlicher Berathung erklärten ſich ſämmtliche Anweſende einverſtanden mit den Anſichten und Vorlagen des Kaiſers und des Patriarchen, und faßte zwei Antwortſchreiben an Beide ab, in denen ſie ihr der griechiſchen Kirche ganz analoges Glaubensbekenntniß darlegten. Der Katholikos ſchickte beide, nachdem ſie von Allen unterſchrieben waren, ſogleich nach Conſtantinopel. Unglücklicherweiſe wurden die Boten durch Unruhen, die in Kleinaſien ausbrachen, zur Rückkehr genöthigt, und während Grigor ſich vergebens bemühte, auf anderem Wege die Briefe nach Conſtantinopel zu befördern, kam die traurige Kunde von dem am 27. Sept. 1180 erfolgten Tode des Kaiſers. Dadurch ward plötzlich die ganze 15jährige Mühe, eine Einigung der armeniſchen und griechiſchen Kirche zu Stande zu bringen vereitelt; denn ſein Sohn war noch Kind; es entſtanden Unruhen, Empörungen und Kriege, und ſo gerieth dieſe ſo wichtige Angelegenheit ganz in Vergeſſenheit. Der Haß der Griechen gegen die Armenier brach von Neuem aus, und da ſie ſahen, daß dieſe mit den lateiniſchen Kreuzfahrern in näheren Verkehr traten, ſuchten ſie durch allerhand Verläumdungen, namentlich dadurch, daß ſie die Armenier als ketzeriſche Eutychianer darſtellten, die Lateiner gegen ſie aufzuhetzen. Grigor ſchickte deshalb, um ſeine Kirche wegen der Beſchuldigungen zu rechtfertigen, den des Lateiniſchen kundigen armeniſchen Biſchof von Philippopolis, Grigor, zu dem Pabſt Lucius III. und bat ihn zugleich um ein Exemplar der römiſchen Liturgie. Der Pabſt überſandte ihm nebſt den Inſignien der höchſten geiſtlichen Würde die Liturgie und ein Schreiben, welches Nerſes Lambronenſis überſetzte. In dieſem Schreiben, datirt vom 3. Dezember 1184, verlangte der Pabſt Lucius, daß die Armenier etwas Waſſer zu dem Wein in dem Abendmahlskelche miſchen und die Geburt des Heilandes den 25. Dezember feiern ſollten.. Dann fügte er noch folgende Wünſche hinzu: 1) ſollten ſie das heilige Salböl nur einmal im Jahre und zwar am Gründonnerſtag weihen, bei der Taufe der Katechumenen daſſelbe in das Taufwaſſer gießen, damit den Täufling bekreuzen und den Stein des Altars ſalben, bei der Ordi-

nation aber damit den ordinirten Prieſtern die Hände, den Biſchöfen das Haupt ſalben, wodurch ſie zu ihrem Dienſte gekräftigt werden. 2) Die Ordination der Biſchöfe ſollten ſie an einem Sonntage vollziehen, weil an dieſem Tage der heilige Geiſt auf die Apoſtel herabſtieg und ſie ausſandte, das heilige Evangelium in der Welt zu verkündigen, aber die Prieſter, Diakonen, Subdiakonen und andere Kleriker ſollten ſie an einem Sonnabend in den vier Jahreszeiten ordiniren, weil auch die Apoſtel unter Gebet die Hand auf ihre Schüler legten. — Ende Mai des Jahres 1189 ſchrieb Pabſt Clemens III. an den Katholikos und bat ihn, ſich der durch Saladin's Eroberung von Jeruſalem verlaſſenen Chriſten anzunehmen und dahin zu wirken, daß die Armenier mit Gut und Blut zur Wiedererlangung der heiligen Orte behülflich ſeyen. In einem zweiten kurzen Schreiben erwähnt er, daß er es für unnöthig erachte, ihm das heilige Myron zu ſchicken, und er es ſelbſt nach ſeiner Gewohnheit bereiten ſolle. Beide Schreiben überſetzte Nerſes Lambronenſis. — Als Kaiſer Friedrich I. auf ſeinem Kreuzzuge Iconium erobert hatte, ſchickte er dreimal Geſandte an den Fürſten Leon und den Katholikos und forderte den erſteren auf, ihm zu Hülfe zu kommen. Leon ſandte ſogleich nach Berathung mit ſeinen Großen Nerſes Lambronenſis mit 20 Begleitern nach Hromkla, den Katholikos zu holen, ſie wurden aber unterwegs von Räubern überfallen, geplündert und zum Theil ermordet. Nerſes entkam glücklich, verlor aber dabei ſeine Erklärung der Meſſe und ſeine Reden über die Geiſtlichen, die er ſpäter erſt, da der Räuber ſie verkauft hatte, wieder kaufte. Darauf ließ Leon den Katholikos durch eine militäriſche Eskorte nach Tarſus geleiten und zog mit ihnen dem Kaiſer bis Mopsveſte oder nach Sis entgegen. Von da ſchrieben ſie dem Kaiſer, und Leon ſandte dabei eine große Maſſe Lebensmittel für das ausgehungerte Heer. Der Kaiſer antwortete, daß er längere Zeit in Cilicien ausruhen und Leon zum König krönen wollte. Er ſtarb aber plötzlich, und Conrad konnte wegen der Trauer dies nicht ausführen, blieb einige Monate dort und zog dann mit ſeinem Heere in Eilmärſchen nach Jeruſalem. Nerſes fand bei einem lateiniſchen Biſchof, der in ſeinem Hauſe abgeſtiegen war, eine Handſchrift über das Ritual der Kaiſerkrönung, und überſetzte dieſe, um ſie bei der dereinſtigen Krönung Leon's in Bereitſchaft zu haben. — Als der Katholikos Grigor Tgha im Jahre 1193 ſtarb, wurde auf Verlangen Leon's deſſen Neffe, der noch Kind war, gegen den Willen des Nerſes Lambronenſis , welcher in ihm nicht die nöthigen Qualifikationen bemerkte, als Grigor V. zum Nachfolger erwählt. Aber ſchon nach einem Jahre zeigte ſich deſſen Unwürdigkeit, Leon ſetzte ihn ab und gefangen, und man wählte einſtimmig den Neffen des Nerſes Clajenſis, Apirat, als Grigor VI, zum Katholikos. Dieſer ſandte im Jahre 1197 den Nerſes Lambronenſis zu dem Kaiſer, um ihn zu bitten, daß er den Feindſeligkeiten und Bedrückungen der Griechen gegen die Armenier in ſeinem Reiche Einhalt thue. Nerſes aber erlangte, trotz der ehrenvollen Aufnahme, nichts als leere Verſprechungen. In dieſelbe Zeit fällt auch ein Brief des Nerſes Lambronenſis an einen in hohem Anſehen ſtehenden griechiſchen Eremiten in Antiochien, Oskan, als Antwort auf ein Schreiben von dieſem, welcher viele falſche Beſchuldigungen von griechiſchen Klerikern gegen die Armenier gehört hatte. Nerſes widerlegt dieſelben und zeigt ihm, daß die Armenier durchaus rechtgläubig ſeyen. Im folgenden Jahre war Nerſes Lambronenſis noch bei der Krönung Leon's am 6. Januar 1192 gegenwärtig und hielt dabei eine treffliche Rede. Da Leon, um dies zu erreichen, dem päbſtlichen Legaten, Erzbiſchof Conrad von Mainz, mehrere Zugeſtändniſſe in Betreff der Feſte (ſ. d. Art. „Armenien) machen mußte, ſo überredete er den Katholikos und die Biſchöfe zu deren Zuſtimmung. Unter dieſen war auch Nerſes Lambronenſis, auf den beſonders der Haß der orientaliſchen armeniſchen Geiſtlichkeit fiel, die ihn deshalb bei Leon verklagten und verläumdeten. Nerſes rechtfertigte ſich aber gegen dieſen auf eine glänzende Weiſe in einem beſonderen Schreiben. Kurz darauf und vielleicht in Folge dieſer Angriffe wurde er plötzlich während des Gottesdienſtes von einer heftigen Krankheit ergriffen und ſtarb, erſt 45 oder 46 (nach anderen, jedoch

weniger glaubwürdigen Nachrichten Tschamtsch. Bd. III. S. 407 ff. sogar erst 30) Jahre alt, den 14. Juli desselben Jahres. Er wurde in dem Kloster Skyrra, dessen Abt er war, begraben und auf Befehl des Katholikos alljährlich sein Gedächtnißtag gefeiert, welcher später auf den 17. Juli festgesetzt wurde.

Er hinterließ außer Uebersetzungen aus dem Lateinischen, Syrischen und Griechischen, der oben erwähnten Erklärung der Mysterien des Abendmahls, der Synodalrede gedruckt zu Venedig 1784, mit lateinischer Uebersetzung ebendas, 1812. 1838, deutsch übersetzt von Neumann, Leipzig 1834, Briefe an Oskan und Leon, Venedig 1838; das kanonische Recht, noch ungedruckt; Commentar zu den vier salomonischen Büchern und den zwölf Propheten, Constantinopel 1826, Fol.; Erklärung des nicänischen Symbols; Erklärung des Testaments Johannes des Evangelisten, Constant. 1736; Biographieen der Väter, besonders der Anachoreten, aus mehreren Sprachen übersetzt; Homilien zu verschiedenen kirchlichen Festen, Venedig 1789. 1838, und ein Lobgedicht auf Nerses Clajensis, Petersb. 1782, Madras 1810, Constant. 1826.

Seine Biographie findet sich in den Biographieen der Heiligen, Venedig Bd. V.; eine Lobrede auf ihn im 15. Bändchen der armenischen Schriften, Venedig 1854. — Außerdem vgl. Sukias Somal Quadro etc.; Neumann, Versuch einer Geschichte der armenischen Liturgie; Tschamtschean, Geschichte. Bd. III. S. 88 u. s. w.

H. Petermann.

Nikolaustag Dieser Tag, der 6. Dezember, hat seinen Namen vom heiligen Nikolaus durch die Legende erhalten. Nach derselben zeichnete sich der heil. Nikolaus, geboren zu Patera in Lycien und später Bischof von Myra, durch seine Wohlthätigkeit gegen Arme und Leidende ebenso aus, wie durch seinen Eifer für die Verbreitung des Christenthums. Die Legende gibt weiter von ihm an, daß er einem armen Manne, der seine gut gearteten Töchter der Verführung opfern wollte, um auf diese Weise den Unterhalt für sie und sich zu gewinnen, in der Nacht einen Beutel mit Geld in das Haus geworfen habe, so daß die bedrängte Familie ehrbar habe leben können. Wegen dieser Handlung sah man ihn als ein nachahmungswerthes Muster der Tugend und Wohlthätigkeit an und der Gebrauch trat ein, daß Eltern ihre guten und folgsamen Kinder an seinem Gedächtnißtage beschenkten, den bösen und unfolgsamen aber nichts gaben. Allmählich nahm dieser Gebrauch verschiedene Modifikationen an; man pflegte am Vorabende des Nikolaustages sich zu verkleiden und den heil. Nikolaus anzumelden, der dann in Bischofstracht erschien, die Kinder prüfte, diejenigen beschenkte, welche vorgelegte Fragen beantworten oder Gebete hersagen konnten, denen aber, die nicht antworteten, eine geschmückte Ruthe gab. Anderwärts betrachtete man den heil. Nikolaus als den Vorgänger der Weihnachtsbescheerung; irgend eine Person übernahm die Rolle des Heiligen, beschenkte gute und gesittete Kinder mit Aepfeln und Nüssen, drohte dagegen den ungesitteten und unfolgsamen mit der Ruthe oder schlug sie mit derselben. Anderwärts zog eine vermummte Person als Nikolaus mit dem Knecht Ruprecht Abends herum und zeigte dabei dasselbe Verhalten gegen Kinder. Noch jetzt wird der Nikolaustag an vielen Orten Deutschlands in derselben Weise zur Belustigung für Kinder begangen. In Thüringen und anderwärts pflegt man an diesem Tage, auch oft schon längere Zeit vorher, ein Backwerk zu genießen, welches die Gestalt eines geflochtenen Haarzopfes hat, — wie man sagt zur Erinnerung an die den oben erwähnten Töchtern eines armen Mannes erwiesene Wohlthat, indem jene Mädchen aus Dankbarkeit bei ihrer Verheirathung ein dreifach geflochtenes Backwerk unter arme Kinder vertheilt hätten.

Neudecker.

Ninive und Assyrien. Seitdem wir in dieser Encyklopädie eine kurze Uebersicht von dem Stande unserer Kenntnisse über das alte assyrische Reich und dessen Cultur gegeben haben, hat sich Manches auf diesem Gebiete verändert, wie es nicht anders seyn kann bei Gegenständen, mit welchen die Forschung noch nicht abgeschlossen hat und die Veröffentlichung neuer Monumente täglich Neues bringen kann. In den

letzten Jahren ist das Land wiederholt durchforscht, namentlich aber ist ein großer Theil von Inschriften gelesen worden, wozu die im raschen Zunehmen begriffene Entzifferung die Mittel verleiht. Das Wichtigste aus diesen neueren Forschungen wollen wir hier in einem Nachtrage zusammenstellen.

Obwohl die eigentliche Provinz Assyrien, zu jeder Zeit der Kern des assyrischen Reiches, jenseits des Tigris lag, wie wir früher angegeben haben, so ist doch kein Zweifel darüber, daß sich die Herrschaft der Assyrer jeder Zeit auch auf das Gebiet diesseits des Tigris erstreckte und daß das Volk der Assyrer selbst vom rechten Ufer des Tigris auf das weit fruchtbarere linke Ufer vorgedrungen ist. Mit Hülfe der Inschriften läßt sich jetzt nachweisen, daß in älterer Zeit die assyrischen Städte südlich von Ninive lagen und man erst nach und nach gegen Norden vordrang. In die Beherrschung der mesopotamischen Ebene theilten sich aber die Assyrer mit den Babyloniern, die Gränze, welche beide Länder trennte war nicht etwa eine künstliche, durch Uebereinkunft festgesetzte, sondern eine natürliche, welche die Beschaffenheit des Landes vorzeichnete. Es bildet nämlich die obere Hälfte der mesopotamischen Halbinsel eine von Gestein secundärer Bildung durchzogene wellige Ebene, welche, namentlich im Norden, einige Flüsse bewässern, unter denen der Khabur (Kebar bei Ezechiel) der bedeutendste ist. Auch sonst ist an Wasser kein Mangel; dasselbe muß, wenn es auch nicht an die Oberfläche tritt, doch nicht sehr tief unter dem Boden verborgen seyn, dies beweist der blühende Zustand des Landes im Alterthum, von dem noch heute Hunderte von Ruinenhügeln sprechendes Zeugniß ablegen. In der Gegegend des heutigen Hit ändert sich das Land, ein stein- und wasserloser Lehmboden erstreckt sich von da ab bis zum Meere, von dem er im Laufe der Jahrhunderte angeschwemmt worden ist. Jetzt freilich scheint die südliche Hälfte der nördlichen an Größe ziemlich gleich, da aber die Anschwemmung auch jetzt sehr rasch vor sich geht, im Alterthume vielleicht noch rascher verlief, so dürfen wir annehmen, daß die südliche Hälfte früher beträchtlich kleiner war als die nördliche. Aber nicht bloß an Größe, auch in anderer Hinsicht steht die südliche Hälfte der nördlichen nach. Sie ist wasserlos und daher vollkommen unfruchtbar, wenn nicht durch künstliche Bewässerung der natürliche Mangel ersetzt wird; geschieht dieses, so wird sie allerdings sehr fruchtbar an Getreide und Hülsenfrüchten, aber die Bäume gedeihen dort nicht, mit Ausnahme der Cypresse und der Dattel. Mit der Vegetation steht natürlich auch das Vorkommen der Thiere im Zusammenhang und man kann sagen, daß Mesopotamien sich mehr und mehr zum Aufenthalte von Thieren und Menschen eigne, je weiter man nach Norden vordringt.

Unter diesen Umständen sollte man vermuthen, daß der Norden das Mutterland der mesopotamischen Bevölkerung seyn müsse und daß nur Uebervölkerung des Nordens, Fortschritt der Cultur und des damit verbundenen Handels, die Bewohner desselben allmählig zum Vordringen nach Süden bewogen habe. Dem ist jedoch entschieden nicht so. Lange vor dem Entstehen des assyrischen Reiches war Babylon schon ein selbstständiges Reich und erhielt sich als solches auch sehr lange Zeit nach dem Aufblühen der Assyrer. Selbst die Assyrer hatten anfangs ihren Sitz mehr nach Süden hin, wie wir bereits gesagt haben, und es dürfte mithin wahrscheinlich seyn, daß die eigentliche Heimath der Babylonier wie der Assyrer im Süden gesucht werden muß. Ueber die Anfänge der assyrischen Niederlassungen und ihre Geschichte herrscht übrigens noch ein völliges Dunkel. Die Inschriften assyrischer Könige beginnen weit später und wenn sie auf Vorgänge älterer Zeit Rücksicht nehmen und uns dadurch über diese belehren, so bleiben doch diese Mittheilungen nur fragmentarisch. Die Alten haben uns über die Dauer des assyrischen Reiches widersprechende Nachrichten erhalten, Ktesias gibt demselben eine Dauer von 13—1400 Jahren, Herodot und Berosus nicht ganz die Hälfte. Beide Berichte scheinen Glaubwürdigkeit zu verdienen, denn wenn auch die Annahme Herodot's für Assyrien als eroberndes, weltgeschichtliches Reich überwiegend wahrscheinlich ist, so spricht doch Vieles dafür, daß die Existenz des Reiches unter bescheidneren Formen weit

höher hinaufreiche. Wie bereits gesagt wurde, hatte dieses Reich seinen ältesten Sitz mehr im Süden, als später, die alte Hauptstadt Assur scheint in der Nähe der Ruinen von Kaleh Scherghat und zwar auf dem rechten Ufer des Flusses gelegen zu haben. Von diesen ältesten assyrischen Königen haben wir nur sehr unvollständige Nachrichten, drei derselben werden in der Inschrift eines spätern Königs genannt, von drei andern haben wir selbst kurze Inschriften, sie sind noch nach babylonischer Art auf Backsteine gestempelt und enthalten wenig mehr als Namen und Titel, selbst diese scheinen noch nicht ganz sicher gelesen, weshalb wir sie hier übergehen können. Von Wichtigkeit ist es zu wissen, daß schon in dieser Periode die Stadt Kalah gebaut wurde, d. i. die Stadt, die an der Stelle lag, wo sich jetzt die Ruinen von Nimrud befinden. Es deutet dies auf ein Vorrücken der Assyrer nach Norden hin, doch blieb vorläufig die Residenz noch in Assur. Die eben erwähnten sechs Könige stehen nur vereinzelt, es folgt nach ihnen eine Lücke in der assyrischen Geschichte, die wir nicht auszufüllen vermögen, dann wieder eine neue Reihe von sechs Fürsten, von denen wir nur den letzten erwähnen wollen, denn er ist der erste, von dem wir eine längere Inschrift besitzen. Er heißt Tiglat-pileser I. und regierte etwa 1150 v. Chr. Geburt. Er war ein kriegerischer Fürst, der sein Leben zwischen Feldzügen und Jagden theilte, man sieht aus seiner Inschrift, daß damals die Völker, welche die Assyrer umgaben, in sehr viele kleine Stämme zerfielen, die alle besondere Häuptlinge hatten. Daher kommt es denn, daß trotz der immerwährenden und, wenn wir ihm glauben dürfen, glücklichen Feldzüge Tiglat-pileser's das Reich doch keine große Ausdehnung gewann und sich namentlich in Westen kaum über den Euphrat erstreckte. Gegen Norden zu scheint es zwar, daß Tiglat-pileser einen Zug bis in die entfernten Gegenden der Moscher unternommen hatte, doch war der Erfolg wohl nur vorübergehend und die assyrische Gränze erstreckte sich wohl auch nördlich nur wenig in die armenischen Berge hinein. Gegen Süden hinderte das Reich von Babylon an weiterem Vordringen und daß dieses damals noch sehr mächtig gewesen seyn muß, zeigt der Umstand, daß Tiglat-pileser während seiner ganzen langen Regierung dasselbe nicht angriff. Erst gegen das Ende seiner Regierung scheint er sich hierzu stark genug gefühlt zu haben, so viel sich jedoch jetzt noch beurtheilen läßt, muß dieser Kriegszug unglücklich ausgefallen seyn und Tiglat-pileser hinterließ bei seinem Tode seinem Nachfolger die schwere Aufgabe, diesen Mißgriff wieder gut zu machen. Wie dies geschehen sey, wissen wir nicht, da bald nach dem Ende Tiglat-pilesers wieder eine Lücke in unserer Kenntniß der assyrischen Geschichte eintritt.

Mehr Licht und Ordnung kommt in die Verhältnisse Assyriens erst mit der Regierung des Sardanapal (Assur idanni-pal) den Rawlinson früher um 930 v. Ch. setzte, der aber nach seiner jetzigen Chronologie vom 884—859 regiert haben soll. Er ist es der zuerst sein Residenz dauernd nach Nimrud oder Kalah verlegte und auf der Terrasse zu Nimrud den prachtvollen Nordwestpalast erbaute, dessen Sculpturen durch Layard u. A. bekannt gemacht worden sind (s. „Ninive" Bd. X, 374 ff.). Die Inschriften, welche in diesem Palaste gefunden worden sind, geben uns Nachricht von zehn aufeinander folgenden Kriegszügen des Erbauers. Der erste derselbe ging nordwärts in das nordwestliche Kurdistan, scheint aber unbedeutend gewesen zu seyn, da gar keine Schlacht geschlagen wurde und die Feinde der Assyrer nur vergebliche Anstrengungen machten, sich in den Festungen zu halten. Der zweite Zug ging westlich und nordwestlich von Assyrien nach Commagene zu; leider lassen sich gewöhnlich die Eigennamen der Länder nicht näher bestimmen, da sie mit den neueren Namen keine Aehnlichkeit haben. Der dritte Feldzug war gegen Norden gerichtet, an das Quellgebiet des östlichen Tigrisarmes, wo ein kleines Volk, die Naïri, wohnte. Auf dem vierten Feldzug wendete sich Sardanapal gegen Osten. Indem er an den Ufern des kleinen Zab hinaufstieg, betrat er die Thäler des Zagrosgebirges, die er verwüstete; dieser Zug scheint sich südwärts bis in die Nähe des heutigen Zohab am Schirvanflusse erstreckt zu haben. Der fünfte richtete sich wieder nach Norden, gegen den östlichen Theil des Masiusgebirges, darauf über-

schritt der König den Tigris und kämpfte an beiden Seiten des Niphates. Der Sohn Sardanapals ist Salmanassar II. (früher Temenbar genannt), der den kriegerischen Geist seines Vaters im vollsten Maße geerbt zu haben scheint, denn während seiner 25jährigen Regierung hat er nicht weniger als 23 Feldzüge unternommen und daneben noch drei bis vier andere der Leitung eines Generals anvertraut. Seine Züge hat er auf dem bekannten schwarzen Obelisken (s. Ninive S. 369) beschrieben, er hat nach seinen Aussagen folgende Völker angegriffen: Die Babylonier, Chaldäer, Meder, die Zimri, Armenien, das obere Mesopotamien, die Umgegend der Tigrisquellen, die Chetiter, Patena, Tibarener, Hamathiten und Damascener. Er erhielt Tribut von den phönizischen Städten Tyrus, Sidon und Byblus, von den Schuhiten, (wie es scheint in der Nähe des Euphrat wohnend) von den Muzr (angeblich im nördlichen Kurdistan), von den Bartsu (wahrscheinlich die Bewohner der Persis) und von den Israeliten. Am interessantesten sind seine Feldzüge gegen Benhadad II., den König von Damaskus, der durch seine Kämpfe mit den israelitischen Königen Ahab und Joram bekannt ist. Man sieht, daß Salmanassar hier auf kraftvollen Widerstand stieß. Wie es scheint hatten anfangs der König von Damaskus, der König von Hamath, die südlichen Chetiter, die phönizischen Städte und andere uns unbekannte Völkerschaften ein Bündniß gegen Salmanassar geschlossen, aber gleichwohl waren sie der assyrischen Kriegsmacht nicht gewachsen, denn in einer großen Schlacht, in welcher 20000 Mann gefallen seyn sollen, wurden die Verbündeten von Salmanassar besiegt. Die Auflösung oder doch die Lockerung des Bündnisses, scheint jedoch der einzige Gewinn gewesen zu seyn, den der assyrische König aus der gewonnenen Schlacht zog, wenigstens rühmt er sich nirgends feindliche Städte eingenommen oder Tribut erhalten zu haben. Fünf Jahre später macht Salmanassar einen neuen Versuch; seine Macht war inzwischen gewachsen und als er die südlichen Chetiter vom Neuen angriff, scheinen sich Hamath und die phönizischen Städte vom Kampfe ferne gehalten zu haben. Allein Benhadad erschien zum Beistand seiner bedrängten Bundesgenossen und wiederum scheint der König Assyriens keine bestimmten Vortheile errungen zu haben, obwohl er sich natürlich rühmt, Sieger geblieben zu seyn. Drei Jahre später wird ein neuer Versuch erwähnt und diesmal gelang den Assyrern, was sie früher nicht erreicht hatten, sie besiegten den König von Damaskus in zwei Feldzügen. Die Folge des ersten Feldzugs scheint die gewesen zu seyn, daß der König von Damaskus, von allen Bundesgenossen verlassen, beim Beginne des zweiten allein stand. Inzwischen war auch der tapfere Benhadad gestorben und Hasael hatte seinen Thron eingenommen, aber dieser konnte es nicht verhindern, daß eine Stadt nach der andern in die Hände der Assyrer fiel. Sehr wahrscheinlich war es die Demüthigung des mächtigen Damaskus, welche Jehu den König von Israel bewog, Tribut an den König von Assyrien zu senden. Daß dies geschehen sey, erwähnt Salmanassar nicht nur bestimmt, er hat sogar auch in seinem Palaste zu Nimrud den Zug der tributbringenden Israeliten auf einem Basrelief abgebildet. In den letzten Jahren seiner Regierung wäre Salmanassar II. beinahe als das Opfer einer Verschwörung gefallen. Er hatte seinen Sohn Assur-danin-pal zu seinen Nachfolger bestimmt, diesem scheint aber das Leben seines Vaters zu lange gewährt zu haben, so daß er eine Verschwörung anstiftete, um sich noch vor den Ableben desselben in den Besitz der höchsten Gewalt zu setzen. An mehr als zwanzig Orten wurde er zum König ausgerufen und der Thron Salmanassars schwebte eine Zeitlang in ernster Gefahr. Mit Hülfe eines zweiten Sohnes, des Schamas-iva (Schamschiaw bei Hincks Ninive, S. 369) gelang es jedoch den Sturm zu beschwören. Schamas-iva eroberte eine der empörten Städte nach der andern, der Empörer büßte ohne Zweifel seine That mit dem Leben, Schamas-iva trat aber als Erbe des Reiches an seine Stelle. Seine Regierung war jedoch nur eine kurze; sie dauerte nach Rawlinson's Berechnung von 824—810, seine Inschriften beweisen, daß er ebenso wie seine Vorfahren eifrig bemüht war, die Gränzen des Reiches zu erweitern. Ihm folgte sein Sohn Ivalusch IV. (früher Adrammelech II. genannt); von seiner Re-

gierung wissen wir aber nur wenig, doch sieht man aus den lückenhaften Berichten, daß er die Gränzen des Reichs wenigstens nicht verengern ließ. Der Einfluß Assyriens auf die umliegenden Länder war schon um diese Zeit nicht unbedeutend. Die Gränzen der eigentlichen Provinz Assyrien waren längst überschritten und auch der Euphrat bildete gegen Westen nicht mehr die Gränze, da alle kleinen Königreiche nach dieser Richtung hin wie die Phönizier, Chetiter, Damaskus, Israel, die Idumäer ꝛc. die Oberherrschaft Assyriens anerkannten. Im Osten waren die Assyrer in den Zagros eingedrungen und hatten wenigstens die Meder und wohl auch die Perser sich zinspflichtig gemacht. Im Süden war zwar Babylon noch nicht vollkommen unterjocht, aber doch der assyrische Einfluß daselbst überwiegend. Im Norden war das südliche Armenien unterworfen und die Könige Assyriens geboten bis zu den Vansee und den Tigrisquellen. Es ist wahr, alle diese Länder waren nicht Provinzen des assyrischen Reiches in dem jetzigen Sinne des Wortes, sie wurden vielmehr zumeist durch einheimische Fürsten nach ihren eigenen Sitten und Gewohnheiten regiert, aber sie mußten durch regelmäßige Entrichtung eines ihnen auferlegten Tributes die Oberherrschaft Assyriens anerkennen.

Auf Ivalusch IV. folgt eine dunkle Periode in der Geschichte des assyrischen Reiches, die fast vierzig Jahre (781—744 v. Chr.) andauert. Ein Verzeichniß assyrischer Herrscher, das in den Trümmern der assyrischen Paläſten gefunden worden ist, gibt uns die Namen von drei Herrschern in diesem Zeitraum an, nämlich: Salmanassar III. 781—770 Assur-danin-il 770—752 und Assur-lusch 752—744. Schon die Kürze dieser Regierungen deutet darauf hin, daß eine Verwirrung im assyrischen Reiches entstanden seyn müsse. Welcher Art die Begebenheiten in Assyrien während dieses Zeitraumes gewesen seyen, ist bei gänzlichem Mangel aller Nachrichten anzugeben unmöglich, wir müssen aber die Lücke der assyrischen Quellen gerade an dieser Stelle umsomehr bedauern, als damals ein Verkehr zwischen Israeliten und Assyrern stattgefunden haben muß, denn in dieser Zeit muß der König gelebt haben, der von den hebräischen Schriftstellern „Phul“ genannt wird, welchen der Ursurpator Menahem zur Hülfe nach Samaria gerufen und mit tausend Talenten Silbers gehuldigt hatte. Allein keiner der obengenannten Könige führt diesen Namen, noch läßt sich auch sonst irgendwo in der assyrischen Königsreihe ein Name finden, der sich „Phul“ lesen ließe. Es bleiben uns nur zwei Wege übrig, um über diese Schwierigkeit hinwegzukommen; wir müssen entweder annehmen, daß der König von Assyrien die Angelegenheit mit Israel für zu unbedeutend hielt, um in eigener Person nach Samaria zu kommen, sondern vielmehr in seinem Namen einen seiner Feldherrn dorthin beorderte, oder daß Phul der Name eines Usurpators gewesen sey, der eine Zeit lang mächtig, aber doch nicht fähig war, sich im Besitze der Macht zu erhalten und darum in die assyrischen Königslisten nicht eingetragen wurde. Ich gestehe, daß mir die erstere Annahme die wahrscheinlichere zu seyn scheint. In diese Zeit fallen auch die abendländischen Berichte vom Aufhören der alten assyrischen Dynastie, welche man die Derketaden genannt hat, und dem Aufblühen einer neuen Regentenreihe; die assyrischen Monumente bestätigen diese Nachricht nicht direkt, aber indirekt spricht Manches für die Wahrscheinlichkeit der von Ktesias uns überlieferten Thatsache. Es muß nämlich auffallen, daß der Herrscher, der aus dieser dunklen Periode zuerst wieder an das Licht der Geschichte tritt, Tiglat-pileser II., in seinen Inschriften nirgends Vorfahren aufzählt, was der sonstigen Sitte assyrischer Monumente gar sehr widerspricht, denn diese lieben es, ihren Stammbaum mitzutheilen und zu zeigen, daß sie von einer langen Reihe von Königen abstammen. Man muß daher geneigt seyn anzunehmen, daß sich Tiglat-pileser II. eben keiner besonderen Abstammung rühmen konnte. Wie dem auch sey, auf jeden Fall war Tiglatpileser II. einer der tüchtigsten Könige Assyriens, der die gelockerten Bande des Gehorsams von Neuem befestigte und den etwas gesunkenen Glanz des Reiches wieder herstellte. Seine Einmischung in die Angelegenheiten von Damaskus und Israel ist schon früher (s. Ninive, S. 367) erwähnt worden. Neue Schwierigkeiten erheben sich in Bezug auf den Nach-

folger Tiglat-pileſers II., den Salmanaſſar IV. Bekanntlich haben wir von ihm ausführliche Nachrichten in den hebräiſchen Urkunden und in den Fragmenten von Menander's phöniziſcher Geſchichte, über ſeine Kriege mit Hoſea, König von Israel und den phöniziſchen Städten, über ſeine dreijährige Belagerung Samariens. Auf dieſe Angabe hin müſſen wir Salmanaſſar IV. hier einreihen, denn in den aſſyriſchen Inſchriften läßt ſich eine Spur von ihm nicht auffinden. Vielleicht, daß, während er Samaria belagerte, ein Aufruhr in Aſſyrien ausbrach, der ihm das Leben koſtete, wenigſtens ſcheint er die Eroberung Samariens nicht erlebt zu haben, denn dieſen Erfolg erwähnt ſein Nachfolger als ſeine That im erſten Jahre ſeiner Regierung.

Daß mit dem Nachfolger Salmanaſſars IV. wieder ein neues Geſchlecht auf den Thron kam, die Sargoniden, darf ſchon jetzt als ziemlich ausgemacht gelten. Selbſt der Name des Stifters weiſt darauf hin, denn Sargon oder Sargina heißt eigentlich auf aſſyriſch sar kin, d. i. König dem Weſen nach, iſt alſo mehr Titel als Eigenname. Ueber die glänzende Regierung dieſes Königs liegen uns jetzt zahlreiche Berichte vor, denn er iſt der Erbauer des an Monumenten ſo reichen Palaſtes Khorſabad. Offenbar um ſein Volk nicht zur Ruhe kommen zu laſſen und dadurch die Herrſchaft vielleicht wieder zu verlieren, führte er in den erſten funfzehn Jahren ſeiner Regierung faſt ununterbrochen Krieg. Suſiana, Babylon, die Gränzen Aegyptens, Melitene, das ſüdliche Armenien, Kurdiſtan, Medien, wurden alle nach und nach der Schauplatz ſeiner Thaten. Die Bezwingung Samariens fällt, wie bereits geſagt, in das erſte Jahr ſeiner Regierung. Er beſetzte die Stadt*), führte 27280 Perſonen in die Gefangenſchaft und ſetzte einen Statthalter in das Land. Hier wie auf allen ſeinen Kriegszügen wandte er die Verſetzung der Völker in großem Maßſtabe als ein Mittel zur dauernden Unterwerfung des Landes an, bei andern aſſyriſchen Fürſten kommt dieſe Maßregel weit ſeltener vor. Sogar bis Cypern erſtreckte ſich der Einfluß dieſes Königs, wie ein dort gefundenes (jetzt in Berlin befindliches) koloſſales Bildniß deſſelben beweiſt. — Sargons Nachfolger war der berühmteſte unter den aſſyriſchen Königen: Sennacherib. Seine im Alten Teſtamente ausführlich beſchriebenen Feldzüge in Paläſtina, ſowie die Erwähnung ſeines Namens bei Herodot haben ihn längſt bei uns bekannt gemacht, auch auf den aſſyriſchen Monumenten tritt er ſehr in den Vordergrund als Erbauer eines prachtvollen Palaſtes zu Kuyundſchik und Verfaſſer einer reichen Anzahl von Inſchriften. Die Regierung Sennacheribs dauerte 24 Jahre und wir beſitzen von ihm einen Bericht über dieſelbe, welcher aus dem 16. Jahre ſeiner Regierung ſtammt. Er erwähnt darin ausführlich einen Zug nach Paläſtina im dritten Jahre ſeiner Thronbeſteigung; eine Ueberſetzung der wichtigen Stelle nach Rawlinſon haben wir ſchon früher gegeben (Ninive, S. 371) wir ſetzen ſie hier nochmals nach ſeiner berichtigten Uebertragung her und geben dieſelbe mit um ſo größerer Zuverſicht, weil Rawlinſon, Oppert, Hincks und Talbot in weſentlichen Punkten damit übereinſtimmen: „Weil Hiskia, der König von Juda, meiner Oberherrſchaft ſich nicht unterwarf, zog ich gegen ihn und mit der Stärke meines Arms und der Gewalt meiner Macht nahm ich 46 (Oppert 44) ſeiner ſtarken ummauerten Städte, von den kleineren Städten nahm und plünderte ich unzählige. In dieſen Plätzen nahm ich gefangen und führte fort 200,150 Seelen, Alt und Jung, Männer und Weiber, zugleich eine Unzahl Hengſte und Stuten, Eſel und Kameele, Ochſen und Schaafe. Und den Hiskia ſelbſt ſchloß ich ein in Jeruſalem wie einen Vogel in einem Käfig, ich baute Thürme um ſeine Stadt, um ihn einzuſchließen und errichtete Sandwälle an ſeinen Thoren, um ſein Entweichen zu verhindern. Da fiel auf Hiskia die Furcht vor der Macht meiner Waffen, er ſchickte zu mir die Vorſteher und Aelteſten Jeruſalems mit 30 Talenten Goldes und 800 Talenten Silbers und verſchiedenen Schätzen, einer reichen ungeheuren Beute .... Alle dieſe Dinge wurden mir nach Ninive in meinen Regierungsſitz gebracht, indem Hiskia ſie mir als Tribut und Zeichen der Unterwerfung

*) Vgl. auch den Wortlaut bei Oppert: Les inscriptions assyriennes des Sargonides (Versailles 1862), pag. 22.

zuſandte. Weit intereſſanter würde es ſeyn über die zweite ſo unglücklich verlaufene Expedition des Sennacherib nach Paläſtina aus den Inſchriften nähere Nachrichten zu erhalten, aber, wie vorauszuſehen war, Sennacherib erwähnt den ganzen Zug, von dem er nichts Rühmliches zu berichten wußte, mit keinem Worte. Soviel indeß wird aus den Inſchriften klar, daß der unglückliche Zug nicht die Folge hatte, daß Sennacherib 55 Tage nach ſeiner Rückkehr nach Ninive ermordet wurde, wie das Buch Tobias (1, 21) lehrt oder gar daß die Auflöſung des Reiches dadurch bedingt worden ſey, wie Joſephus (Ant. Jud. 10, 2) berichtet. Sennacherib lebte vielmehr nach dem Mißgeſchick das ihn in Paläſtina betroffen hatte, noch etwa 17 Jahre und unternahm andere Feldzüge in Menge, er ſcheint daher den Verſuch Paläſtina zu unterwerfen nur deswegen nicht erneuert zu haben, weil andere und wichtigere Geſchäfte ihn drängten. Zunächſt waren es die Zuſtände Suſiana's und Babylon's, die ihn beunruhigten und die mehrere Feldzüge nöthig machten. Von einem Zuge des Sennacherib nach Cilicien berichten uns die Alten, da Sennacherib ſelbſt in ſeinen Inſchriften nichts davon erwähnt, ſo muß man ſchließen, daß derſelbe erſt gegen das Ende ſeiner Regierung ſtattgefunden habe. Daß Sennacherib nicht eines natürlichen Todes geſtorben, ſondern von ſeinen beiden Söhnen Adrammalech und Scharezer ermordet ſey, wiſſen wir aus dem Alten Teſtament (vgl. 2 Kön. 19, 37).

Der noch übrige Theil der aſſyriſchen Geſchichte iſt für die Zuſtände Paläſtina's gleichgültig und mag daher nur kurz erzählt werden. Der Tod Sennacherib's ſcheint Verwirrung im aſſyriſchen Reiche hervorgebracht zu haben. Wenn wir dem Abydenos glauben dürfen, folgte zunächſt Nergil, ein Sohn Sennacherib's, konnte ſich aber nicht halten, ſondern wurde gleichfalls von Adrammelech ermordet. Aber nun trat Eſarhaddon, ein anderer Sohn Sennacherib's auf und hinderte die Mörder die Früchte ihrer That zu genießen. Das Volk fiel ihm zu und beide Verbrecher wurden gezwungen nach Armenien zu entfliehen. Eſarhaddon's Regierung unterſcheidet ſich anſcheinend nicht viel von der ſeiner Vorgänger. Er führt Krieg wie ſie, ſogar in einem weit entfernten Lande, wohin ſie nicht vor ihm gedrungen waren. Dieſes entfernte Land wird als dürr und ſteinig geſchildert und dürfte darum vielleicht Arabien geweſen ſeyn. Wenn Eſarhaddon dieſen ſchwierigen Feldzug glücklich zu Ende brachte, ſo kann es uns nicht wundern, daß er andere weniger ſchwierige Feldzüge in ähnlicher Weiſe vollendete. Wir leſen von einem Kriege gegen die phöniziſchen Städte, von einem andern gegen Armenien, von einem dritten gegen Cilicien. Er zog nach Edom und verſetzte einen Theil der Edomiter nach Aſſyrien. Die letzte That, die von ihm berichtet wird, iſt ein Zug nach Medien, wo er ein kleines uns ſonſt unbekanntes Volk, die „Bikni", zur Unterwerfung brachte. Weitere Aufſchlüſſe über den Zuſtand des ninivitiſchen Reiches in dieſer Zeit könnten uns vielleicht die Bauwerke geben, allein über die Bauten des Eſarhaddon hat ein eigener Unſtern gewaltet. Wie manche ſeiner Vorfahren, hat er ſich einen eigenen Palaſt zu Kalah oder Nimrud bauen laſſen (er ſteht in der ſüdweſtlichen Ecke der Terraſſe), denſelben aber nicht zu Ende geführt; die innere Ausſchmückung deſſelben, für uns das Wichtigſte, hatte noch kaum begonnen. Es erfolgte aber weiter auch noch die Zerſtörung dieſes Palaſtes durch ein ſo heftiges Feuer, daß die wenig vorhandenen Monumente ſehr gelitten haben. Der Nachfolger des Eſarhaddon iſt der letzte König, von dem wir Inſchriften beſitzen. Sein Name iſt Assur-bani-pal. Während man früher bloß Nachrichten über ſeine Kriege in Suſiana kannte, ſind jetzt Denkmäler zugänglich geworden, welche uns auch ſeine übrigen Thaten ſchildern. Wir wiſſen jetzt, daß er langwierige Kriege in Aegypten führte, gegen Tirhaka, der während der Krankheit des Eſarhaddon Memphis, Theben und verſchiedene andere ägyptiſche Städte erobert hatte. Der aſſyriſche König gibt an, daß er den Widerſtand zuletzt bemeiſtert habe und mit reicher Beute abgezogen ſey, nachdem man ihm zuvor Geißeln für künftiges Wohlverhalten geſtellt hatte. Weitere Kriege führte Aſſur-bani-pal an der ſyriſchen Küſte und zuletzt noch in Kleinaſien, wo er auch von Lydien Unterwerfung und Anerkennung ſeiner

Oberherrſchaft erhielt. Die Stämme des Zagros und Armeniens, Babylon und Suſiana mußten ſich ſeiner Macht ebenſogut unterwerfen, wie ſeinen Vorgängern. Auch nach Arabien hat dieſer Fürſt einen Feldzug unternommen. Hinſichtlich der Bauwerke ſteht Aſſur-bani-pal ſeinem Großvater nicht nach, ein Palaſt von ihm findet ſich in Kuyundſchik nicht weit von dem des Sennacherib entfernt, auch in dem Hügel von Nebbi-Yunus Moſul gegenüber, hat man Bauwerke ausgegraben welche ſeinen Namen tragen. Aſſur-bani-pal iſt der einzige aſſyriſche König, von dem wir wiſſen, daß er den Wiſſenſchaften zugethan war; denn in dem erbauten Palaſte zu Kuyundſchik fand ſich noch ein Bibliothekzimmer und darin die aus Thontafeln beſtehende Bibliothek, auf die wir unten nochmals zurückkommen werden. Aſſur-bani-pal beſaß einen Sohn, der Aſſur-emid-ilin genannt wird, von dem wir aber keine weiteren Nachrichten beſitzen. Man hält ihn für den Saracus, unter den die Alten das Aufhören des aſſyriſchen Reiches ſetzen. Ueber dieſes Ereigniß gewinnen wir ſelbſtverſtändlich aus den Keilinſchriften keinen Aufſchluß.

Wer ſich die Mühe gibt, dieſe unſere jetzige Darſtellung der Ergebniſſe der Keilſchriftforſchung für die aſſyriſche Geſchichte mit unſerer früheren zu vergleichen, dem wird es nicht entgehen, daß unſere jetzige Darſtellung mehr eine Weiterbildung als eine Umbildung der früheren iſt. Der Grund dieſer Thatſache liegt auf der Hand. Gar manche Inſchrift, die man früher nicht kannte, iſt in den letzten Jahren bekannt und geleſen worden, die Faſſung mehrerer Stellen, die früher unklar waren, hat ſich jetzt, wo mehr Gelehrte ſich mit dieſen Forſchungen beſchäftigen, geändert und gebeſſert. Nur ein Umſtand kann zu gerechten Bedenken Veranlaſſung geben: die aſſyriſchen Eigennamen, die von den früher gebrauchten total verſchieden erſcheinen. Zwar iſt auch hier mehr Schein als Wahrheit und die beiden Leſungen ſind nicht ſo verſchieden als man auf den erſten Blick glaubt.

Entzifferung der Keilinſchriften. Je wichtiger die Folgerungen ſind, die theils wir ſoeben aus den Keilinſchriften gezogen haben, theils eine vielleicht nicht ſehr ferne Zukunft noch bringen wird, deſto mehr fühlen wir uns unſeren Leſern gegenüber verpflichtet, ausführlicher, als es früher geſchehen iſt, auf die Methode zurückzukommen, welche bei der Entzifferung dieſer Inſchriften befolgt wird, und wir hoffen dadurch die nicht unbegründeten Zweifel zu zerſtreuen, die vielleicht gerade durch das Leſen der obigen Nachträge bei Manchem entſtanden ſind. In der That, vergleicht man unſeren jetzigen Bericht mit dem früheren, ſo wird man finden, daß derſelbe zwar reicher iſt als der frühere, aber die Thatſachen in derſelben Weiſe erzählt, daß dagegen die jetzt gebräuchlichen Namen von dem früheren ſo weit abweichen, daß man Mühe hat, an der Hand der Thatſachen die früher genannten aſſyriſchen Herrſcher in dem neuen Berichte wieder zu finden. Solch' eine durchgreifende Aenderung aber in der Schreibung der Eigennamen innerhalb weniger Jahre ſcheint, gelinde geſagt, auf eine große Unſicherheit in der Entzifferung hinzuweiſen. Die folgende Darſtellung wird aber, wie wir glauben, die Zweifel zerſtreuen und zeigen, daß wir es hier allerdings mit einem noch lange nicht abgeſchloſſenen Studium zu thun haben, daß aber die Methode und darum auch die Fortſchritte ſicher und durchaus wiſſenſchaftlich ſeyen, und daß man den angegebenen Thatſachen und im hohen Grade auch den jetzt gebräuchlichen Königsnamen Vertrauen ſchenken dürfe.

Da die aſſyriſche Keilſchrift nicht die einzige und namentlich nicht die zuerſt entzifferte iſt, ſo wird es geboten ſeyn, um unſeren Zweck zu erreichen und die Methode der Entzifferung zu veranſchaulichen, etwas weiter auszuholen. Die Monumente mit Keilſchrift ſind über einen ziemlich weiten Landſtrich verbreitet. Im Oſten begränzt ihr Gebiet die große Wüſte, welche die Mitte von Perſien erfüllt, in der Nähe der Stadt Hamadan und in dem Thale Murghab, einige Stunden nordöſtlich von Perſepolis, ſind bis jetzt die öſtlichſten der bekannten Keilinſchriften gefunden, alle Nachrichten von weiter öſtlich gemachten Funden dieſer Art haben ſich nicht beſtätigt. Im Weſten

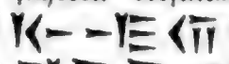
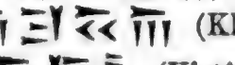
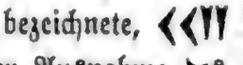
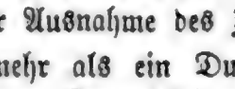
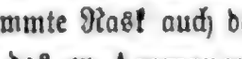
scheint der Euphrat die Gränze dieser Schrift gewesen zu seyn, doch endigt sie mit diesem Flusse nicht so völlig wie im Osten mit der persischen Wüste; man findet Keilschriftmonumente hie und da noch westlicher, bei Suez, auf ägyptischen Vasen, in Kleinasien und selbst in Cypern, allein die Entzifferung hat hier überall erwiesen, daß solche Monumente auf ein Volk zurückzuführen sind, welches jenseits des Euphrat seinen Sitz hatte. Das Vorkommen solcher Monumente westlich vom Euphrat läßt sich am einfachsten dadurch erklären, daß die drei großen Monarchien der alten Welt, welche jenseits des Euphrat ihre Hauptsitze hatten, ihre Herrschaft auch bis an das Mittelmeer auszudehnen verstanden, und daß sie jene Monumente in der ihnen bekannten Schriftart errichten ließen, wie uns dieß Herodot wenigstens von den Perserkönigen ausdrücklich berichtet. Im Norden treffen wir die Inschriften in Keilschrift durch ganz Armenien, im Süden setzte natürlich das Meer dem weiteren Vordringen der Keilschrift eine unüberwindliche Gränze. Die hauptsächlichste Fundgrube der Keilinschrift sind aber die Uferlandschaften zu beiden Seiten des Tigris, und zwar besonders im Norden an der Stelle, von wo der Tigris seinen früher östlichen Lauf mehr nach Süden zu wendet und die Ruinen der früheren assyrischen Königsstädte in rascher Folge bespült. Assyrien ist somit eigentlich der Hauptsitz der Keilschrift. Zwar ist nicht zu läugnen, daß man in neuerer Zeit auch in Babylonien reiche Funde dieser Art gemacht hat, aber diese erreichen die assyrischen Inschriften nicht an innerem Werthe, wenn sie auch in Beziehung auf das Alter vor diesen den Vorrang verdienen.

So viel über die Fundorte der Keilinschriften. Sofort aber drängt sich die Frage auf nach dem Vaterlande dieser eigenthümlichen Schriftgattung, nach ihrem Ursprunge und ihrer allmählichen Verbreitung, sowie auch nach den Mitteln, die wir besitzen, um diese ganz verschollene und schwierige Schrift lesen zu lernen. Um hierauf genügende Antwort ertheilen zu können, werden wir die Geschichte der Entzifferung von ihrem Anfange her erzählen müssen. Die erste Bekanntschaft mit der Keilschrift ist nicht ganz jung, sie geht bis in das 17. Jahrhundert zurück. Englische und französische Kaufleute trieben damals vielfach Handelsgeschäfte in Persien, einige dieser Männer lernten bei dieser Gelegenheit das Land und die Alterthümer desselben, namentlich die Ruinen von Persepolis kennen, deren Pracht sie nach ihrer Rückkunft schilderten. Etwas später kamen andere Reisende, wie Chardin und Kämpfer, mit ausführlicheren Beschreibungen, und sie verfehlten auch nicht, Proben solcher Inschriften mitzutheilen. Da man schon damals ahnte, daß die Ruinen von Persepolis aus der Zeit der Achämeniden stammen möchten, deren Thaten man durch die Klassiker hinlänglich kannte, so erregten diese Inschriften sofort ein bedeutendes Aufsehen, ohne daß man indessen etwas mit ihnen anzufangen wußte, denn das Studium der orientalischen Sprachen lag damals noch in seiner Kindheit. Und vollends Th. Hyde in seiner im J. 1700 erschienenen Historia religionis veterum Persarum (S. 517) drückte sich darüber folgendermaßen aus: Cum in palatio Persepolitano extent aliquot inscriptiones, aliquis expectaret eas vel earum aliquas esse Persicas. Et jam hac occasione recurrit quaestio quae mihi saepius moveri solebat, sc. an dictarum inscriptionum characteres sint veteres Persici nec ne? Affirmo quod non sunt. Er hält sie für einen plumpen Versuch eines persischen Künstlers durch Anwendung verschiedener grotesker Figuren, die Zimmer etwas zu verzieren. Hyde galt mit Recht dazumal für den gelehrtesten Kenner der persischen Zustände und sein wegwerfendes Urtheil mußte daher keinen geringen Eindruck machen. Dieser Eindruck verwischte sich auch dann noch nicht ganz, als im Jahre 1768 der berühmte Carsten Niebuhr auf seiner bekannten Reise nach Arabien sich vier Wochen lang in Persepolis aufhielt, die Ruinen auf das Genaueste beschrieb und viele Inschriften sorgfältig copirte, denn auch dann noch gab es Solche, welche bezweifelten, daß die Keilschrift eine Schrift und nicht vielmehr zufällige Risse auf den Felsen seyen. Den Hauptbeweis für die Wahrheit dieser Ansicht mußte freilich die Rathlosigkeit liefern, mit welcher die Verfechter der Aechtheit vor den Inschriften standen. Nicht ein-

mal über die Richtung, welche die Schrift einhielt, war man unter ſich einig; die Einen laſen von der Rechten zur Linken, die Anderen von der Linken zur Rechten, noch Andere buſtrophediſch, während wieder Andere von oben nach unten leſen wollten, wie dieß z. B. die Chineſen und Mongolen thun. Zur Entſchuldigung muß freilich geſagt werden, daß nicht alle Abſchriften ſo gut waren, wie die Niebuhr's, denn da die Abſchreiber kein Wort von dem verſtanden, was ſie abſchrieben, ſo verwirrten ſie ſich in den krauſen, ſich ſehr ähnlich ſehenden Zeichen, und die Abweichungen der Abſchriften bereiteten nun wieder den Entzifferern ernſte Schwierigkeiten. Trotzdem hatte man doch bis zu Ende des verfloſſenen Jahrhunderts wenigſtens einige kleine Entdeckungen gemacht. Münter und Tychſen, die ſich beide ſehr eifrig um die Entzifferung dieſer Inſchriften bemühten, hatten geſehen, daß die einzelnen Wörter durch einen Keil (𐎏) von einander geſchieden waren, auch hatte man ſchon ein Wort entdeckt, das wahrſcheinlich König bedeuten mußte. Zu Anfang des jetzigen Jahrhunderts war Alles vorbereitet, um mit Ausſicht und Erfolg an die Entzifferung der Keilſchrift gehen zu können.

Mitten in den Stürmen der franzöſiſchen Revolution, im Jahre 1793, veröffentlichte der berühmte Orientaliſt Silveſtre de Sacy ein Werk unter dem Titel: Mémoires sur diverses antiquités de la Perse, et sur les médailles des rois de la dynastie des Sassanides. Das Buch beſchäftigte ſich nicht mit den Keilinſchriften, ſondern zunächſt mit einigen kleinen Inſchriften der Saſſaniden, die gleichfalls in den Ruinen von Perſepolis oder deren Nähe ſtehen. Mit Hülfe der beigegebenen griechiſchen Ueberſetzungen und mit Aufwand eines bedeutenden Scharfſinnes gelang es de Sacy, dieſe Inſchriften zu leſen; ſie enthielten wenig mehr als die Titel, welche ſich die Saſſanidenkönige hier wie auf ihren Münzen geben. Dieſe Entzifferung übte auch einen Rückſchlag auf die Entzifferung der Keilſchrift aus. Niebuhr hatte unter Anderen auch einige kleine Inſchriften in Keilſchrift mitgetheilt, welche über den Bildern der Könige angebracht waren, von dieſen war es wahrſcheinlich, daß ſie Titel enthalten mußten, und dieſe Titel konnten möglicher Weiſe dieſelben ſeyn, wie die der auf den Trümmern des Achämenidenreiches begründeten Dynaſtie der Saſſaniden. Von dieſer Vorausſetzung ging Groteſend aus, als er in den erſten Jahren unſeres Jahrhunderts die Keilſchrift zum Gegenſtande ſeiner Forſchungen machte. Vor Allem war es natürlich erforderlich, durch Vergleichung der einzelnen Copien ſich ein richtiges Bild von den einzelnen Zeichen und von der Schrift überhaupt zu verſchaffen. Dieß gelang Groteſend vollkommen. Er wies nach, daß alle Keilſchrift aus zwei Grundelementen beſtehe, aus Keilen und Winkelhaken, daß die letzteren immer ihre Oeffnung nach rechts hin haben müſſen, mögen ſie klein oder groß ſeyn, während die Keile immer von oben nach unten oder von der Linken zur Rechten bleiben müſſen, die Spitze des Keiles konnte niemals gerade aufwärts oder quer zur Linken ſtehen. Dieſe Reihe von Beobachtungen beſeitigte die frühere Ungewißheit über die Richtung der Schrift und zeigte, daß dieſelbe von der Linken zur Rechten zu leſen ſey. Für die künftige Entzifferung der Keilſchrift war natürlich dieſes Reſultat von augenſcheinlicher Wichtigkeit, es war indeß noch nicht die Entzifferung ſelbſt und ihr galten Groteſend's fernere Bemühungen. Wie er es nun angefangen habe, um in den Sinn der dunkeln Zeichen einzudringen, werden wir am beſten von ihm ſelber hören, wobei wir erinnern, daß es ſich zunächſt darum handelte, die kleinen Inſchriften über den Königsbildern zu erklären*). „Völlig überzeugt", ſagt er, „daß hier zwei Könige aus der Dynaſtie der Achämeniden geſucht werden müßten, weil ich die Geſchichte der Griechen als Zeitgenoſſen und umſtändlicher Erzähler von allen anderen am glaubwürdigſten fand, fing ich an, die Reihe der Könige durchzugehen und zu unterſuchen, welche Namen den Karakteren der Inſchriften ſich am leichteſten anſchmiegten. Cyrus und Cambyſes konnten es nicht ſeyn, weil die beiden Na-

*) Groteſend's eigenen Bericht über ſeine Entzifferungen findet man im Anhange zum erſten Bande von Heeren's Ideen, am beſten in der Ausgabe von 1815. Die oben citirte Stelle ſteht dort S. 585.

men der Inschriften keinen gleichen Anfangsbuchstaben hatten, es konnte überhaupt weder ein Cyrus oder Artaxerxes seyn, weil der erste Name im Verhältniß zu den Karakteren zu kurz und der zweite zu lang war. Es blieben mir also nur die Namen Darius und Xerxes übrig, und sie fügten sich in die Karaktere so leicht, daß ich in die richtige Wahl derselben keinen Zweifel setzen konnte. Dazu kam, daß in der Inschrift des Sohnes dem Vater gleichfalls der Königstitel beigelegt war, aber nicht so in der Inschrift des Vaters, welche Bemerkung sich durch alle persepolitanischen Inschriften in allen Schriftarten bestätigte. Da mir nun durch die richtige Entzifferung der Namen schon über zwölf Buchstaben bekannt werden mußten, und darunter sich gerade alle Buchstaben des Königstitels bis auf einen befanden, so kam es darauf an, jenen nur aus dem Munde der Griechen bekannten Namen die persische Form zu geben, um durch die richtige Bestimmung des Werthes eines jeden Karakters den Königstitel zu entziffern und so die Sprache zu errathen, worin die Inschriften möchten geschrieben seyn. Anquetil's Zend-Aveſta schien mir um so mehr die beste Auskunft zu geben, da schon Münter aus dem häufigen Gebrauche der Vokale auf die Zendsprache gerathen hatte. Nun lernte ich aus dem Zendaveſta, daß der Name Hystaspes im Persischen Goschasp, Gustasp, Kistasp oder Vistasp lautete, dadurch waren mir die ersten sieben Buchstaben im Namen Hystaspes in des Darius Inschrift gegeben, und die drei letzten hatte ich schon aus der Vergleichung der Königstitel für die Flexion des gen. sg. erkannt." — Es läßt sich nicht bestreiten, daß Grotefend mit bedeutendem Scharfsinne zu Werke gegangen und zu sicheren Resultaten gelangt ist. Man wußte also nun, daß die Zeichen  (Dârayavus) den Namen Darius, die Zeichen  (Khsayârsâ) den Namen Xerxes, endlich die Zeichen (Vistâspa) den Namen „Hystaspes" bezeichneten. Mit Hülfe der in diesen Eigennamen enthaltenen Zeichen konnte man auch das Wort, welches „König" bezeichnete,  (Khsâyathiya), entziffern, mit alleiniger Ausnahme des Zeichens  (th), das noch unbekannt blieb. Obwohl man nun mehr als ein Dutzend Zeichen ungefähr bestimmen konnte, so fehlte doch noch viel an der Genauigkeit, dazu fehlte die Kenntniß der altpersischen Sprache nicht bloß bei Grotefend, sondern auch bei seinen Zeitgenossen überhaupt. Die Kenntniß des Sanskrit war damals in Europa so gut als nicht vorhanden, und durch dieses mußte erst die Kenntniß des Altpersischen erschlossen werden. Es blieb daher, trotz dieser Fortschritte, die Keilschriftforschung viele Jahre hindurch auf dem Punkte stehen, auf den sie Grotefend gestellt hatte, und sie wurde in der langen Zeit von 1802 bis 1836 nur durch eine wichtige Bemerkung bereichert, welche der dänische Sprachforscher Rask machte, indem er nachwies, daß die Buchstaben und als in der Endung des Genitiv Plur. vorkommend, n und m gelesen werden müßten. Mit Hülfe dieser Zeichen bestimmte Rask auch das Wort  (hakhâmanisiya), das er Aqamanosch las, als Aequivalent für Achämenide.

Der 34jährige Zeitraum, der zwischen Grotefend's Forschungen und der Schrift Lassen's liegt, war nicht ungenützt verstrichen. Die Sanskritsprache war während dieser Zeit in Europa bekannt und namentlich in Deutschland mit lebhaftem Interesse erfaßt und studirt worden. Das Studium des Sanskrit hatte Burnouf die Mittel gegeben, die Erforschung der heiligen Schriften der Parsen, welche Anquetil begonnen hatte, wieder aufzunehmen und den Dialekt, in welchem dieselben geschrieben waren, das Altbaktrische, auf bestimmte Regeln zurückzuführen. Hiermit war man hart an der Gränze des alten Persiens angelangt und man säumte nicht länger, auch das Studium der altpersischen Denkmale wieder zu beginnen. Im Jahre 1836 erschienen zwei Schriften über diesen Gegenstand, die eine von Burnouf, die andere von Lassen, letztere ist für uns hier die wichtigere. Lassen ging von Grotefend's Resultaten aus, aber er suchte

die Einzelnheiten noch schärfer zu fassen. Er suchte zunächst die einzelnen Buchstaben richtig zu bestimmen. „Da nicht mehr bezweifelt wird", sagte er, „daß die Königsnamen richtig gelesen worden sind, so folgt von selbst, daß der Werth der in ihnen enthaltenen Buchstaben im Ganzen richtig bestimmt ist; ich sage im Ganzen, um der späteren Untersuchung das Recht einer schärferen Fassung der Bestimmungen nicht abzuschneiden. Das Bedürfniß der schärferen Bestimmung entsteht aber erst mit der fortschreitenden Entzifferung, und ob z. B. Darius mit einem d oder dh geschrieben ist, ist eine Frage, worüber wir eine andere Ansicht als unser Vorgänger haben können, ohne daß sein Verdienst, den Buchstaben richtig bestimmt zu haben, dadurch bezweifelt wird." Außer dieser näheren Bestimmung der schon entzifferten Zeichen erwarb sich auch Lassen ein wesentliches Verdienst dadurch, daß er zuerst erwies, daß den meisten altpersischen Consonanten ein kurzes a nachlaute, ohne geschrieben zu werden. Die Erkennung dieses wichtigen Gesetzes war für die weitere Entzifferung sehr förderlich. Die Schwierigkeit war nun, weiter zu gehen, die übrigen noch nicht bestimmten Zeichen ihrem Lautwerthe nach festzustellen, und auch dieses ist sowohl Lassen als dem unabhängig von ihm arbeitenden Burnouf sofort beim ersten Anlaufe zum großen Theile gelungen. Mit Hülfe des von Rask entzifferten Buchstaben m und des Anfangsbuchstaben des Namens Darius vermochte man ein kleines Wort zu lesen, welches 𐎶𐎹𐎢𐎠 geschrieben wurde und nach Lassens Systeme Mada lauten mußte. Man vermuthete, daß dies der Name der Meder seyn möchte, und diese Vermuthung wurde zur Gewißheit, als sich herausstellte, daß in derselben Inschrift nach diesem Worte noch eine Reihe von geographischen Eigennamen folge, deren Bedeutung sich mit Hülfe der von den Griechen überlieferten Formen ermitteln ließ. Diese Reihe von Eigennamen eröffnete schon einen ziemlich deutlichen Einblick in das Alphabet, mit Hülfe des Sanskrit und des Altbaktrischen vermochte man nicht bloß die grammatischen Endungen von den Wörtern abzulösen und zu deuten, man konnte bereits schon versuchen, den Sinn der Inschriften selbst zu erklären. Freilich blieb noch Manches dunkel, und dieß war kein Wunder, da man der Texte zu wenig hatte; diese mehrten sich indeß in wenig Jahren so, daß — wenigstens über der Erde — keine altpersische Keilinschrift mehr existirt, die nicht veröffentlicht wäre. Mit der größeren Menge des Materials wuchs auch der klarere Einblick in Schrift und Sprache, und man erklärt gegenwärtig die altpersischen Keilinschriften eben so sicher, wie irgend ein anderes Denkmal des Alterthums.

Es könnte scheinen, als habe uns die persische Keilschrift und die Geschichte ihrer Entzifferung zu einer ungehörigen Abschweifung veranlaßt, dieß ist indessen nicht der Fall, wir waren vielmehr gezwungen, ausführlicher auf die Geschichte der Entzifferung dieser Art der Keilschrift einzugehen, nicht bloß weil alle Keilschriftforschung von dieser ausgeht, sondern weil sie noch heute die Grundlage bildet für alle weiteren Forschungen auf diesem Gebiete. Daß die altpersische Keilschrift nur eine und zwar die einfachste Art dieser Schriftgattung sey, wußte man schon seit Niebuhr. Diesem scharfen Beobachter war es beim Copiren der Inschriften von Persepolis nicht entgangen, daß immer je drei Inschriften zusammengehörten, die immer in der Art gestellt waren, daß die längste oder altpersische Inschrift vorn, eine kürzere daneben, die kürzeste und verwickeltste aber stets zuletzt stand. Er hatte daher schon richtig geschlossen, daß diese beiden folgenden Inschriftengattungen nur Uebersetzungen des altpersischen Textes enthalten würden. Die Schwierigkeiten, zum Verständnisse dieses Textes zu gelangen, waren größer als bei den altpersischen, nicht nur waren die Zeichen verwickelter, die Schrift war auch keine Buchstabenschrift wie die altpersische, sondern eine Sylbenschrift. Dieser Umstand erschwerte die Entzifferung gar sehr, der Weg, den man beim Altpersischen befolgt hatte, konnte hier nicht mit gleichem Vortheile eingeschlagen werden, denn wenn auch die Eigennamen sich leicht auffinden und eine Anzahl von Sylben entziffern ließen, so ist es doch klar, daß diese Sylben nicht denselben Einblick in das Schriftsystem gewährten als beim Altpersischen die entsprechende Anzahl von Buchstaben. Obwohl nun

schon seit 1844 Versuche gemacht waren, die zweite Gattung der Inschriften zu entziffern, so konnte doch erst seit dem Jahre 1847 Aussicht auf die vollständige Entzifferung der zweiten und noch mehr der dritten Gattung gewonnen werden, denn erst seit dieser Zeit wurde die große Inschrift allmählich bekannt, welche der König Darius an einen Felsen bei Kermanschah in drei Sprachen hatte einhauen lassen und die für die Entzifferung der verwickelten Arten von Keilschrift darum von ungemeiner Bedeutung war, weil in ihr eine große Anzahl von Eigennamen vorkamen. Die Entzifferung der Keilschriften zweiter Gattung können wir, als unserem Zwecke fremd, hier übergehen, es genüge zu sagen, daß sich die Sprache derselben als die eines Volkes herausstellte, das wahrscheinlich zu den Horden gehörte, die im Norden Persiens noch heute herumschweifen. Wichtiger aber ist die dritte Art von Keilschrift, die neben der altpersischen ebenfalls auf allen Denkmälern der Achämeniden vorkommt, denn mit ihr sind wir bei der assyrischen Keilschrift angelangt. Schon bald nach der Entdeckung der mit Keilinschriften reich versehenen Ueberreste der assyrischen Paläste stellte die Vergleichung der assyrischen Inschriften mit der verwickeltsten Gattung der Achämenideninschriften als sicheres Resultat heraus, daß die Schrift auf beiden Arten von Denkmalen, Kleinigkeiten abgerechnet, identisch sey.

Welches war nun aber die wissenschaftliche Methode, um diese verwickelte Art von Keilschrift zu entziffern? Es mußte hier ein doppeltes Verfahren eingeschlagen werden. Man mußte mit den Achämenideninschriften beginnen, man mußte dieselben, die man vollkommen lesen konnte und deren Inhalt bekannt war, Wort für Wort mit der Uebersetzung in unbekannter Schrift vergleichen und zu bestimmen suchen, welche und wie viele Zeichen den einzelnen Wörtern des altpersischen Textes entsprächen. Dieses Unternehmen forderte zwar ziemliche Geduld, außerdem war das Gelingen desselben sicher genug, da die meisten Wörter in den Inschriften mehr als einmal vorkommen. Auf diese Art erhielt man ein ganzes Lexikon, in welchem eine Summe vor der Hand freilich unlesbarer Karaktere eine bestimmte Bedeutung erhielt. Einen Uebelstand erhob schon diese vorläufige Betrachtung zur Gewißheit: dieselben Wörter, dieselben Wortformen wurden an verschiedenen Stellen verschieden geschrieben, wenigstens insoweit, als für einzelne Zeichen des Wortes andere eintreten konnten, die doch dieselbe Bedeutung haben mußten. Man nannte diese mit einander wechselnden Zeichen Homophonen. Nachdem man auf diese Art mit den Achämenideninschriften im Reinen war, mußte man sich zu den assyrischen wenden und versuchen, was man mit Hülfe des aus den Achämenideninschriften gewonnenen Wörterbuche in diesen verstehen konnte. Wir sagen verstehen, nicht lesen; wir erinnern daran, daß man auf die oben beschriebene Art zwar die Bedeutung, nicht aber den Wortlaut der vorkommenden Wörter kennen lernte. Es fand sich, daß man mit dem Wortvorrath der Achämenideninschriften ziemlich weit reiche, denn die assyrischen Inschriften waren in demselben Style geschrieben wie die altpersischen und behandelten auch großentheils dieselben Gegenstände. Schwierigkeit machte es anfangs freilich, daß das Princip der Homophonie auch in den assyrischen Inschriften wieder vorkam, allein die Vergleichung der äußerst zahlreichen assyrischen Schriftdenkmale verringert die Schwierigkeiten statt sie zu vergrößern. Man sah mehr und mehr ein, daß sich die Homophonie nicht auf alle Zeichen erstreckte, sondern nur auf einzelne, wir werden später sehen, daß man auch schon bestimmen kann, welche dies seyen. Diesen Vorarbeiten für die eigentliche Entzifferung verdanken wir nun die ziemlich ausgedehnte Kenntniß des umfangreichen assyrischen Materials. Man suchte anfänglich bloß mit Hülfe der aus den Achämenideninschriften gezogenen Wörter zu übersetzen, es konnte aber nicht fehlen, daß schon der Zusammenhang in den assyrischen Inschriften manch' unbekanntes Wort klar machen mußte, von anderen Hülfsmitteln werden wir später sprechen. Daß man es in dieser Art von Uebersetzungen nicht nur zu großer Fertigkeit, sondern auch schon zu einer ziemlichen Sicherheit gebracht hat, das lehrt im schlagendsten

Beweis die große Inschrift von Tiglatpileser I., welche im Jahre 1857 in gegenüberstehender Uebersetzung von vier verschiedenen Uebersetzern veröffentlicht worden ist. Es war diese Uebersetzung von der asiatischen Gesellschaft zu London veranstaltet worden, recht eigentlich, um zu prüfen, wie weit die Uebereinstimmung unter den verschiedenen Gelehrten gehe, welche sich mit Keilschrift beschäftigen. Zu dem Ende wurde an vier derselben: Fox Talbot, Rawlinson, Hincks und Oppert, Copien einer bis dahin nicht bekannt gemachten assyrischen Inschrift vertheilt, mit dem Ersuchen, dieselbe — Jeder für sich — zu übersetzen und die Uebersetzung versiegelt einzusenden. Dem Verlangen wurde entsprochen und das niedergesetzte Comitee bezeugte die große Uebereinstimmung unter den vier Uebersetzungen, sowohl im Sinne im Allgemeinen als in den Ausdrücken im Besonderen. Wo die Uebersetzungen mehr abweichen, da waren auch meist die Stellen von den Uebersetzern als schwierig und zweifelhaft bezeichnet worden. Von der Richtigkeit dieses Urtheils kann sich gegenwärtig Jedermann unschwer aus den veröffentlichten Uebersetzungen überzeugen. Diese Thatsachen beweisen, daß man ebensowohl gründlich als glücklich auf diesem Felde gearbeitet habe, dennoch darf man nicht übersehen, daß solche Uebersetzungen allein, wie die oben besprochene, noch sehr weit von dem Ziele entfernt sind, das wir anstreben müssen. Sie erschließen uns höchstens den Sinn der Inschriften, wir erfahren aber nichts über die Sprache und ihre einzelnen Wörter, und diese letzteren zu kennen, ist doch auch unentbehrlich. Wir denken hier sogleich an die Namen der Könige, ohne deren Kenntniß uns die Berichte über ihre Thaten ziemlich gleichgültig bleiben müssen, ferner an die Namen der Völker und Länder, die doch auch zum vollkommenen Verständniß eines historischen Denkmals gehören. Wir werden also zu betrachten haben, welchen Weg man eingeschlagen hat, um zum Verständniß der einzelnen Laute zu gelangen, und wie weit man es bis jetzt darin gebracht hat.

Die Entzifferung der einzelnen Zeichen mußte eben so gut wie in der persischen Keilschrift von den Eigennamen ausgehen. Allein mit den Königsnamen Darius und Xerxes, die in den kleinen Achämenideninschriften von Persepolis vorkamen, war wenig anzufangen, und auch die Länderverzeichnisse einzelner Inschriften lieferten nur dürftiges Material. Günstiger gestaltete sich die Sache nach der Veröffentlichung der großen Dariusinschrift, die Zahl der vergleichbaren Namen erhöhte sich dadurch auf etwa neunzig, und diese 90 Namen enthielten schon eine ziemliche Anzahl von Sylben. Allein der sicher gehoffte Gewinn wurde durch verschiedene Umstände sehr verringert. Zuerst fand sich das Princip der Homophonie, von dem wir schon gesprochen haben. Noch störender war, daß nicht einmal alle Wörter durch Sylbenzeichen ausgedrückt wurden, sondern einzelne Wörter, wie König, Land, Erde, Himmel, Gott u. s. w., durch ein einziges Zeichen, dessen Bedeutung man nicht zu ermitteln wußte. Man nannte sie Ideogramme oder Monogramme. Das schlimmste Hinderniß der Entzifferung war aber das Princip der Polyphonie. Polyphonen sind gewissermaßen der Gegensatz der Homophonen, während in diesen ein Laut durch mehrere Zeichen ausgedrückt wird, so drückt bei jenen umgekehrt ein Zeichen mehrere ganz verschiedene Laute aus. Es ist namentlich dieses letztere Princip, welches nicht nur den Entzifferern viele Mühe gemacht, sondern auch noch bei Vielen den Glauben an die Möglichkeit und Thatsächlichkeit einer Entzifferung der assyrischen Inschriften erschüttert hat, denn das Princip der Polyphonie scheint ein durchaus ungereimtes, man sollte meinen, die alten Assyrer könnten sich einem solchen Principe gegenüber in nicht viel besserer Lage befunden haben, als die neueren Entzifferer, und es müßte ihnen unmöglich gewesen seyn, in jedem einzelnen Falle die richtige Bedeutung eines polyphonen Zeichens zu finden. Indessen, die Thatsache ist über alle Zweifel erhaben und eine genauere Betrachtung lehrt, daß die Schwierigkeit nicht so groß ist, als man angenommen hat. Nicht jedes Zeichen kann verschiedene Lautwerthe haben, eben so wenig als jedes Zeichen durch ein anderes ersetzt werden kann.

Die beiden Principe finden ihre Gränzen in dem Sylbenſyſtem der Aſſyrer, das wir jetzt näher beſchreiben wollen in der Art, wie es von J. Oppert dargelegt worden iſt*). Nach ſeinen Ermittelungen kennt das Aſſyriſche dreierlei Arten von Sylben, nämlich 1) Sylben, die mit einem Conſonanten beginnen und mit einem Vokal ſchließen, 2) Sylben, die mit einem Vokal beginnen und mit einem Conſonanten ſchließen, 3) Sylben, die einen Vokal zwiſchen zwei Conſonanten einſchließen. Nur die beiden zuerſt genannten Arten von Sylben ſind urſprünglich, will man eine Sylbe bilden, die mit einem Conſonanten anfängt und ſchließt, wie bab, bir, ſo muß dieſelbe eigentlich durch eine Zuſammenſetzung aus den beiden erſten Sylbengattungen gebildet werden, alſo ba-ab, bi-ir. Dieſe Schreibart iſt nun auch im Aſſyriſchen noch ſehr gewöhnlich, daneben aber hat ſich auch noch die dritte Gattung von Sylben eingeſchlichen, die gewiſſermaßen als Abkürzungen eintreten. Man kann alſo bab, bir entweder mit zwei Zeichen, ba-ab, bi-ir, oder auch mit einem Zeichen ſchreiben, welches bab, bir lautet. Hierauf und nur hierauf beſchränken ſich die Homophone. Das Buchſtabenſyſtem der aſſyriſchen Keilſchrift iſt alſo das folgende. Die aſſyriſche Keilſchrift drückt die drei Vokale, die ſie kennt, die drei Grundvokale a, i, u, durch eigene Zeichen aus, nicht aber die einzelnen Conſonanten; dieſe letzteren können nur mit Vokalen verbunden vorkommen. Jeder Conſonant hat mithin ſechs Zeichen (ba, bi, bu, ab, ib, ub), dazu kommen noch Zeichen, durch welche zwei Conſonanten mit einander verbunden werden. Es läßt ſich berechnen, wie viele Sylbenzeichen nöthig ſind, um alle möglichen Lautcombinationen der aſſyriſchen Schrift wiederzugeben, es ſind deren 682 — mehr Zeichen, als ſich bis jetzt in den Inſchriften auffinden ließen. Das Vorkommen der Homophone wäre hierdurch erklärt, wir wenden uns nun zur zweiten Schwierigkeit, zu den Ideogrammen. Gewiſſe Ideen werden meiſt durch einzelne Zeichen ausgedrückt, „Land“ durch , „Haus“ durch , „Gott“ durch u. ſ. f. Es würde natürlich ganz unmöglich ſeyn, den Lautwerth dieſer Monogramme zu finden, wenn die bezeichneten Wörter immer nur durch dieſelben ausgedrückt würden. Glücklicherweiſe iſt dieß jedoch nicht der Fall und dieſelben erſcheinen hie und da auch in ihre Sylbenzeichen aufgelöſt, und dadurch erfährt man die natürliche Ausſprache. Für , Land, ſteht zuweilen auch , ma-ti, i. e. aram. מתא, für , Haus, auch , bi-it, בית, für , Gott, , i-lu, אל u. ſ. f. Auf dieſe Weiſe wird ein Theil dieſer Monogramme deutlich, und ſo ſehr viele ſind es nicht.

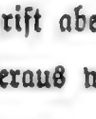
Weder Homophone noch auch Monogramme bereiten alſo der Entzifferung ernſtliche Schwierigkeiten, es bleiben alſo nur noch die Polyphone. Es iſt das Vorhandenſeyn dieſer Polyphone nicht etwa ein Irrthum der Entzifferer, wie man wohl glaubte, die Thatſache läßt ſich eben ſo wenig abläugnen, wie die ernſtlichen Schwierigkeiten, welche ſie bereitet. So wird z. B. das letzte Zeichen des Namens Darius, vus oder mus, auch sir geleſen, man ſieht dieß deutlich, weil es im Sylbenzeichen ſowohl in mu-us als in si-ir aufgelöſt wird, in letzter Bedeutung erſcheint es namentlich in , mi-sir, מצר, Aegypten. Oppert hat (a. a. O. S. 51) eine ganz ſtattliche Liſte ſolcher Polyphone entworfen, manche derſelben haben vier bis fünf verſchiedene Lautwerthe und zwar, was ſehr unbequem iſt, nicht bloß in Eigennamen, ſondern ſelbſt in verſchiedenen grammatiſchen Formen. Es nützt nichts, zu fragen, wie ein ſo gebildetes Volk wie die Aſſyrer, zu einer ſo ſchwerfälligen Schrift gekommen ſey. Die Thatſache muß einmal anerkannt werden. Hier würde

*) Cf. Expedition scientifique en Mesopotamie executée par ordre du Gouvernement de 1851 à 1854 par J. Oppert. Tom. II. déchiffrement des inscriptions cunéiformes. Livr. 1—3. Paris 1858. 59. 4.

ſich nun nicht ſo leicht ein Mittel finden laſſen, um die Schwierigkeiten zu beſiegen, wie in den früher genannten Fällen; glücklicher Weiſe hat uns der Zufall ein eben ſo werthvolles als ſicheres Hülfsmittel aus der Zeit der Aſſyrer ſelbſt aufbewahrt. Beim Aufgraben eines alten Palaſtes in dem Trümmerhügel zu Kuyundſchik fand man nämlich die Bibliothek des Königs Aſſur-bani-pal, auf dem Boden eines Saales liegend. Sie beſtand aus einer ſehr bedeutenden Anzahl von Thontafeln, die mit Keilſchrift beſchrieben waren und ſich gegenwärtig im britiſchen Muſeum zu London befinden. Unter dieſen Thontafeln finden ſich mehrere lexikaliſche Werke, welche theils Monogramme in Sylbenzeichen auflöſen, theils die Bedeutungen polyphoner Zeichen angeben. Oppert hat dieſe Gloſſare theilweiſe ſchon bei ſeinen Entzifferungen gebraucht (Auszüge daraus ſ. man a. a. O. S. 53 f.), wenn ſie einmal vollſtändig herausgegeben ſeyn werden, dürfen wir hoffen, auch dieſe Schwierigkeit der aſſyriſchen Schrift ziemlich vollſtändig zu heben, die vor Allem es iſt, welche auf die ſichere Leſung mancher Eigennamen bis jetzt ſtörend eingewirkt hat.

Wir hoffen gezeigt zu haben, daß die Entzifferung des aſſyriſchen Alphabetes bisher auf einem durchaus wiſſenſchaftlichen, regelrechten Wege geführt worden und daß alle Hoffnung vorhanden iſt, die einer vollſtändigen Entzifferung noch entgegenſtehenden Hinderniſſe zu heben und daß man ſchon jetzt den Ergebniſſen dieſer Entzifferung Glauben ſchenken dürfe. Was die Frage nach der Sprache angeht, ſo iſt dieſe viel einfacher als die nach dem Weſen der Schrift. Es hat ſich bereits als gewiß herausgeſtellt, daß die Sprache der aſſyriſchen Inſchriften eine ſemitiſche ſey, wie man dieß von vornherein erwarten mußte. Eine Grammatik des Aſſyriſchen iſt bereits 1859 von Oppert unter dem Titel „Elemens de la grammaire assyrienne" herausgegeben worden. Wenn auch manche Eigenthümlichkeiten des Aſſyriſchen dem Kenner ſemitiſcher Sprachen unwahrſcheinlich und ſelbſt unmöglich ſcheinen ſollten, ſo darf man nicht vergeſſen, daß vor Allem der noch unvollkommene Zuſtand dieſer ſo neuen Studien die Schuld trägt und daß man ſich billig viel mehr darüber wundern muß, daß bereits ſo viel geleiſtet worden iſt, als daß noch Einiges zum durchgängigen Verſtändniſſe fehlt.

Schließlich wollen wir auch die Frage, woher das Syſtem der Keilſchrift ſtamme, noch in Kürze berühren. Um dieſes zu erfahren, müſſen wir über Aſſyrien hinausgehen, denn Aſſyrien iſt eben ſo wenig die Heimath der Keilſchrift, als es das älteſte der meſopotamiſchen Reiche iſt. Alles weiſt darauf hin, daß Babylon auch in Bezug auf die Schrift die Lehrmeiſterin Aſſyriens geweſen ſey. Daß auch in Babylon Keilſchrift vorkomme und zwar eine ſehr verwickelter Art, wußte man längſt, aber die neuere Zeit hat dieſe Monumente gar ſehr vermehrt und, was das Alter betrifft, bis in eine Zeit hinaufgeführt, in welche keine andere Geſchichte mehr zurückreicht, als etwa die ägyptiſche. Die babyloniſchen Monumente beſtehen nur zu geringem Theil aus Inſchriften, und zwar gehören dieſe vorzugsweiſe der ſpäteren Zeit an, aus der älteren Zeit haben wir beſonders Backſteine mit eingedrückten Stempeln, welche kurz die Namen und Titel der den Bau führenden Könige, ſowie eine Anrufung der Gottheit enthielten. Die Schrift dieſer babyloniſchen Monumente iſt alterthümlicher als die aſſyriſche, und ſelbſt die ſpätere babyloniſche aus den Zeiten Nebukadnezar's, aber man findet leicht, daß ſie im Grunde dieſelbe und die neuere eine mehr abgeſchliffene Form der alten iſt. Ueber die Sprache der älteſten babyloniſchen Inſchriften herrſcht noch Verſchiedenheit unter den Entzifferern. Während ſie Rawlinſon einem ganz unbekannten Volksſtamme zutheilt, erklären ſie Oppert und Ménant für entſchieden ſemitiſch, und die letztere Anſicht hat auch weit mehr Wahrſcheinlichkeit. So alt nun aber auch dieſe altbabyloniſchen Inſchriften ſeyn mögen, ſo ſtehen wir mit ihnen doch noch nicht am Anfange der meſopotamiſchen Culturentwickelung, denn auch die älteſten derſelben ſind bereits in Keilſchrift geſchrieben, dieſer aber iſt eine noch ältere Hieroglyphenſchrift vorhergegangen. Dieß iſt keine bloße Vermuthung, denn wir beſitzen noch Dokumente in ſolcher Hiero-

glyphenſchrift, ſie kommen, wenn auch nicht ſehr häufig, doch vereinzelt im Tigristhale und in Suſiana vor. In dieſer Schrift iſt das Zeichen für Gott noch einfach ✱, d. i. ein Stern mit ſeinen Strahlen, daraus iſt im Altbabyloniſchen bereits ✳, in der modernen Keilſchrift aber 𒀭 geworden. Für „Hand“ ſchrieb man in der älteſten Zeit , hieraus ward im Altbabyloniſchen  , in der neueren Schrift bloß 𒁹 u. ſ. f. Hierdurch iſt der Urſprung der Keilſchrift aufgeklärt und es bleibt uns nur noch die Frage zu beantworten, von welchem Volke die Erfindung derſelben ausging. Hierauf kann man zur Zeit eine ganz ſichere Antwort noch nicht geben, es ſcheint jedoch nicht, daß die Semiten dieſelbe erfunden haben, vielmehr ſcheint ſie von einem Volke turaniſchen Stammes erfunden zu ſeyn, das vielleicht ehemals in Suſiana ſeinen Sitz hatte, wenigſtens weiſen einzelne Anzeichen darauf hin. So auffallend nun auch die Thatſache iſt, daß ein Volk türkiſch-tatariſcher Race als Träger einer hohen Cultur erſcheint, während Völker dieſes Stammes faſt ſtets nur bildungsbedürftig und vielfach die Cultur hemmend in der Weltgeſchichte erſcheinen, ſo kann man doch nicht umhin, zu geſtehen, daß ſo wie die Dinge jetzt liegen, man faſt dazu gedrängt wird, ſich den Hergang der Sache auf dieſe Art zu denken.

Ueberblicken wir nun zum Schluſſe nochmals kurz die Geſchichte der Keilſchrift, ſo ſtellt ſich Folgendes heraus. Die Keilſchrift entſtand in uralter Zeit, mehrere Jahrtauſende vor Chr. Geburt, aus einer alten Hieroglyphenſchrift höchſt wahrſcheinlich in der Nähe des Ausfluſſes des Euphrat und Tigris in den perſiſchen Meerbuſen. Erfunden wurde ſie von einem Volke fremden Stammes, das weder zu den Semiten noch zu den Indogermanen gehörte; aber ſchon ſehr bald eigneten ſich die Semiten dieſelbe an. Die älteſten Denkmale in Keilſchrift gehören dem äußerſten Süden der meſopotamiſchen Ebene an, im Laufe der Zeit bringt ſie immer mehr nordwärts, zuerſt nach Babylon, wo ſie in eine mehr abgeſchliffene Form gebracht wird, dann nach Aſſyrien. Von Aſſyrien aus dürfte ſie zu den Indogermanen gekommen ſeyn, und zwar zunächſt nach Armenien, denn die in Armenien gefundenen Keilſchriften ſind zwar noch in Sylbenſchrift, aber in einer entſchieden indogermaniſchen Sprache. Wie nun die Sylbenſchrift in eine Buchſtabenſchrift verwandelt wurde, bleibt bis jetzt noch dunkel, die jüngſte Art der Keilſchrift, die wir kennen, die altperſiſche, iſt entſchieden Buchſtabenſchrift. Das jüngſte Monument der Keilſchrift iſt von Artaxerxes III., ſie ſcheint den Sturz des Achämenidenreiches nicht überdauert zu haben, denn nirgends iſt auch nur eine Zeile in Keilſchrift gefunden worden, die jünger wäre als Alexander's Eroberung. F. Spiegel.

Nolaskus. — Petrus Nolaskus (Nolasque), der Gründer des Ordens „Unſerer Lieben Frau von der Gnade zur Loskaufung der Gefangenen“ (B. M. V. de Mercede pro Redemptione Captivorum), wurde um die Zeit des dritten Kreuzzugs (1189) zu Le Mas des Saintes Puelles bei Caſtelnaudary in Languedoc von adeligen Eltern geboren. Von ſeiner ſeit ſeinem 15. Lebensjahre verwittweten Mutter im Geiſte inniger Frömmigkeit erzogen, zeigte er ſchon frühzeitig Neigung zu ſtreng aſcetiſchem Leben und zu aufopfernden Liebeswerken. Er verſchenkte öfters ſein Taſchengeld an Arme, beſuchte mehrere Nächte hintereinander die mitternächtlichen Vigiliengottesdienſte eines Kloſters, erklärte ſpäter, als ſeine Verwandten ihn zum Heirathen ermahnten, beſtimmt und feſt, unverehelicht bleiben zu wollen, und legte heimlich das Gelübde eines ganz und gar dem Dienſte Chriſti geweihten Lebens in apoſtoliſcher Armuth ab, wozu ihn derſelbe Ausſpruch des Herrn (Matth. 19, 21.) bewogen haben ſoll, der ungefähr um dieſelbe Zeit den heil. Franziskus und ſchon früher einen Antonius und viele Andere zum Verlaſſen der Welt getrieben hatte. Dabei blieb er aber doch vorerſt noch dem Stande eines Ritters und Kriegers, zu dem man ihn erzogen hatte, getreu. Er folgte dem Grafen Simon von Montfort auf deſſen gegen die Albigenſer Südfrankreichs und gegen deren Verbündeten, den König Peter II. von Aragonien, gerichteten Zügen. Nach

dem großen Siege bei Muret (1213), wo Peter fiel und sein Sohn Jakob gefangen genommen wurde, übertrug ihm Montfort die Erziehung dieses Prinzen, desselben, der sich später als König durch viele Siege und namhafte Vergrößerungen des aragonesischen Gebietes den Beinamen des Eroberers erwarb. In Barcellona, wo Nolaskus nun längere Zeit mit diesem seinem königlichen Zögling lebte, sah und hörte er öfters von den Leiden der bei den Mauren Spaniens und Nordafrika's in Gefangenschaft schmachtenden Christensklaven. Sein feuriger Liebesdrang nahm dadurch zuerst die Richtung auf ein bestimmtes praktisches Ziel. Er entschloß sich, einen Orden zur Befreiung dieser gefangenen christlichen Mitbrüder zu gründen. Eine am 1. August stattgehabte Erscheinung der Himmelskönigin bestärkte ihn in diesem Vorsatze, und da merkwürdigerweise dieselbe Erscheinung in der nämlichen Nacht auch seinem Beichtvater, dem damaligen Kanonikus, späteren Kardinal Raymund de Pennaforte, sowie dem jungen Könige Jakob zu Theil wurde, so erachtete man dieses wunderbare Zusammentreffen natürlich für ein sicheres Zeichen der Gottwohlgefälligkeit des Unternehmens. (Aehnliche Sagen von wunderbaren Correspondenzen himmlischer Visionen, im Traume erhaltener göttlicher Befehle u. s. w., schmücken bekanntlich die Geschichte zahlreicher anderer Ordensheiligen aus.) Man schritt alsbald zur Ausführung. Am Laurentiustage des Jahres 1223 legten Nolaskus und die übrigen Ritter und Priester, die er für seinen Plan gewonnen, ihre feierlichen Gelübde in die Hände Berengar's de la Palu, Bischofs von Barcellona ab. Es waren die drei üblichen Gelübde aller geistlichen Orden, nebst einem vierten, welches die Mitglieder zur Aufopferung nicht nur ihrer ganzen Habe, sondern nöthigenfalls, d. h. wenn der betreffende Gefangene in Gefahr der Apostasie zum Islam schweben sollte, auch ihrer persönlichen Freiheit zur Loskaufung der in den Händen der Ungläubigen befindlichen Christensklaven verpflichtete. Die in ihren Grundbestandtheilen von Raymund de Pennaforte herrührende Regel sagt über diesen karakteristischen Hauptgrundsatz des Ordens: „Si aliquando contigerit, ut finito jam thesauro et tota redemptionis stipe consumta parumve sufficiente, captivus aut captivi aliqui emergant, cujuscunque sexus, aetatis aut conditionis extiterint, de quo vel de quibus prudenter et rationabiliter timeatur abnegatio fidei: tunc (exigente jam nostri Ordinis voto, quo nos Beatiss. Virgo Maria Christi exemplo configuravit) unus frater pro illo seu illis alacriter se devoveat et vinculo charitatis tradat, maneatque pro pignore detentus in potestate infidelium, signatis pretio et termino solutionis ejus" (Distinctio II, cap. 6.: De opportunitate et forma redemptoribus servanda in executione quarti voti. Vgl. Dist. III. cap. 4. De voto redemptionis). Da man dieses Gelübde auf einen besonderen Befehl der heil. Jungfrau zurückführte, so benannte man den Orden nach ihr als Ordo B. Mariae Virginis de Mercede. Sein Karakter war ursprünglich mehr der eines Ritter- als eines Mönchsordens, denn es war eigentlich der Rest einer schon seit 1192 in Catalonien zum Zwecke der Kranken- und Gefangenenpflege bestehenden Congregation frommer Edelleute, Ritter uud Priester, aus welchen Nolasque den Grundstock für seine neue Gemeinschaft gewann; und zu den 7 Rittern und 6 Priestern, welche dieselbe ursprünglich bildeten, traten dann zunächst noch 13 Ritter (aus Nolasque's Heimath, also französischer Abkunft) hinzu, während die Priester vorerst in der Minorität blieben. Als Wohnung diente dem neu gestifteten Orden eine Abtheilung des königlichen Palastes zu Barcellona nebst der daranstoßenden Kapelle der heil. Eulalia, die König Jakob ihnen so lange einräumte, bis im Jahre 1232 ein großes und prächtiges Klostergebäude, das man ebenfalls der heil. Eulalia, der Patronin von Barcellona, weihte, für sie errichtet werden konnte. Das Hervorgegangensein des Ordens aus dem königlichen Palaste gibt sich übrigens noch bis auf den heutigen Tag in dem Namen „Capellani regii" kund, den seine priesterlichen Mitglieder in Spanien führen, sowie in der auszeichnenden Benennung seines Superior als „Aulae Hispanicae Vicarius".

Die päbstliche Bestätigung des Ordens erfolgte im Jahre 1230 durch Gregor IX.

und dann nochmals 1235, unter Hinzufügung der Regula S. Augustini zu der in acht Distinktionen bestehenden ersten Regel, welche Raym. de Pennaforte aufgesetzt hatte. Auch wurde jetzt zuerst die nähere Bestimmung „de redemptione captivorum" in den Namen des Ordens aufgenommen. Auf dem ersten Generalcapitel zu Barcellona im Jahre 1237 ließ Nolaskus von allen Ordensangehörigen zu dieser neuen Regel Profeß ablegen und vollendete damit die Constituirung der Gemeinschaft. Die Zahl der priesterlichen Mitglieder wurde von jetzt an die überwiegende, wie denn ausdrücklich festgesetzt wurde, daß jedes Ordenshaus mehr Priester als Ritter enthalten sollte. Doch ist es unerweislich, daß auch der Stifter von jetzt an oder gar schon früher seinen ritterlichen Karakter mit dem priesterlichen vertauscht habe, wie einige seiner Biographen behaupten. Vielmehr muß derselbe bis zur Niederlegung seines Generalats Ritter geblieben seyn, ohne je die Priesterweihe zu empfangen, da erst 1307, mit der Wahl Raymund Albert's, des ersten priesterlichen Generalcomthurs, die oberste Gewalt des Ordens von den weltlichen Mitgliedern auf die geistlichen überging und somit die Umwandlung des ursprünglichen Ritterordens in einen Mönchsorden vollendet wurde. — Als Ordenstracht war übrigens von Anfang an für beide, Ritter und Priester, weiße Kleidung und Skapulier vorgeschrieben worden, nebst dem aragonischen Wappenschilde: drei goldenen Pfählen mit silbernem Kreuze auf rothem Grunde; dazu noch eine Kapuze als Unterscheidungszeichen für die Priester innerhalb des Klosters, während außerhalb der Ordenshäuser keiner von beiden Ständen durch besondere Form der Kleidung ausgezeichnet war.

In gleichem Verhältnisse mit seiner Mitgliederzahl und seinen Besitzthümern wuchs auch der Einfluß und die segensvolle Wirksamkeit des neuen Ordens auf dem eigentlichen Hauptfelde seiner Thätigkeit. Um die Loskaufung der Gefangenen wirksamer und in ausgedehnterem Maaße zu betreiben, als die anfänglich übliche Hinsendung von Lösegeldern durch reisende Kaufleute, Schiffer oder andere Mittelspersonen dies gestattete, beschloß man auf Nolasque's Vorschlag, Mitglieder des Ordens als Redemptores oder Erlöser in die Länder der Ungläubigen zu senden und so die vorzugsweise hart gedrückten oder in Gefahr des Abfalls befindlichen Christensklaven an Ort und Stelle aufzusuchen. Der Stifter selbst ging den Uebrigen mit gutem Beispiel voran, indem er nebst noch einem Ordensbruder die ersten Missionen dieser Art übernahm und zuerst im Königreiche Valencia, dann auf einer zweiten Reise in Granada, eine nicht geringe Zahl von Gefangenen (angeblich an 400) befreite, ja nebenbei sogar einige Mauren zum Christenthum bekehrte. Bei seiner zweiten Rückkehr nach Barcellona wollte er sein Generalat niederlegen, erlangte aber vorerst nur so viel, daß seine Ordensgenossen ihm einen Vikar zur Seite stellten, worauf er von Neuem zur Betreibung seines Rettungswerkes auszog. Er soll jetzt sogar Afrika betreten und hier die schwersten Gefahren unter den Ungläubigen ausgestanden haben, z. B. ein peinliches Verhör vor Gericht, worin er aber freigesprochen wurde. Zuletzt mußte er auf einem durchlöcherten Boote ohne Segel und Ruder, auf welchem man ihn in die See hinausgestoßen hatte, hülflos und allein nach Europa zurückkehren, landete indessen glücklich in Valencia und fuhr nun noch eine Zeit lang in Spanien und Südfrankreich für seinen Orden und für dessen Liebeszwecke zu wirken fort. Einen Plan, den er bei einer Zusammenkunft mit Ludwig dem Heiligen in Languedoc (1243) gefaßt hatte, diesen Monarchen auf seinem beabsichtigten Kreuzzuge nach dem heiligen Lande zu begleiten, mußte er wegen zunehmender Schwäche und Kränklichkeit unausgeführt lassen. Aus ebendemselben Grunde legte er auch sein Amt als General und als Redemptor im J. 1249 nieder, um die letzten sieben Jahre seines Lebens in demüthig untergeordneter Stellung, z. B. als Almosenvertheiler, an der Klosterthüre stehend, oder sonstige niedere und doch nicht zu anstrengende Dienste verrichtend, hinzubringen. Er starb nach längerem schweren Krankenlager gegen Weihnachten des Jahres 1256 im 67sten Jahre seines Alters. Von Wundern, die er bei seinen Lebzeiten verrichtet hätte, schweigen seine älteren Biographen fast

gänzlich, was sich billig als Beweis für die Glaubwürdigkeit der meisten über ihn erhaltenen Nachrichten betrachten läßt. Erst ziemlich lange nach seinem Tode hörte man von Mirakeln, welche seine 1336 auf Befehl Benedikt's XII. erhobenen und in eine besondere Kapelle versetzten Gebeine an Kranken ꝛc. gewirkt haben sollten. Daher sprach ihn Urban VIII im J. 1628 heilig und Clemens X. widmete ihm ein doppeltes Jahresfest, welches auf den 31. Januar fällt.

Der Orden von der Gnade gelangte besonders in Spanien zu hoher Bedeutung, wo er namentlich in Valencia und Catalonien viele und reiche Komthureien besaß, die ihm aber durch die Stürme der neuesten Revolutionen seit 1820 sämmtlich wieder entrissen wurden. Auch in Frankreich war der Orden früher ziemlich ausgebreitet, namentlich in Languedoc und Guienne, desgleichen in Italien, Sicilien und im spanischen Amerika, wo noch jetzt einige ihm zugehörige Häuser bestehen sollen, z. B. in Lima, Quito, Caracas. Der Generalvikar des Ordens hat seit 1835, wo die spanische Revolution ihn aus Madrid vertrieb, seinen Sitz in Rom. — Von den Frauenklöstern dieses Ordens, wie sie ein Pater Anton Velasco 1568 mit Genehmigung des Pabstes Pius V. zu gründen begann, scheinen jetzt nur noch wenige zu existiren. Noch früher (1265) war in Barcellona ein Verein von Tertiariern des Ordens de Mercede entstanden, der es aber nie zu großer Bedeutung gebracht hat.

Vgl. Acta Sanctorum Bolland. ad 31. Jan., Tom. II. p. 980 sqq. — Holstenius-Brockie, Codex regularum monasticarum, Tom. III. pag. 433 sqq. — Helyot, Geschichte der Kloster- und Ritterorden. Bd. III. S. 317—352 (wo sich S. 330 die ältere Literatur über Nolaskus und über seinen Orden verzeichnet findet). — Fehr, Geschichte der Mönchsorden. Bd. I. S. 144 ff. Zöckler.

Nollius, Heinrich, geboren zu Ziegenhain in Hessen, nimmt in der Geschichte der Rosenkreuzer (vgl. d. Art. Bd. XIII. S. 131) eine nicht unbedeutende Stelle ein, als deren Reformator er sich berufen glaubte. Nach beendigtem Studium auf der Universität zu Marburg verweilte er abwechselnd an seinem Geburtsorte und zu Weilburg, bis er im Jahre 1616 eine Professur an dem Gymnasium zu Steinfurt erlangte. Den Vorwurf zurückweisend, als ob er in dem Geldmachen den Höhepunkt der hermetischen Philosophie erblicke, hält er vielmehr eine radikale Heilung der heftigsten Krankheiten für die Aufgabe der Medicin, mit dem Ziele, die Ehre Gottes hierdurch zu verherrlichen und das Wohl des Nächsten zu befördern. Wenn auch eine Reform der Philosophie durch den Orden der Rosenkreuzer angebahnt worden sey, so habe dieselbe doch auch ohne Vermittelung derselben hervortreten müssen, wiewohl die Fraternität in richtiger Darlegung von der Werthlosigkeit der philosophischen Systeme auf den Weg gewiesen, der allein „in das Allerheiligste der Weisheit" führe. Weit entfernt, als ob Aristoteles, Plato und die Scholastiker Wegweiser zur Ergründung der Weisheit hätten abgeben können, hält er bei aller Anerkennung der Leistungen eines Paracelsus, eines Weigel u. Anderer, die Philosophie derselben dennoch nicht für „den göttlichen Quell", aus dem man schöpfen müsse, da die heil. Schrift allein den Schatz der Weisheit in sich berge.

Man könnte sich zu der Annahme versucht fühlen, als ob das System des Nollius eine durchaus biblische Unterlage enthalte, umsomehr als er darauf ausgeht, die Resultate der wahren Spekulation mit der heil. Schrift in Einklang zu bringen und alle menschlichen Schriften nach der heiligen Schrift zu beurtheilen, indeß ist ihm die heilige Schrift nicht die absolute Wahrheit, sondern mit dem Makrokosmus und Mikrokosmus nur „ein Weg", der zum Grund der Weisheit hinführt. Hierüber drückt sich Nollius so aus: „Wie in der Natur, dem lebendigen Bilde Gottes, die Weisheit so vor Augen liegt, daß für den Menschen ein Zweifel darüber nicht obwalten kann, so zeigt sich diese Weisheit auch in der heiligen Schrift, welche dem Menschen über die absolute Wahrheit eine solche Gewißheit gibt, als wenn der wahre Grund der Weisheit nur in ihr verborgen liegt. Gott ist die Weisheit selbst und mit seinem Licht erleuchtet er den Weg,

der zur wahren Weisheit führt. Der Menſch ſchenkt der Schrift Glauben, indem er an der Wahrheit derſelben nicht zweifelt, während er bei dem Leſen anderer Schriften denſelben nicht unbedingt beipflichtet, ſondern die Wahrheit derſelben nach dem Lichte der Gnade und dem Lichte der Natur bemißt" (Via sapientiae triuna Bl. C.).

Der Makrokosmus, ein Gemiſch von Licht und Finſterniß, führt ihn aber wohl zur Weisheit hin. „Einiges in der Natur iſt ſichtbar, Anderes verborgen. Bei der Betrachtung des Sichtbaren lerne dich im Nachſinnen üben, und du wirſt auf dieſe Weiſe ſehr viele verborgene Dinge erkennen. Das Nachdenken iſt gleichſam das Inſtrument, mit welchem die auf den Dingen liegenden Dunkelheiten geiſtig zerſteut werden und wodurch das verborgene Licht der Erkenntniß nahe gebracht wird" (a. a. O. Bl. D.).

Im Mikrokosmus oder dem Menſchen findet ſich die edelſte Subſtanz, Seele, auch die fünfte Eſſenz der Welt genannt, von der, als von einem eingepflanzten Lichte, die Erkenntniß aller Dinge kommt. „Dieſes mit Finſterniß vermiſchte Licht kann nur dann den Weg zur Weisheit zeigen, wenn die Finſterniß zerſtreut iſt und das Licht die Herrſchaft erlangt hat. Dieſes aus der Finſterniß mit realer Mühe ſich hindurcharbeitende Licht erzeugt im Menſchen das Gewiſſen, das mit der aus der heiligen Schrift und dem Makrokosmus gewonnenen Wahrheit übereinſtimmt. Das Licht der Seele bedarf zu ſeinem Durchbruch der Frömmigkeit, weil eine gottloſe Seele von den Bächen der Weisheit nicht angefeuchtet wird, und der Einkehr, weil die Strahlen der Seele nur dann ſich vereinigen, wenn ſie von dem Umkreis in das Centrum zurückgezogen werden. Weil Gott Alles in Allem iſt, ſo kann auch der auf eine unergründete Weiſe ſich in Gott verſenkende Menſch in Gott Alles erkennen." (A. a. O.: Haec via est secretissima atque solis philosophis sincerioribus cognita, et praemissis ardentibus ad Deum precibus, ab homine vitam suam ad legem Dei in sacris literis praescriptam componente initur et observatur. Requiritur omnium sensationum exteriorum actualis sine somno oblivio et animi puritas. Ubi erant discipuli congregati propter metum Judaeorum, foribus clausis venit Jesus et stans in medio dixit eis: pax vobis. Sensuum clauduntor fores, et in medio aderit sapientia. Si quis hanc viam probe noverit, in se omnia, quae sunt in universo, quoad virtutes essentiales, revera esse deprehendit et harmoniam in creaturis admirandam agnoscit.)

Nollius nennt ſeine Philoſophie, Medicin und Phyſik hermetiſch, und zwar deshalb, weil Hermet, ein König von Aegypten, durch ſeine mit Recht „ein Geheimniß aller Geheimniſſe" und „eine Medicin aller Medicinen" genannte, in einer ſmaragdenen Tafel niedergelegte Lehre ihn in die höhere Erkenntniß eingeführt habe. Er unterſcheidet in ſeinem wichtigſten Werke naturae sanctuarium eine einfache und eine harmoniſche Phyſik und läßt das Innere der Natur durch ſieben Wege finden, nämlich 1) Gott, 2) Menſch, 3) Selbſterkenntniß, 4) Vergleichung des Makrokosmus mit dem Mikrokosmus, 5) Anatomie, 6) Aſtronomie, 7) Alchymie. Keineswegs will er die Alchymie, wie eine große Zahl Betrüger zu thun pflegen, zur Verfertigung reinen Goldes aus unedeln Metallen benutzt wiſſen, er verſteht unter derſelben nur die Wiſſenſchaft, welche mittelſt des Feuers auf eine naturgemäße Weiſe das Reine vom Unreinen trennen und die Körper in ihre principiellen Beſtandtheile zerlegen will.

Es war Nollius namentlich darum zu thun, ſein Syſtem der heiligen Schrift anzupaſſen, und er ſchließt, daß vor der Schöpfung Erde und Waſſer aus einer Maſſe, Chaos genannt, welche auch den Himmel in ſich faſſe, beſtanden habe, daß bei der Scheidung aus Licht und Finſterniß auch das Licht in dem Abgrund der Erde habe verborgen ſeyn müſſen. Gott ſey ſeinem Weſen nach Feuer und Licht. Da die Finſterniß bei Gott nicht habe zum Vorſchein kommen, auch auf Gottes Weſen nicht habe einwirken können, ſo habe Gott das Chaos geſchaffen, eine Verbindung von Licht und Finſterniß, Wärme und Kälte, Feuer und Waſſer, Sichtbarem und Unſichtbarem; demgemäß eine jede aus dem Chaos hervorgegangene Creatur beides, die Quelle des Lichts und der Finſterniß, in ſich trage. Die Elemente theilt er in obere: Feuer und Luft,

und in untere: Wasser und Erde, und die aus den Elementen bestehenden, „Elementate“ genannten Substanzen in geistige und körperliche. Geist ist eine feine Creatur, welche mit Vernunft begabt, inwendig in ihrem Centrum die körperliche Natur hervorbringt, in den Elementen wohnt und da das ihr von Gott aufgetragene Amt verrichtet. Ein Anderes ist ihm die von Moses beschriebene creatio und die natürliche Zeugung bei Schöpfung des Menschen. So lange in dem Körper des Menschen die drei hypostatischen Principien das Gleichgewicht behielten, war der Mensch gesund und blieb in dem Stande der Unschuld.

Alles, was in der großen Welt enthalten ist, findet sich „geistig“ in dem Menschen, „dem Compendium des Weltalls“. Alle Keime zu einem neuen besseren Leben liegen im Innern des Menschen, dem Mikrokosmus, verborgen. Der Mensch ist nicht bloß ethisch, sondern auch physisch der Mittelpunkt der Schöpfung. „Der Geist ist die erhöhte Seele des Menschen, in der Gott der Vater, Gott der Sohn und Gott der heilige Geist ihre Wohnung sich erbauen und ihre Majestät zeigen. Der Geist des Menschen steht mit Gott in so naher Verbindung, daß er mit Gott ein Geist wird. Die Sonne des Geistes ist Christus, welcher ihn mit seinem Geiste erleuchtet und befestigt. Der Glaube an Christus ist das Leben des Geistes. In dem Menschen, in welchem der Geist seine Strahlen aussendet, um zu wirken, bewirkt Christus Alles. Ein solcher Mensch thut nicht, was er will, sondern was Gott verlangt, ein solcher ist Gott ganz ergeben und in Christo wiedergeboren.“

Nollius, beschuldigt, zu den Rosenkreuzern getreten zu seyn, wurde aus seinem Amte in Steinfurt entlassen und begab sich am Schlusse des J. 1622 nach Gießen. Durch Wort und Schrift hatte er sich einen solchen Anhang zu verschaffen gewußt, daß ein ernstes Aufsehen der Obrigkeit nöthig wurde. In einer 1623 herausgegebenen Schrift: Parergi philosophici speculum — erklärt er offen: „Wenn die Rosenkreuzer Weise sind, die eine Kenntniß der natürlichen und göttlichen Dinge durch die göttliche Gnade erlangt haben und die philosophische Tinktur besitzen, so zweifle ich nicht, daß es früherhin solche gegeben hat und noch gibt, welche sich dahin vereinigt haben, die Trugschlüsse der Pseudo-Philosophen, Pseudo-Theologen und falschen Mediciner durch ihr Leben und Wirken zu widerlegen.“ Diese Schrift gab Veranlassung zu weitläufigen Untersuchungen und zur Ausweisung des Nollius aus Gießen.

Näheres über das Leben und die Lehre von Nollius findet sich in meiner protestantischen Sektengeschichte in Niedner's Zeitschrift für die historische Theologie, Jahrg. 1863, wo auch die sehr selten gewordenen Schriften von Nollius erwähnt und benutzt sind. H. Hochhuth.

Notburga, die heilige. Diese besonders in Tyrol und Südbayern eifrig verehrte Heilige, deren Namen in früherer Zeit auch wohl Notpurgis oder Nuppurga geschrieben wurde, lebte um das Jahr 1300 als Dienerin auf dem gräflischen Schlosse zu Rottenburg oder Rattenberg am Inn in Tyrol. Hier soll sie auch nach Einigen um 1265 geboren seyn, während Andere ein Dorf gleiches Namens in Oberbayern als ihren Geburtsort angeben. So lange sie dem Grafen Heinrich dem Aelteren von Rottenburg und seiner Gemahlin Gutta als Köchin diente, war sie um ihrer ausgezeichneten Frömmigkeit willen hochgeschätzt und sehr beliebt bei ihrer Herrschaft. Aber Ottilia, die Gemahlin Heinrich's des Jüngeren, des Sohnes und Nachfolgers jenes älteren Grafen Heinrich, haßte die demüthige Dienerin wegen ihrer zu großen Wohlthätigkeit und Freigebigkeit gegen die Armen. Sie ruhte nicht, als bis sie ihres Dienstes entlassen wurde, worauf die Verstoßene sich bei einem Bauer in dem benachbarten Dörfchen Eben als Magd verdingt. Auch hier glänzt sie durch mannichfaltige Tugenden und obendrein durch ihre Wundergabe. Als ihr Herr einst von ihr und dem übrigen Gesinde Verlängerung ihrer Arbeit auf dem Erntefeld über die Gränze des Samstags hinaus bis in die Zeit des die Sonntagsfeier eröffnenden Abendgottesdienstes hinein verlangt, weigert sie sich bestimmt, diesem Befehle Folge zu geben und hängt zum Zeichen

deſſen, daß ſie Gott hierin ganz auf ihrer Seite habe, ihre Sichel vor Aller Augen in der leeren Luft wie an einem Nagel auf (daher die Sichel ihr conſtantes hagiologiſches Attribut)! — Als bald darauf ihre frühere Gebieterin zum Tode erkrankte, eilte ſie, aller erlittenen Unbill vergeſſend, zu ihr und bereitete ſie durch leibliche und geiſtliche Pflege zu einem bußfertigen, ſeligen Ende. Der durch dieſen Verluſt ſowie durch Niederlagen im Kriege und andere Unglücksfälle gedemüthigte und bußfertig geſinnte Graf beruft die fromme Jungfrau bald darauf in ſein Haus zurück, worauf alsbald wieder Glück und Segen bei ihm einkehren. Notburga wirkt nun, im innigſten Einverſtändniſſe mit ſeiner zweiten Gemahlin Margaretha (einer Geborenen von Hoheneck) weniger als Dienerin, denn als mütterliche Freundin und Beratherin ſeines Hauſes, ſowie als Erzieherin ſeiner Kinder bis zu ihrem im J. 1313 erfolgten Tode. Gleich nach dieſem ſoll ſich ein höchſt merkwürdiges Mirakel mit ihrer Leiche zugetragen haben. Wie angeblich ſie ſelbſt noch bei ihren Lebzeiten dies angeordnet hatte, ſo wurde ihre Leiche am Tage ihres Begräbniſſes auf einen mit zwei Ochſen beſpannten Wagen ohne Führer geſetzt, worauf der ganze Leichenconduct, die gräfliche Familie voran, dieſem Fahrzeuge nachfolgte, ſich der Führung der Thiere überlaſſend. Dieſe durchwaten den Innfluß, deſſen Waſſer, wie einſt die des Schilfmeeres und des Jordans in den Tagen Moſis und Joſua's, rechts und links vor ihnen zurückweichen; ſie ziehen dann den Leichnam einen ſteilen Berg hinan nach dem ſchon genannten Dorfe Eben, betreten eine vor dieſem Orte gelegene, dem heil. Rupert geweihte kleine Kapelle und bleiben endlich vor dem Hochaltare dieſes Kirchleins halten. Natürlich wurde die Leiche nun unter dieſem Altare beigeſetzt. Es geſchahen bald alle möglichen Wunder an ihrer Grabſtätte, beſonders Heilungen an Menſchen und Vieh; wie denn dieſe Heilige überhaupt weſentlich und vornehmlich als Patronin des Hirten- und Bauernſtandes erſcheint. In der nach der feierlichen Erhebung ihrer Gebeine im J. 1718 ihr zu Ehren erbauten großen Kirche zu Eben ſteht ihr Leichnam, in koſtbare Gewänder gehüllt und die karakteriſtiſche Sichel in der rechten Hand haltend, aufrecht auf dem Hochaltare, indem der unmaskirte Schädel ſchon von Weitem den frommen Wallfahrern mit hohlen Augen entgegengrinſt. — Vgl. die in vieler Hinſicht, namentlich was die miracula post mortem betrifft, nur allzu ausführliche Darſtellung in den AA. SS. Bolland. ad d. 14. Sept., Tom. IV. p. 709—768, welche wiederum auf mehreren älteren Vitis fußt, namentlich auf der eines gewiſſen Hippolytus Guarinomius (1646), ſowie auf Raderus, Bavaria sancta (1627). Tom. III. p. 157 sqq. Zöckler.

Nothwehr, als Zurückweiſung der Gewalt durch Gewalt (vim vi defendere) ſelbſt bis zur Tödtung des Angreifenden, ſetzt voraus, daß 1) der Angreifende zu ſeiner Handlung nicht durch das Geſetz berechtigt iſt, ſonſt befände ſich der Räuber und Mörder gegenüber den Dienern deſſelben, die ihn zur Haft bringen ſollen, im Falle der Nothwehr, während, wenn er ihnen Gewalt entgegenſetzt, er dadurch nur doppelt ſtraffällig wird; 2) daß die zum Schutz und zur Wahrung des Rechts geordnete Obrigkeit von dem Angegriffenen nicht aufgerufen werden kann, ſey's, daß es zu einer ſolchen Ordnung überhaupt noch nicht gekommen oder dieſelbe aufgehoben iſt, wie im Naturzuſtande oder im Kriege, ſey's daß die Hülfe der Obrigkeit nicht zur Hand und Gefahr im Verzuge iſt. Der letztere Fall begründet auch vor der Geſetzgebung mit dem Nothſtande das Recht für Nothwehr (vgl. 2 Moſ. 22, 1 f.). Die Pflicht zu ihr liegt aber hier nicht ſowohl in der Pflicht der Selbſterhaltung und der dadurch bedingten Pflicht berechtigter Selbſthülfe, als in der Stellung, welche der Einzelne einnimmt zu der durch die Obrigkeit vertretenen ſittlichen Ordnung der menſchlichen Geſellſchaft. Vermöge derſelben iſt er verpflichtet, nicht bloß der Obrigkeit dadurch zu gehorchen, daß er ſeinerſeits vermeidet, was dieſe Ordnung aufheben und ſtören muß, ſondern ſie auch in Aufrechterhaltung derſelben zu unterſtützen. Folgt nun daraus, daß er, wo die Obrigkeit nicht zur Stelle iſt, noch rechtzeitig aufgerufen werden kann, um eine gegen einen Anderen beabſichtigte oder bereits begonnene Gewalthandlung abzuwehren, die Obrigkeit vertritt,

indem er dem Anderen beiſpringt und dabei nöthigenfalls der Gewalt die Gewalt entgegenſetzt, ſo verſteht ſich, daß jene Pflicht nicht deshalb aufhört, weil er ſelbſt zum Gegenſtande roher Willkür und Gewaltthat gemacht werden ſoll. Er handelt da nicht in ſeinem eigenen Namen, ſondern kraft des Rechtes und der Pflicht, für die zum Schutz der ſittlichen Ordnung beſtehenden Gewalten einzutreten und ihre Verletzung an und in ſeiner Perſon nach Kräften von dem Gemeinweſen fern zu halten. Eben deshalb kann aber Recht und Pflicht der Nothwehr zunächſt nur ſo weit gehen, als unerläßlich iſt, um den Angreifenden unſchädlich und die Ausführung ſeiner Gewaltthat unmöglich zu machen. Darüber hinausgehende Mißhandlungen ſind, wie in ſich unſittlich, ſo rechtlich ſtrafbar. Auch die Tödtung darf als ſolche nicht beabſichtigt werden, ſondern nur eintreten in Folge der durch die geeigneten Mittel unternommenen Abwehr im Augenblicke oder während des Angriffs. Gilt dies ſchon, wo derſelbe auf das Leben oder die Keuſchheit gerichtet wird, ſo gilt es zwiefach, wenn er nur auf das materielle Eigenthum geht. Denn der Angreifende bleibt dem in ſeinem Eigenthum Angegriffenen gegenüber immer Perſon. Sein Leben bei der Abwehr auch nur zu gefährden, erſcheint umſo weniger gerechtfertigt, wenn die Möglichkeit der Wiedererlangung oder des Erſatzes nicht ausgeſchloſſen iſt. Jedenfalls ſoll der Gefährdung Warnung vorausgehen, woraus auch das Nöthige beim Legen von Selbſtſchüſſen u. dergl. folgt. Da aber, wo der Chriſt im Dienſte der Verkündigung des Evangeliums ſteht, als Geiſtlicher und Miſſionär, und wo er um der von ihm bezeugten Wahrheit willen Gewalt leidet in ſeinem Berufe, wird er es verſchmähen, ihr Gewalt entgegenzuſetzen, auch wenn er es könnte, um ſo durch die That Zeugniß abzulegen von dem Reiche, welches, höher als alle menſchliche und bürgerliche Ordnung, in Ewigkeit bleibet, nach Luther's Ausſpruch in den Tiſchreden W. W. Thl. XXII, 2151.

Theils weil die Bergpredigt von dieſem Reiche und nicht vom bürgerlichen Leben handelt, theils wegen ihrer ganz populären gnomiſchen und hyperboliſchen Ausdrucksweiſe kann die Stelle Matth. 5, 38 f. nicht gegen die Nothwehr im oben angegebenen Sinne angeführt und dieſelbe vom chriſtlichen Standpunkte nicht unbedingt verworfen werden, wie Quäker und Mennoniten thun. Da die Gegner des Chriſtenthums, ein Celſus und Julian, um daſſelbe zu verhöhnen, ſich an die buchſtäbliche Auffaſſung der Stelle hielten, ſo machte ſchon die alte Kirche dagegen das Recht zur Nothwehr geltend, ohne jedoch die Pflicht zu ihr hinlänglich zu erkennen, was wieder zuſammenhängt mit der bisweilen überſpannten Anſicht vom Märtyrerthum. — Matth. 26, 52. verbietet Chriſtus nicht Nothwehr, ſondern gewaltſame Auflehnung gegen die, ob auch ungerecht handelnde Obrigkeit. Röm. 12, 19. verwirft nur die Rache und 1 Kor. 6, 7., weit entfernt, ein allgemeines Geſetz aufzuſtellen, ſagt nur, daß unter gewiſſen Verhältniſſen von zwei Uebeln das Erdulden des Unrechts als das geringere zu wählen ſey. — Auch das ſprüchwörtliche „beſſer Unrecht leiden als Unrecht thun", welches (Plat. Crito) auf Sokrates zurückgeführt wird, geht nicht auf Verwerfung der Nothwehr, weil ſie unter allen Umſtänden unrecht ſey, ſondern darauf, daß es Zeichen und Bürgſchaft eines beſſeren Menſchen ſey, an ſich das Böſe zu erfahren, ſtatt daſſelbe Anderen zuzufügen.

Vgl. Hugo Grotius, de jure belli ac pacis, III, 1. — Mosheim's Sittenlehre, fortgeſetzt von Miller, VII, 149 ff. — Reinhard's Moral, II, 524 ff. — Harleß' Ethik, 6. Auflage. 490. — Wuttke's Sittenl. II, 409. E. Schwarz.

O.

Obed-Edom heißt der Mann, in deſſen Hauſe ſich die Bundeslade 3 Monate lang befand, als der erſte Verſuch, ſie aus Kirjath-Jearim nach Jeruſalem zu ſchaffen, mißlungen und unterwegs durch den plötzlichen Tod des 'Uzza an dem weiter nicht bekannten und wohl ganz unbedeutenden, ſonſt Gören-Nakhon, fortan aber Péreß-'Uzza,

d. h. „Uzza's Unfall", genannten Orte vereitelt worden war. Da nun aber um deßwillen Obed-Edom und sein ganzes Haus von Gott gesegnet wurden, so wurde die heilige Lade doch zuletzt von David unter dem Jubel des ganzen Volks und mit Beobachtung der gesetzlichen Vorschriften von dort in die Davidsstadt gebracht, 2 Sam. 6, 10 ff. 1 Chron. 13, 13 u. f. Wenn Obed-Edom, dessen Name seiner Bedeutung („Edom's Diener") wegen immerhin auffällt, ein „Gathiter" heißt, so wird man nicht an einen längeren Aufenthalt des Mannes in der bekannten Philisterstadt Gath zu denken haben, woher ihm dieser Beiname gegeben worden sey (Vatablus), auch nicht an das, seiner Existenz nach unsichere, vorgebliche Moréschet-Gath im Stamme Juda (Ewald, s. dagegen Hitzig zu Mich. 1, 14), sondern an die Levitenstadt Gath-Rimmon im Stamme Dan*), Josua 19, 45. 21, 24 (Cleric., J. H. Michaelis, Bertheau). Der Mann erscheint nämlich 1 Chron. 15, 18. 24. als ein Levit und zwar als Thorwärter der Lade zu Jerusalem, zugleich aber auch als Musiker thätig bei Translokation der Bundeslade 1 Chr. 15, 21. 16, 5. Er wird 1 Chr. 16, 38. ein „Sohn Jedithun's" genannt und scheint zu den Korachiten gehört zu haben (26, 1. f. Vs. 10 u. 19), also von Kehat (nicht von Merari, wie Real-Enc. Bd. VIII, 355 angenommen wird) abzustammen. Er hatte 8 Söhne und überhaupt eine zahlreiche Nachkommenschaft, worin sich gerade Gottes Segen an ihm erzeigte, 1 Chr. 26, 4—8. 15. S. auch Ewald's Geschichte Israels Bd. II. S. 587 f. (1ste Ausg.). Rüetschi.

Olearius, eine vom Ende des 16. bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts blühende, weit verzweigte Gelehrtenfamilie, aus der eine große Zahl namhafter Theologen und angesehener Kirchenlehrer hervorgegangen ist.

Der Stammvater des Geschlechts ist

1. Johannes, der seinen Familiennamen Coppermann oder Kupfermann mit Anspielung auf das Geschäft seines Vaters, eines Oelschlägers, in Olearius verwandelte. Er war zu Wesel den 17. Sept. 1546 geboren. Seine Eltern hatten ihn aus Mangel an Mitteln einem bürgerlichen Gewerbe bestimmt, ließen sich aber doch noch bewegen, ihn den Studien zu widmen. Er besuchte das damals berühmte Gymnasium in Düsseldorf und studirte in Marburg und Jena, wo er im Jahre 1573 Magister wurde. Hier kam er mit seinem Landsmann Tilemann Heßhusius, damals Professor in Jena, in freundschaftliche Verbindung und zog ihm 1574 nach Königsberg nach, wo er auf dessen Verwendung als Archipädagogus oder Rektor des mit der Universität verbundenen Gymnasiums angestellt, 1577 aber zum Professor der hebräischen Sprache ernannt wurde**). Nach Heßhusen's Vertreibung folgte er ihm abermals nach Helmstädt, wo derselbe an der neu errichteten Universität einen neuen Wirkungskreis gefunden hatte, und erhielt auf dessen Empfehlung 1578 daselbst eine Professur der Theologie, wurde auch 1579 Heßhusen's Schwiegersohn und an seinem Hochzeitstage von demselben zum Doctor theol. promovirt. Er verließ jedoch schon 1581 die akademische Laufbahn, um einem auf Empfehlung des Abtes von Kloster Bergen, Peter Ulner, an ihn ergangenen Rufe als Superintendent und Oberpfarrer zu Unserer Lieben Frauen nach Halle zu folgen, wo er dann seine übrige Lebenszeit zubrachte und in hohem Alter am 26. Januar 1623 starb. Indessen setzte er auch in Halle seine gelehrte Thätigkeit insofern fort, als er eine Art theologischer Schule errichtete, in welcher er den nach ihrer Universitätszeit in Halle sich aufhaltenden jungen Theologen zur Vorbereitung auf das geistliche Amt Vorlesungen hielt. Wie sein Schwiegervater ***), jedoch mäßiger und be-

*) Nicht im Stamm Ephraim, wie nach 1 Chr. 6, 54. scheinen könnte, s. aber Bertheau zu dieser Stelle und vergl. Real-Enc. Bd. IV. S. 670.

**) Nach Arnold's Geschichte der Königsberger Universität, Th. 1. S. 40, ist diese in allen biographischen Nachrichten und selbst in Gottfr. Olearius Halygraphia bezeugte Angabe nicht richtig, und er ist für die Professur zwar in Vorschlag gekommen, hat sie aber, da die erwartete Vakanz nicht eingetreten, nicht wirklich erhalten.

***) Ein Zeugniß seiner Pietät gegen Heßhusius ist die lange panegyrische Lebensbeschreibung desselben in heroischem Versmaaß, die er seiner Ausgabe von dessen Commentar des Jesaias beigefügt hat.

sonnener als dieser, war auch er ein eifriger Vertreter des reinen Lutherthums und ein rüstiger Bestreiter des in dem benachbarten Anhalt herrschend gewordenen Calvinismus. Mit den anhaltischen reformirten Theologen hat er viele Kämpfe gehabt und heftige Streitschriften mit ihnen gewechselt. Sehr achtungswerth ist seine Thätigkeit als Commissarius bei der von 1583 an vor sich gegangenen Generalvisitation des Erzstifts Magdeburg, deren noch vorhandene Akten seinen Eifer und seine Sorge um das Heil der Kirche bekunden. Um die Ordnung des Hallischen Kirchenwesens hat er sich als Ephorus während seiner langen Amtsführung vielfach verdient gemacht.

Er hinterließ drei Söhne. Der älteste, Tilemann, geb. zu Halle am 19. März 1600, Diakonus zu St. Ulrich in Halle, gestorben den 9. April 1671, ist wenig bekannt. Bei weitem bedeutender waren Gottfried und Johannes.

2. Gottfried, geboren zu Halle am 1. Januar 1604*), erhielt seine Schulbildung auf dem damals unter dem Rektor Evenius blühenden Hallischen Gymnasium und brachte es so weit, daß er bei seinem Abgange eine in griechischer Sprache von ihm ausgearbeitete Dissertation in derselben Sprache unter Evenius' Präsidium öffentlich vertheidigen konnte. Von 1622 ab studirte er in Jena, dann in Wittenberg, wurde hier 1625 Magister, 1629 Adjunkt der philosophischen Fakultät und erhielt 1633 ein Diakonat an der Stadtkirche. Als Beweis seiner ausgezeichneten Fähigkeiten wird angeführt, daß er auf fürstlichen Befehl zur Erprobung einer damals aufgekommenen neuen Lehrmethode für fremde Sprachen binnen Monatsfrist das Italienische so erlernte, daß er in dieser Sprache eine Disputation zu schreiben und öffentlich zu vertheidigen im Stande war. Der Universität entzog ihn ein bei seinem jugendlichen Alter sehr ehrenvoller Ruf als Pastor zu St. Ulrich in seiner Vaterstadt, dem er 1634 folgte, worauf er in Wittenberg die theologische Doktorwürde annahm. Im Jahre 1647 wurde er dann Superintendent und Oberpfarrer zu Unserer Lieben Frauen und verblieb in dieser damals einflußreichen Stellung bis an sein Ende, das erst in seinem hohen Alter, im 82sten Lebens- und 52sten Amtsjahre, am 20. Febr. 1685 erfolgte. Er war ein Mann von ausgebreiteter Gelehrsamkeit und vielseitiger Thätigkeit und dabei von ernster, frommer Gesinnung, eifrig für lutherische Orthodoxie, aber nicht ohne Einsicht in die Gebrechen und Bedürfnisse der Kirche seiner Zeit und ernstlich bemüht, zur Besserung der kirchlichen Zustände mitzuwirken. Von seinem großen Fleiße zeugen die zahlreichen theils erbaulichen theils gelehrten Schriften, die er neben seiner vielbeschäftigten Amtsthätigkeit auszuarbeiten vermochte. Mehrere der letzteren haben die Anleitung zur würdigen Führung des Predigtamts und die Beförderung einer biblischen Predigtweise zum Zweck, so seine freilich gänzlich veralteten Ideae dispositionum biblicarum, Halle 1681. 5 Bde. Predigtentwürfe über jedes Kapitel der ganzen h. Schrift enthaltend; ferner: Annotationes biblicae theoretico practicae, Hal. 1677. 4°, und die noch immer recht beachtenswerthen Aphorismi homiletici, Lips. 1658. 8°, eine Sammlung von Aussprüchen alter und neuer Kirchenlehrer über alle Regeln und Aufgaben der geistlichen Redekunst. Seine gelehrten Beschäftigungen beschränkten sich nicht bloß auf die Theologie, sondern umfaßten auch historische Studien, aus denen seine schätzbare Halygraphia oder historische Beschreibung der Stadt Halle, Leipzig 1667, 4°. hervorgegangen ist. Auch mit Botanik und Astronomie beschäftigte er sich und legte ein Naturalienkabinet an, das später, von seinem Sohne und Enkel (4. u. 5.) vermehrt, in großen Ruf kam.

Der zweite Sohn des alten Johannes (1.) ist

3. Johannes, geboren zu Halle am 17. Sept. 1611, besuchte das Hallische Gymnasium und studirte von 1629 an in Wittenberg, wo er 1632 Magister, 1635 Adjunkt der philosophischen Fakultät und 1637 Licentiat der Theologie wurde. In demselben Jahre erhielt er, erst 26 Jahre alt, die Superintendentur in Querfurt, von wo ihn im J. 1643 der in Halle residirende letzte Administrator des Erzstifts Magdeburg,

*) Nicht 1605, wie Adelung zu Jöcher berichtigen will.

Herzog August von Sachsen-Weißenfels, als seinen Hofprediger und Beichtvater nach Halle berief, worauf er zu Wittenberg die theologische Doktorwürde annahm. Später wurde er zum Oberhofprediger und 1664 zum Generalsuperintendenten der weißenfelsischen Lande ernannt und folgte im J. 1680 nach dem Tode des Herzogs August, mit welchem das Erzstift an Brandenburg fiel, dem herzogl. Hofe als Oberhofprediger, Kirchenrath und Generalsuperintendent nach Weißenfels, wo er am 14. April 1684 starb. Er stand in so hohem Ansehen, daß 1682 zu seiner Ehre eine sein Brustbild tragende silberne Medaille geprägt worden ist. Seine ausgezeichneten Gaben, seine Gelehrsamkeit und seine fromme, auf praktisches Christenthum gerichtete Gesinnung, wie seine angesehene amtliche Stellung befähigten ihn, im kirchlichen Leben seiner Zeit einen vielseitigen heilsamen Einfluß zu üben. Obwohl der orthodoxen Schule angehörig, hatte er ein warmes Herz für den traurigen Zustand der Kirche seiner Zeit und ein klares Verständniß für das, was der Kirche noth thue. (Vgl. sein von Tholuck, kirchl. Leben des 17. Jahrhunderts, 2te Abth. S. 127, angeführtes Bedenken über Abstellung kirchlicher Mißbräuche.) Mit Spener stand er in freundschaftlicher Verbindung und begrüßte dessen pia desideria mit lebhafter Theilnahme und Zustimmung. (Vergl. seinen Brief an Spener, die pia desideria betreffend, in dessen Beantwortung des Unfugs der Pietisten §. 16). Seine zahlreichen Erbauungsschriften: Geistliche Gedenkkunst, Geduldschule, Betschule, Sterbensschule, wunderliche Güte Gottes u. a. *) waren allgemein verbreitet und beliebt und wurden zum Theil mehrfach wieder aufgelegt. Wenn auch in der Form steif und veraltet, sind sie durch ihren einfältigen und zuversichtlichen Glauben und den warmen Ton der Frömmigkeit ansprechend. Unter seinen wissenschaftlichen Arbeiten ist Methodus studii theologici, Hal. 1664, und Oratoria sacra, Hal. 1665, zu nennen, beide einst sehr geschätzt, aber, besonders die letztere, doch nur in formalen Anweisungen sich bewegend und das Gepräge des damaligen auf kunstfertiges Predigen gerichteten Zeitgeschmacks an sich tragend, den er auch in seinen eigenen Predigten nicht überwunden hat. Mit Unrecht vergessen sind seine biblischen Erklärungen, Leipzig 1678—81, 5 Bände in Fol., fortlaufende kurze Anmerkungen zur Erklärung des Textes mit hinzugefügten Andeutungen zur erbaulichen Anwendung, und Auszügen aus Luther und den Kirchenvätern. Noch besonders auszuzeichnen sind seine Verdienste um den Kirchengesang, die seinem Namen ein bleibendes Gedächtniß erhalten haben. Das von ihm herausgegebene Gesangbuch „Geistliche Singekunst", Leipz. 1671. 8. ist eines der besten jener Zeit und zeichnet sich bereits durch ein bei späteren Sammlern freilich sehr oft ausgeartetes Streben nach Vollständigkeit aus. Von ihm selbst sind darin 240 Lieder enthalten. Viele derselben sind matt und trocken, da sie offenbar nur gedichtet wurden, um bestimmte Rubriken des Gesangbuchs auszufüllen oder für jede Perikope ein Lied zu liefern. Andere dagegen zeugen von nicht unbedeutender poetischer Gabe und schließen sich durch ihre biblische Einfachheit und warme Frömmigkeit nach Inhalt und Form der edlen Einfalt und Kraft der älteren Kirchenlieder würdig an. Eine ziemliche Anzahl derselben, z. B. „Wenn dich Unglück hat betreten" — „Sollt ich meinem Gott nicht trauen" — „Herr, öffne mir die Herzensthür" — „Herr Jesu Christ, dein theures Blut" — „Gott Lob, der Sonntag ist herbei" — „Nun kommt das neue Kirchenjahr" — „Gott Lob, der Tag ist nun dahin" u. a. m. — hat deshalb noch immer im Gemeindegesang sich erhalten.

Von den beiden Vorerwähnten, Gottfried (2) und Johannes (3) stammen die beiden bis in's 18. Jahrhundert blühenden Linien der Familie ab.

I. Gottfried's Nachkommen:

4. Johann Gottfried, geb. zu Halle am 25. Sept. 1635, studirte auf dem Hallischen Gymnasium, dann in Leipzig, Straßburg und Jena, wurde 1658 der Amts-

*) Von Döring, Gel. Theol. III. S. 132 fälschlich dem jüngeren Leipziger Professor Joh. Olearius (s. Nr. 6) zugeschrieben.

genoſſe ſeines Vaters als Adjunktus zu Unſerer Lieben Frauen in Halle, 1662 Diakonus, und erhielt als ſolcher 1685 auch die eine Superintendentur des Saalkreiſes. Im J. 1688 folgte er dem Rufe als Paſtor und Superintendent, Aſſeſſor des Conſiſtoriums und Ephorus des Gymnaſiums nach Arnſtadt, wo er bis an ſein Ende in hoher Achtung und mit großem Segen wirkte. Eine Berufung zum Oberhofprediger in Gotha lehnte er auf dringendes und bewegliches Bitten der geſammten Bürgerſchaft ab. Er ſtarb in hohem Alter, zuletzt erblindet, 76 Jahre alt und nach 53jähriger Verwaltung des Predigtamtes, am 21. Mai 1711 und hinterließ aus 4 Ehen 17 Kinder, 32 Enkel und einen Urenkel. Er gehört, wie ſein Oheim Johannes (3) unter die Liederdichter unſerer Kirche. Seine Lieder, die er zuerſt in ſeinen „Poetiſchen Erſtlingen", Halle 1664, und dann vermehrt (73 an der Zahl) in ſeiner „Geiſtlichen Singe-Luſt", Arnſtadt 1697, herausgab, ſind zwar nicht von hervorragender Bedeutung, dürfen aber den beſſeren jener Zeit zugezählt werden, und eine Anzahl derſelben, z. B. „Komm du werthes Löſegeld" — „Geht, ihr traurigen Gedanken" — „Gott wird fügen mein Vergnügen" u. a., iſt noch immer in vielen Geſangbüchern zu finden. Außerdem hat er viele erbauliche oder gelehrte Schriften geſchrieben, unter Anderen auch eine „Ehrenrettung gegen Johann Scheffler, Lutheromastigem." Sein Abacus Patrologicus, Halae 1673. 8°, Nachrichten über Leben und Schriften der Kirchenväter und kirchlichen Schriftſteller bis zur Reformation, alphabetiſch geordnet, wurde von ſeinem Sohne Johann Gottlieb (geb. zu Halle den 22. Juni 1684, geſtorben als Profeſſor der Rechte zu Königsberg 12. Juli 1734)*) unter dem Titel: Bibliotheca Scriptorum ecclesiasticorum vermehrt und erweitert, mit Buddeus' Vorrede, 1711, in 2 Bdn. 4°. wieder herausgegeben. Die Halygraphia ſeines Vaters hat er vermehrt und fortgeſetzt, Halle 1678. 4. Auch beſchäftigte er ſich mit Naturwiſſenſchaften, erweiterte die von ſeinem Vater angelegte Naturalienſammlung und ſchrieb ein Specimen florae Halensis. Eine nicht unintereſſante Probe erbaulicher Anwendung botaniſcher Liebhaberei iſt ſeine „Geiſtliche Hyacinth-Betrachtung".

Sein Sohn iſt der ſeiner Zeit ſehr berühmte Polyhiſtor

5. Johann Chriſtoph, geboren zu Halle am 17. Septbr. 1668, beſuchte das Halliſche Gymnaſium und ſtudirte von 1687 ab in Jena, wo er Sagittarius Hausgenoſſe war, 1691 Magiſter wurde und außer den theologiſchen auch juriſtiſche, naturwiſſenſchaftliche und nummismatiſche Studien trieb. Nach Arnſtadt zurückgekehrt, kam er als Münzkundiger in beſondere Gunſt bei dem dort reſidirenden Grafen Anton Günther von Schwarzburg, der ihm die Aufſicht über ſein damals berühmtes Münzkabinet übertrug. Da ihm 1694 der Graf unter drei erledigten Pfarrſtellen die Wahl überließ, wählte er, um ſeinem Vater nahe zu bleiben und ſeine Studien fortzuſetzen, die geringſte derſelben, das unterſte Diakonat in Arnſtadt. Nach und nach rückte er dann in die oberen Diakonate ein, erhielt die Aufſicht über die anſehnliche Kirchenbibliothek, die Inſpektion über die Diöceſe Unter-Gleichen und den Beiſitz im Conſiſtorium und wurde endlich 1736 Oberpfarrer, Superintendent der Diöceſe Arnſtadt und Ephorus des Lyceums. Er ſtarb im 79. Jahre ſeines Alters und 53. ſeines Predigtamtes am 31. März 1747. Sein ausgebreitetes und vielſeitiges Wiſſen, ſeine umfangreichen gelehrten Forſchungen und die Menge ſeiner einen ſtaunenswerthen Fleiß bekundenden Schriften erwarben ihm bei ſeinen Zeitgenoſſen einen berühmten Namen, und die königl. Societät der Wiſſenſchaften zu Berlin nahm ihn in Anerkennung ſeiner gelehrten Verdienſte im Jahre 1714 unter ihre Mitglieder auf. Seine geiſtliche Amtsführung war von ernſter Frömmigkeit durchdrungen; dem Pietismus jedoch war er ſehr abhold und verfaßte gegen denſelben ſogar ein Kirchenlied: „Ach Gott vom Himmel ſieh' darein" ꝛc., eine Parodie des Luther'ſchen Liedes gleichen Anfangs, welches in dem von ihm beſorgten Arnſtadt'ſchen Geſangbuche von 1701 zu finden iſt. Mit der gelehrten Theo-

*) Näheres über ihn in Nettelbladt, Beiträge zur juriſt. Gelehrtengeſchichte. 2r Bd.

logie hat er sich nicht besonders beschäftigt, auch, abgesehen von einigen in das historische Gebiet einschlagenden Abhandlungen und von verschiedenen Predigten und erbaulichen Traktaten, nichts eigentlich Theologisches geschrieben. Nur in der Hymnologie hat er sich einen Namen gemacht und durch seine Forschungen auf diesem Gebiete wenigstens für die Geschichte der Lieder und der Liederverfasser nächst Anderen zuerst Bahn gebrochen. Seine Arbeiten in diesem Fache, als: Entwurf einer Liederbibliothek, Arnst. 1702; Evangel. Liederschatz, 4 Thle., Jena 1705 u. f.; Jubilirende Liederfreude und Nachricht von den ältesten lutherischen Gesangbüchern, 1717; viele Abhandlungen über einzelne alte Lieder und deren Geschichte u. a. — sind noch immer für den Hymnologen von großem Werthe. Nächstdem wendete er seinen gelehrten Fleiß besonders der Nummismatik und der thüringischen Historie zu. Zur ersteren hat er seine Curieuse Münz-Wissenschaft, Jena 1701. 8°, und zahlreiche Abhandlungen über römische, mittelalterliche und schwarzburgische Münzen geliefert, der letzteren aber unter vielen anderen Schriften besonders durch sein Syntagma rerum Thuringicarum, Erfurt 1704, 2 Thle. 4°, gedient. Seinen vielseitigen Sammlerfleiß bekundet übrigens noch, daß er außer einer ausgezeichneten Bibliothek ein sehr geschätztes Münzkabinet und eine große Kupferstichsammlung zusammenbrachte und die von seinem Großvater (s. 2) ererbte Naturaliensammlung zu einem für die damalige Zeit bedeutenden Umfange erweiterte.

Ein zweiter Sohn Gottfried's (s. 2), Bruder Johann Gottfried's (s. 4) und Oheim des vorigen ist

6. Johannes, geboren zu Halle am 5. Mai 1639, besuchte das Hallische Gymnasium, von dem er mit einer öffentlichen Disputation abging, studirte von 1657 an in Leipzig, wo er 1660 Magister wurde, besuchte auch Jena und Wittenberg und kehrte dann im J. 1661 nach Leipzig zurück, um sich nun besonders der Theologie zuzuwenden. Hier habilitirte er sich 1663 in der philosophischen Fakultät und erhielt 1664 die Professur der griechischen und lateinischen Sprache. Im Jahre 1668 wurde er Licentiatus theol. und fing an, theologische Collegia zu lesen. Im Jahre 1677 wurde er zum Professor der Theologie berufen, konnte aber, da er sich in seiner Bescheidenheit nicht dazu befähigt hielt, nur mit Widerstreben und durch dringendes Zureden seiner Gönner und Freunde bewogen werden, den Ruf anzunehmen, worauf er 1678 die theologische Doktorwürde erwarb. In der Folge gelangte er zu vielen akademischen Ehren und Würden, wurde Domherr zu Zeitz, Ephorus der Stipendiaten, verwaltete achtmal das Rektorat und hatte im Jahre 1699 die seltene Ehre, nach mehreren in der theologischen Fakultät eingetretenen Vakanzen als der einzige noch übrig gebliebene Doktor der Theologie elf Doktoren, unter denen seine Collegen in der Fakultät, auf einmal zu creiren. Er starb als Senior der ganzen Universität, 74 Jahre alt, am 6. August 1713. Nicht lange nach seinem Eintritt in die theologische Fakultät erlebte er den Ausbruch der pietistischen Streitigkeiten. Als ein Mann von lebendiger Frömmigkeit stand er im Herzen auf Seiten der jungen Magister und ihrer auf Erweckung lebendigen biblischen Glaubens gerichteten Unternehmungen. Auch bewilligte er als Rektor Francke'n für die Collegia pietatis ein öffentliches Auditorium, und wie dieser berichtet hat, umarmte er ihn dabei mit Thränen im Auge und dankte ihm für den heilsamen Einfluß dieser Uebungen, den er an seinem eigenen Sohne wahrgenommen habe (s. Guerike, A. H. Francke, Halle 1827 S. 49). Doch hielt seine Friedensliebe und wohl auch natürliche Schüchternheit ihn ab, offen für Francke und dessen Freunde einzutreten, und er blieb in einer mehr zurückhaltenden und vermittelnden Stellung; das gewaltsame und ungerechte Verfahren Carpzov's und seiner Anhänger drängte ihn jedoch, collegialische Rücksichten bei Seite zu setzen und für Wahrheit und Freiheit der Gewissen entschiedener hervorzutreten. Als Carpzov 1692 den in Dresden versammelten Landständen, bei denen sich Olearius als Deputirter der Universität befand, sein mit gehässigen Beschuldigungen erfülltes Bedenken gegen die Pietisterei einreichte, legte er gegen dieses in seiner Abwe-

senheit und ohne Zustimmung der Fakultät abgefaßte Bedenken in öffentlicher Versammlung Protest ein und erklärte die darin enthaltenen Beschuldigungen für nicht in der Wahrheit begründet. Ein schönes Zeugniß seines frommen Herzens ist ein Brief, den er auf diese Veranlassung unter dem 14. März 1692 an Spener schrieb (abgedruckt in Mich. Ranfft, Leben kursächs. Gottesgelehrten, Leipz. 1738. S. 838), worin er Carpzov's eigenmächtiges Verfahren in starken Ausdrücken mißbilligt und seine volle Zustimmung zu der von Spener bevorworteten Widerlegung der Schmähschrift Imago pietismi ausspricht, weiter sich entschlossen erklärt, in dem Kampfe, in welchen er gerathen sey, muthig und standhaft auszuharren und nichts als die Ehre Gottes im Auge zu haben, zugleich aber mit großer Demuth klagt, daß er noch so viel mit Verzagtheit zu kämpfen habe und so oft der Freudigkeit des Geistes entbehre. Wie seine Theologie nicht bloß Doktrin, sondern zugleich warme Herzensfrömmigkeit war, so suchte er auch in seinen Vorlesungen, die er, was damals nicht immer geschah, mit regelmäßigem Fleiße hielt, seine Zuhörer zu einem praktischen Christenthume und gottseligen Leben anzuleiten, und war der Ueberzeugung, daß Heiligkeit des Lebens ein wesentliches Stück eines Theologen sey, und daß bei einem Unwiedergebornen nur eine buchstäbliche oder historische Erkenntniß göttlicher Dinge, nicht aber eine wahre Erleuchtung stattfinden könne; — eine Ansicht, über die er, als er sie in Dissertationen öffentlich behauptet hatte, mit Löscher und Wernsdorf in Streit gerieth. Auch der Ausgang seines Lebens war eine schöne Bewährung seiner Gottseligkeit. Durch wiederkehrende Schlagflüsse aller Thätigkeit entzogen und zuletzt ganz gelähmt, lebte er diese letzte Zeit nur noch dem erbaulichen Umgange mit den Seinen und der Zubereitung zu einem seligen Ende. Dabei fehlte es nicht an geistlichen Anfechtungen und großer Traurigkeit über Schwachheit des Glaubens und Entbehrung des Gefühls der Gnade Gottes, und er hatte schwer zu kämpfen, um sich dennoch immer wieder an das Gnadenwort zu halten. In solchen Anfechtungen fühlte er sich eines Tages ganz besonders getröstet und freudig erhoben durch die Verheißung 1 Mosis 15, 1. „Fürchte dich nicht, ich bin dein Schild und dein sehr großer Lohn", — und da gleichzeitig ein Brief seiner abwesenden Tochter eintraf, der ihm eben diese Worte tröstend vorhielt, fand er sich noch viel mehr in solcher Freudigkeit bestärkt, und dieses Wort wurde ihm dadurch von solcher Bedeutung, daß er dasselbe zu seinem Leichentexte verordnete. — Von seinen Schriften sind außer einer sehr großen Zahl von Dissertationen, darunter manche noch jetzt beachtenswerthe, von denen jedoch keine Gesammtausgabe erschienen ist, die Exercitationes philologicae ad epistolas dominicales, Lips. 1674. 4°, die bei seiner Promotion zum Licentiaten verfaßte, noch jetzt nicht vergessene Abhandlung de Stylo Novi Testamenti, Lips. 1678, die für jene Zeit sehr brauchbare Synopsis controversiarum cum Pontificiis, Calvinistis, Socianistis cet. Lips. 1698. 8°. 2. Aufl. 1710; ferner Hermeneutica sacra, Introductio ad theologiam moralem et casuisticam und 2 Voll. Consilia theologica zu nennen.—

Vergl. über ihn Elogium Jo. Olear. in den Actis Erud. von 1713 S. 428 und Ranfft, Leben kursächsischer Gottesgelehrten.

Von seinen Töchtern war die eine mit dem Hallischen Theologen Paul Anton, eine andere mit dem frommen Hamburger Rektor Johann Hübner vermählt. Von seinen drei gelehrten Söhnen war der mittlere, Johann Friedrich, geb. zu Leipzig am 25. Juni 1679, Doktor und ordentlicher Professor der Rechte daselbst, starb am 4. Oktober 1726. Der jüngste, Georg Philipp, geboren zu Leipzig 1681, wurde daselbst Professor der griechischen Sprache, 1724 Doctor theol. und starb am 3. Februar 1741. Er hat verschiedene theologische Abhandlungen geschrieben.

Der bedeutendste unter seinen Söhnen ist

7. Gottfried, geb. zu Leipzig 23. Juli 1672. Er zeigte frühzeitig schon große Fähigkeiten, bezog sehr jung die Universität und wurde schon im 20. Jahre seines Alters Magister. Hierauf trat er 1693 eine Reise nach Holland und England an, besuchte die dortigen Universitäten und knüpfte mit vielen berühmten Gelehrten Verbindungen an, die

er auch in seinen späteren Jahren durch einen ausgebreiteten gelehrten Briefwechsel fortsetzte. Ein ganzes Jahr verweilte er in Oxford und benutzte die Schätze der Bodlejana zu eingehenden Studien der griechischen Literatur und des christlichen Alterthums. Nach seiner Rückkehr nach Leipzig habilitirte er sich, wurde 1698 Assessor der philosophischen Fakultät und 1699 Professor der griechischen und lateinischen Sprache. Im J. 1708 rückte er, nachdem er schon 1701 Licent. theol. geworden war und theologische Vorlesungen angefangen hatte, in die theologische Fakultät ein und erwarb in demselben Jahre den Doktorgrad. Im Jahre 1710 eröffnete er den damals neu eingerichteten Universitätsgottesdienst in der Paulinerkirche, den er fernerhin mit seinen Collegen besorgte. In demselben Jahre wurde er auch Domherr zu Meißen und 1714 Beisitzer des Consistoriums, starb aber bereits am 10. November 1714, nur 43 Jahre alt, an der Schwindsucht. Seine Zeitgenossen rühmen an ihm scharfen Verstand, vielseitiges Wissen, großen Fleiß und bei dem allen große Anspruchslosigkeit und Bescheidenheit. Bei gleicher Herzensfrömmigkeit, wie sein Vater, hing er noch weniger als dieser an kirchlicher Orthodoxie und hatte über manche theologische Lehrsätze sehr selbstständige Meinungen, wobei er denn auch Anderen gern gleiche Freiheit der Ansicht gewährte und dem Verketzern von Herzen feind war. Rührend und erbaulich war die Geduld und Glaubensfreudigkeit, mit der er seine letzte lange Krankheit ertrug und sich und die Seinigen tröstete. Von seinem Glauben hat er in den letzten Tagen das schöne Zeugniß abgelegt: er habe in der Welt nichts vollkommen erfunden, als allein das Verdienst Christi, dessen er sich herzlich tröste. Bezeichnend ist auch seine Verordnung, daß er in aller Stille, ohne Leichenpredigt und ähnliches Gepränge begraben und auf seinen Grabstein nichts als die Inschrift gesetzt werde: Dr. Godofr. Olearius theologus Lips. hic situs est; darunter aber: Domine, misertus es mei, ut promiseras mihi. — Seine gelehrten theologischen Arbeiten bestehen aus zahlreichen Dissertationen, besonders zur Exegese und Dogmatik, unter denen namentlich seine von Sprachkenntniß und exegetischem Talent zeugenden Observationes in Evang. Matthaei (zuerst einzeln als Disputationen erschienen, dann zusammen gedruckt Leipz. 1713. 4°) auszuzeichnen sind. Lange Zeit sehr geschätzt und verbreitet war seine aus erweiterter Ausführung einer Predigt entstandene Schrift: Jesus der wahre Messias, Leipzig 1714, die noch 1736 in dritter Auflage wieder erschien. Große Gelehrsamkeit und sorgfältigen Fleiß verwendete er auf die Ausgabe der Opera Philostratorum quae supersunt omnia, mit Commentar und Uebersetzung, Lips. 1709. Fol., sowie vorher schon auf Stanleji historia philosophiae, Lips. 1702. 4°, die er aus dem Englischen übersetzte und vielfach vermehrte. Nach seinem Tode erschien noch sein Collegium pastorale, Lips. 1718. 4°, dem jedoch, da es nicht von ihm selbst zum Druck vorbereitet war, der Mangel sorgfältiger Durcharbeitung vorgeworfen wurde. — Vergl. über sein Leben Acta eruditorum von 1716 S. 235 und Ranfft's oben angeführte Lebensbeschreibungen.

Eine zweite Linie der Familie bilden

II. Die Nachkommen von Johannes (3).

Dieser erlebte die Freude, seine fünf Söhne alle als Superintendenten und vier derselben als Doktoren der Theologie zu sehen, von denen drei im Jahre 1674 an demselben Tage in Jena promovirt wurden.

8. Der älteste Sohn, Johann Andreas, wurde am 24. Sept. 1639 zu Querfurt, wo der Vater damals als Superintendent stand, geboren. Nach Absolvirung seiner Studien in Jena besuchte er noch zwei Jahre lang Leipzig, Wittenberg, Straßburg, Heidelberg, Basel und die niederländischen Universitäten und kehrte dann nach Halle zurück, um sich unter Anleitung seines Vaters für das Predigtamt vorzubereiten. Im Jahre 1663 ernannte ihn der Administrator des Erzstifts, Herzog August von Sachsen-Weißenfels, zum Hofprediger in Halle, wodurch er seines Vaters College wurde. Im Jahre 1664 erwarb er in Jena den theologischen Doktorgrad, wurde 1671 Beisitzer

des Magdeburgiſchen Conſiſtoriums und gleichzeitig ſeinem Vater als Vice-Generalſuperintendent des Herzogthums Weißenfels adjungirt, folgte 1680 mit ihm dem Hofe nach Weißenfels und rückte 1685 nach ſeines Vaters Tode in deſſen Stelle als Oberhofprediger und Generalſuperintendent, folgte ihm aber ſchon am 6. Juni deſſ. Jahres, noch nicht 46 Jahre alt, im Tode nach. Er hat außer einigen Diſſertationen und Predigten nichts geſchrieben.

Ein Sohn von ihm, Johann Auguſt, geboren zu Halle am 25. Juni 1671, wurde 1702 Superintendent in Eckartsberge und 1713 in Weißenſee, und ſtarb 1736.

9. Johann Gottfried, geboren zu Halle am 6. Mai 1641, ſtudirte wie ſein älterer Bruder in Jena, beſuchte dann ebenfalls mehrere deutſche und niederländiſche Univerſitäten und wurde nach ſeiner Rückkehr im J. 1664 zum Profeſſor der Theologie an dem neu errichteten akademiſchen Gymnasium Augusteum in Weißenfels ernannt, worauf er in Jena zum Licent. theol. promovirte. Im Jahre 1666 folgte er dem Rufe als Oberpfarrer und Superintendent nach Burg, wurde 1674 zugleich mit ſeinen beiden jüngeren Brüdern in Jena Doctor theol., ſtarb aber ſchon im 34. Jahre ſeines Alters, am 24. Januar 1675, an der Schwindſucht.

Sein Sohn Johann Gottfried, geboren zu Halle am 7. Juni 1675, war Diakonus zu St. Moritz in Halle und ſtarb jung am 12. Sept. 1712.

10. Johann Auguſt, geb. zu Halle am 12. Dezember 1644, ſtudirte ebenfalls in Jena und hernach in Straßburg, beſuchte dann zugleich mit ſeinem jüngeren Bruder die holländiſchen Univerſitäten und wurde 1672 Superintendent in Sangerhauſen, worauf er 1674 in Jena die Doktorwürde annahm. Nach dem frühen Tode ſeines älteſten Bruders (8) wurde er zu deſſen Nachfolger als Oberhofprediger, Kirchen- und Conſiſtorialrath nach Weißenfels berufen und verwaltete dieſe Aemter rühmlich bis an ſeinen Tod. Er ſtarb am 20. Januar 1711.

Sein Sohn Johann Gottfried, geboren 1681, war Superintendent zu Sangerhauſen und herzogl. Weißenfelſiſcher Kirchen- und Conſiſtorialrath, wurde 1715 Doktor der Theologie und ſtarb im 85. Lebensjahre am 3. März 1765 als der letzte namhafte Sproß der Familie.

11. Johann Chriſtian, geboren zu Halle am 22. Juni 1646, ſtudirte in Jena und Leipzig, dann auch in Kiel, wo er Korthold's Hausgenoſſe war, und beſuchte von dort aus Holland und die dortigen Univerſitäten. Nach ſeiner Rückkehr begab er ſich nochmals nach Jena und dann noch ein Jahr nach Straßburg, wo ihn Bebel in ſein Haus aufnahm. Schon in ſeinem 26. Lebensjahre erhielt er die Berufung zum Superintendenten und Oberpfarrer in Querfurt, wo früher auch ſein Vater geſtanden hatte, und wurde darauf in Jena Licentiat und 1674 Doktor der Theologie. Von da kam er 1681 als Paſtor zu St. Moritz nach Halle und wurde dann 1685 als Nachfolger ſeines Oheims Gottfried (2) Superintendent und Oberpfarrer zu Unſerer Lieben Frauen, nachher auch Conſiſtorialrath in dem damals noch in Halle beſtehenden Magdeburgiſchen Conſiſtorium. Er ſtarb am 9. Dezember 1699. In ſeine Amtszeit fielen die heftigen Streitigkeiten des Halliſchen Stadtminiſteriums mit den als Pietiſten verſchrieenen Profeſſoren der theologiſchen Fakultät. Obwohl ſelbſt dem Pietismus entſchieden abgeneigt und gegen Breithaupt und Francke Partei nehmend, bewährte er doch dabei eine löbliche Mäßigung und trug als Ephorus durch Beſonnenheit und Friedensliebe viel dazu bei, den Vermittelungsverſuchen der unter dem Kanzler V. L. v. Seckendorf eingeſetzten kurfürſtl. Commiſſion günſtigen Erfolg zu verſchaffen. Außer einigen Diſputationen hat er nichts geſchrieben. Die von ihm vorhandenen Predigten haben noch ſehr den ſteifen Formalismus der orthodoxen Schule und laſſen von dem durch den Pietismus erweckten neuen Geiſte der Zeit nur wenig ſpüren.

Er hatte 13 Kinder, die meiſtens jung verſtarben, darunter die beiden Söhne:

Johann Chriſtoph, geboren zu Querfurt am 18. März 1676, ſtudirte in

Halle, wo er 1694 bei der Einweihung der Universität als der dritte Student inskribirt wurde, dann in Leipzig und Helmstädt, wurde 1701 Pastor zu Unserer Lieben Frauen in Jüterbock und 1706 Diakonus zu St. Ulrich in Magdeburg, wo er am 7. Januar 1724 starb, und

Johann Friedrich, geboren zu Halle am 30. Juni 1697, studirte in Halle und Leipzig, wo er Magister wurde, erhielt 1725 eine Landpfarre bei Weißenfels und kam 1727 nach Magdeburg als Adjunktus der Kirche zum heil. Geist, an der er später zum Diakonus und dann zum Pastor aufrückte. Im J. 1745 ging er als Pastor zu St. Martini nach Braunschweig und starb daselbst am 24. März 1750.

Der jüngste Sohn des Weißenfelser Johannes ist

12. Johann Friedrich, geboren zu Halle am 26. Februar 1661, wurde, nachdem er auf mehreren Universitäten studirt hatte und 1684 in Tübingen Licent. theol. geworden war, mit 24 Jahren Superintendent in Sangerhausen und kam von da 1689 als Superintendent nach Langensalza, starb aber schon, nur 30 Jahre alt, am 6. November 1691.

Sein Sohn Johann August, geboren zu Sangerhausen am 12. Oktober 1688, studirte in Jena, Helmstädt und Leipzig und wurde 1713 Archidiakonus und noch in demselben Jahre Superintendent zu Jüterbock, worauf er 1715 in Jena die theologische Doktorwürde erwarb. Im Jahre 1717 ernannte ihn sein Landesherr, der Herzog von Sachsen-Weißenfels, zum Kirchenrath. Er starb 1746 kinderlos.

Nachrichten über alle namhaften Glieder dieser Familie geben außer Jöcher und Adelung im Gel.-Lex. Leuckfeld's historia Hosshusiana im Anhang und v. Dreyhaupt's Beschreibung des Saalkreises, Th. 2., unter den Lebensbeschreibungen Hallischer Gelehrten. Bei beiden, am vollständigsten bei Dreyhaupt, ist auch ein Geschlechtsregister zu finden. Dryander.

Orkney- und Shetlands-Inseln. Diese im hohen Norden liegenden Inselgruppen fassen wir zusammen, da wir von jeder Gruppe an und für sich so wenig wissen, daß eine gesonderte Darstellung nur eine Wiederholung seyn würde. Die Orkney-Inseln sind 67 an der Zahl, von denen aber nur 27, und zwar von 31455 Einwohnern bewohnt werden. Die Shetlands-Inseln sind 90 an der Zahl, aber nur 25 sind bewohnt, und zwar von 31078 Einwohnern, die übrigen Inseln dienen zum Weideland. In den frühesten Zeiten waren die Einwohner dieser Inseln Kelten; sie scheinen von Schottland aus oder von den Hebriden mit dem Christenthume bekannt geworden zu seyn, denn schon bei den Einfällen der heidnischen Normannen führten sie den Namen Papar, die Pfaffeninseln, welcher Name sich noch an der Insel Papa-Stronsa erhalten hat. Der Sage nach soll die erste Bekehrung der Orkaden um's Jahr 450 von dem heiligen Servanus ausgegangen seyn, der 6 Meilen von Stirling ein Kloster Kulros angelegt haben soll. Die heidnischen Kelten auf den Orkaden scheinen der Druidischen Religion zugethan gewesen zu seyn, da man noch jetzt auf der Hauptinsel Pomona Ruinen von zwei Druidentempeln findet. Diese von Schottland aus bekehrten Christen verschwinden fast gänzlich, als die Normänner im 10. Jahrhundert ihre verheerenden Züge hierher richteten, in Folge dessen viele Einwohner sich von den Inseln entfernten. Die zweite Bekehrung der eingewanderten Normannen auf den Orkaden fand Statt durch den König Olaf Tryggvason um's Jahr 995, als er von England nach Norwegen fuhr, um dort die Krone in Besitz zu nehmen. Olaf legte den Grund zur Bekehrung der Inseln, indem er den Jarl Sigurd Lödvesson dadurch zur Taufe zwang, daß er ihm mit dem Tode seines Sohnes Hoelpr, den der König in Händen hatte, drohte. Sigurd ließ sich mit den Seinigen taufen und scheint nie wieder vom Glauben abgefallen zu seyn. Den Sohn nahm Olaf mit als Geißel nach Norwegen, wo er einige Jahre darauf starb. Da auch Hjaltland, Shetland, unter demselben Jarl stand,

so war dem Christenthum auch hierher der Weg gebahnt. Bei dieser Bekehrung muß übrigens auch die Verbindung, in welcher Sigurd mit den Schotten, besonders mit dem Könige derselben, Malcolm, stand, in Anschlag gebracht werden. Daß die Annahme des Christenthums auf den Inseln damals keine allgemeine war, zeigt sich aus dem Fortbestand des Heidenthums neben dem Christenthum, ja es kommt vor, daß getaufte Leute, selbst Geistliche, wieder zum Heidenthum abfallen. Aber auch die Heiden sind schon in so weit mit dem Christenthum befreundet, daß sie in Fällen der Noth auch Christum um Hülfe anrufen und sich taufen lassen, wenn diese Hülfe ihnen zu Theil wird. Andererseits zeigen auch die Christen durch ihren vielfachen Aberglauben, daß sie sich noch keineswegs ganz vom Götzendienste losgesagt haben. König Olaf der Dicke (1017 bis 1033), ein entschiedener Christ, der mit Eifer für das Christenthum in Norwegen wirkte, benutzte Streitigkeiten, die unter den Söhnen Sigurd's auf den Orkney- und Shetland-Inseln ausgebrochen waren, um die fast nur dem Namen nach bestehende Oberhoheit Norwegens über diese Inseln wieder geltend zu machen, und bediente sich dieser Umstände auch dort zum Besten der christlichen Kirche.

Um die Mitte des 11. Jahrhunderts scheint die Befestigung des Christenthums dort eben so weit gediehen zu seyn, wie in den übrigen Nordlanden; wenigstens werden Geistliche und Kirchen mehrfach genannt, von einer Kirchenverfassung erfährt man freilich noch nichts. Adam von Bremen erzählt, daß zum Erzbischof Adalbert von Hamburg Gesandte von den Orkney-Inseln gekommen seyen, ihn um Missionare zu bitten, und fügt hinzu, Adalbert habe ihnen, obwohl die Inseln bis jetzt zum schottischen Episkopat gehört hätten, einen Bischof Namens Thorolf im Auftrage des Pabstes geweiht. Nach Maurer's Vermuthung war dieß eine Folge von den gespannten Verhältnissen des Jarl auf Orkney Thorfinn zu dem Jarl Sigurd von Northumberland, weßhalb Thorfinn auf seiner Romreise bei dem Pabst selbst die Autorisation für Adalbert auswirkte, einen Bischof weihen zu dürfen. Der Erzbischof von York ließ sich diesen Eingriff nicht ohne Weiteres gefallen. Schon vor 1060 ist der frühere Kaplan des Königs Knut, Heinrich, als Bischof auf den Orkney-Inseln thätig, und 1081 wird vom Erbischof Thomas von York ein Bischof Rudolf eigens für die Orkney-Inseln geweiht. Alle diese Männer werden übrigens in den Verzeichnissen der norwegischen Bischöfe mit Stillschweigen übergangen. Als der erste Bischof dieser Inseln ward Wilhelm I. genannt, neben ihm aber als vom Erzbischof von York geweiht bei schottischen Schriftstellern Bischof Roger (1100 bis 1108) und Bischof Rudolf II. (1108 bis 1114). Wilhelm I. saß 66 Jahre auf dem bischöflichen Stuhle, machte mit Jarl Rögnwald eine Reise nach Jerusalem und starb 1168. Der frühere Sitz des Bisthums scheint Birgisherad auf der Insel Hrossey gewesen zu seyn. In der Mitte des 12. Jahrhunderts wurde dieser Sitz nach Kirkjuvogr nach Kirkwall verlegt und dort die Magnuskirche erbaut, die ihren Namen führt nach dem ermordeten Jarl Magnus, der heilig gesprochen ward. Noch jetzt soll die Magnus-Kathedrale im Innern einen großartigen Anblick gewähren. Dem Bischof Wilhelm I. folgte Wilhelm II. († 1188) und diesem ein Bischof Bjarni († 1222). Als der dänische König Christian I. seine Tochter Margaretha 1468 mit Jakob III. von Schottland verlobte, versprach er eine Mitgift von 60000 Gulden; weil er aber nur 2000 Gulden aufbringen konnte, gab er Jakob als Pfand für die übrige Summe die Orkney- und Shetlandsinseln, unter der Bedingung, sie wieder einlösen zu dürfen. Diese Ansprüche auf Wiedereinlösung von dänischer Seite wurden mehrmals wiederholt, ja unter Christian III. 1549 wurde zur Bezahlung des Pfandgeldes eine Auflage für Norwegen ausgeschrieben. Der damalige Jarl der Orkney- und Shetlandsinseln, Sinclair, erhielt zur Entschädigung die Güter Ravenscraig in Schottland. Seitdem folgten diese Inseln in kirchlicher Beziehung dem von Schottland aus gegebenen Beispiele. Der letzte katholische Bischof Adam Hepburn trat selbst zum Protestantismus über. Die Einwohner beider Inselgruppen gehören jetzt der

presbyterianiſchen Kirche an und bilden 2 Synoden*), nämlich die**) Synode Orkney mit 3 Presbyterien:

	Kirchſpiele	Kapellen	Pfarrer	Aſſiſtenten	Gemeindeglieder
1) Kirkwall	5	1	7	—	8345
2) Cairſton	7	—	7	—	10001
3) North-Isles .	6	1	7	1	5930
	18	2	21	1	24276

und die Synode Shetland mit 2 Presbyterien:

1) Lerwick . . . 6 Kirchſpiele, 2 Kapellen, 8 Pfarrer, 16432 Gemeindeglieder,
2) Burravoe . . 6 „ — „ 6 „ 12969 „

12 Kirchſpiele, 2 Kapellen, 14 Pfarrer, 29401 Gemeindegl.***).

Diſſentirende Geiſtliche gibt es ungefähr 16, die meiſten derſelben gehören zu der United Associate; der Gehalt eines Parochial-Geiſtlichen iſt 150—200 Pfd. St. Der erſte Geiſtliche in Kirkwall hat an 40 Acker Pfarrland mit Weide. Der kirchliche Zuſtand gleicht ganz dem von Schottland. Der Sabbath wird durch die größte Ruhe geheiligt, alles Reiſen und alle Beluſtigungen unterbleiben. Außer dem Gottesdienſt am Morgen iſt auch des Abends Sonntagsſchule, in der junge und alte Leute von dem Geiſtlichen in der Kirche examinirt werden. Die Einwohner zeigen durch ihre Körperbildung und ihre Sprache noch unzweifelhaft auf ihre ſkandinaviſche Abſtammung hin; ſie ſprechen übrigens mit Ausnahme der Küſten von Sutherland engliſch, jedoch mit beſonderem Accent und mit manchen Ausdrücken, die noch auf den normänniſchen Urſprung hinweiſen. Vor Einfällen der Dänen fürchten die Einwohner in den Gegenden von Sutherland ſich noch jetzt. Die Inſulaner ſind gutmüthig, treuherzig, gaſtfrei, ſittlich und gottesfürchtig, jedoch auch vielfach abergläubiſch; ihre Kleidung iſt ſchlecht und ihre Nahrung ärmlich. Die Schotten haben die Einwohner faſt ſämmtlich zu Pächtern hinabgedrückt, die in ärmlichen Hütten durch harte Arbeit nur eine mäßige Exiſtenz zu erlangen im Stande ſind. Doch ſchätzen die Einwohner der Orkneyinſeln ſich glücklich, wenn ſie ihre Inſeln mit denen Shetlands vergleichen, die beſtändig von Nebeln und Stürmen heimgeſucht werden, felſigen, ſteinigen Boden ohne Bäume haben und einen öden, traurigen Anblick gewähren.

Vergl. Konrad Maurer, die Bekehrung des Norwegiſchen Stammes zum Chriſtenthum in ihrem geſchichtlichen Verlauf quellenmäßig geſchildert, Bd. 1. 2. München 1855. 1856. — Fr. Münter, Kirchengeſchichten von Dänemark und Norwegen. Thl. 1. Leipzig 1823. — Alex. Ziegler, meine Reiſe im Norden. In Norwegen, auf den Orkney- und Shetland-Inſeln, in Lappland und Schweden. Bd. 1. 2. Leipz. 1860. — Torfavi Orcades sive rerum Orcadensium Historia. Havniae 1697.

Kloſe.

Ortlieb, von Straßburg, der ohne Zweifel zu Paris Schüler des Amalrich von Bena geweſen war, erſcheint zu Anfang des 13. Jahrhunderts in den Rheingegenden als einer der erſten Verbreiter der pantheiſtiſchen Lehren des freien Geiſtes (ſ. d. Art. „Brüder des freien Geiſtes). Er behauptete, Gott ſey Alles und die Welt nur ſeine ewige Offenbarung; Adam hat das Bewußtſeyn ſeiner Einheit mit Gott gehabt, verlor es aber durch die Sünde, da er Etwas für ſich ſelbſt ſeyn wollte. Die Arche Noäh bedeutet die geiſtliche Kirche, in der die Acht gerettet wurden, die treu geblieben waren. Als dieſe Kirche von Neuem mit Untergang bedroht war, ward ſie von Chriſto wiederhergeſtellt, der ein ſündiger Menſch war ehe er zum Bewußtſeyn kam, daß er der mit

*) Nach Gemberg (die ſchottiſche Nationalkirche, 1828) nur eine Synode Orkney mit 29 Kirchen und 32 Pfarreien.

**) Abrowsmith, The clergy, parishes and patrons of the Kirk of Scotland. Edinb. 1836.

***) Von den Kirchſpielen kann ich folgende mit ihrem Namen anführen. Auf den Orkneyinſeln: St. Andrews, Stennes, Stronſa, Eda, Kirkwall, St. Ola, Orphir, Stromneß, Lady, Burneß, Croß; auf Shetland: Lerwick, Sandwick, Cunningsburg, Tingwall, Scalloway.

Gott einige Sohn iſt; er kam zur Wahrheit durch die Belehrung ſeiner Mutter, das Wort ward Fleiſch in ihm, als die Worte Maria's in ſein Herz eindrangen; ſo ward dieſe Gottes Mutter. Chriſti Leiden beſtand nur in der Buße, die er vor ſeiner geiſtigen Auferſtehung that; daſſelbe Leiden hat jeder Menſch zu beſtehen, der zur Freiheit gelangen will. Vor Chriſto gab es keine Dreieinigkeit; er ward die zweite Perſon; die dritte ward Petrus, der als heiliger Geiſt Chriſti Werk fortgeſetzt hat.

Dieſe ſeltſamen Anſichten fanden eine bedeutende Anzahl von Anhängern, welche alle kirchlichen Anſtalten und Gebräuche, ſogar die Ehe verwarfen. Man erzählt, Ortlieb habe gelehrt, man ſolle ſich aller äußeren That enthalten und nur dem Geiſte folgen; ſich der äußeren That enthalten, das heißt wohl, den äußeren Formen, Uebungen, Tugenden, keinen Werth zuſchreiben, da für den freien Geiſt dies Alles gleichgültig iſt. Einzelne von Ortlieb's Schülern zogen hieraus den Schluß: der vollkommene Menſch ſündigt nicht mehr, was er auch thue; was von den Gegnern ſo ausgedrückt ward: die fleiſchliche Sünde iſt erlaubt und der Natur gemäß. Ohne Zweifel haben die Ortlieber dieß nicht ſo roh ausgeſprochen, es lag aber jedenfalls in ihrem Princip der Indifferenz. Im Jahre 1216 hatten dieſe Lehren zahlreiche Anhänger im Elſaß und in der Schweiz. Der Name „Ortlieber" verſchwand bald, ſie vermengten ſich ſpäter mit den Brüdern des freien Geiſtes. C. Schmidt.

Oſiander, Johann, Profeſſor in Tübingen und württembergiſcher Prälat geboren daſelbſt am 22. April 1657, geſtorben ebendaſelbſt am 18. Oktober 1724. (Hauptquelle der Nachrichten über ihn iſt der von Profeſſor Dr. Pregitzer abgefaßte, der Leichenrede vom gleichen Verfaſſer beigefügte Lebenslauf, 54 Folio-Seiten ſtark; nach dieſem und weiteren mündlichen Notizen hat Prälat Abel, Tübingen 1795, eine Lebensbeſchreibung des Mannes abgefaßt; ſ. auch Eiſert, Geſchichte der Stadt Tübingen S. 169. u. 179, und Schmidt, Joh. Oſiander, eine Volksſchrift, 1843.) Als einen in die Geſchichte der Kirche oder in die theologiſche Wiſſenſchaft eingreifenden Mann können wir dieſen Sprößling des zahlreichen Oſiander'ſchen Geſchlechts nicht vorſtellen, da er vielmehr Welt- und Staatsmann, ein vielgeübter und in ſeinen Erfolgen merkwürdig glücklicher Diplomat war, der nicht umſonſt mit 22 gekrönten Häuptern (darunter Karl XII. von Schweden, Auguſt I. von Sachſen, Friedrich I. von Preußen) perſönlich verkehrt hat; allein des Mannes eigentliches Amt war doch immer ein theologiſches oder kirchliches, und da eben die wenigſtens in der evangeliſchen Kirche ſonſt beiſpielloſe Verbindung einer diplomatiſchen, zeitweiſe ſogar militäriſchen Thätigkeit mit geiſtlichem Amt und Stande eine hiſtoriſche Merkwürdigkeit iſt, ſo möge ihm — dem Wunſche der verehrten Redaktion gemäß — auch an dieſem Orte ein Denkzeichen gegönnt ſeyn.

Johannes Oſiander's Vater war Johann Adam Oſiander, Kanzler der Tübinger Univerſität (1660—1697), ein ſeines Namens würdiger theologiſcher Polemiker, der den Unionsverſuchen des Spinola (ſ. d. Art. Bd. XIV. S. 676 ff.) einen nicht zu brechenden Widerſtand entgegenſetzte. Er hatte noch im Jahre 1693 die Freude, daß Vater und Sohn, da dieſer zum Rektor der Univerſität gewählt war, gleichzeitig die beiden höchſten akademiſchen Würden bekleideten. Johann Adam's Vater war Johann Balthaſar Oſiander, der als Dekan zu Vaihingen ſtarb; ein Bruder des letzteren war der jüngere Lukas Oſiander (ſ. Bd. X. S. 727); ein anderer, älterer Bruder, Andreas Oſiander, Kanzler in Tübingen, Verfaſſer eines vielgebrauchten Communikantenbüchleins (ſ. Bd. III, 16). Dieſe drei ſind Söhne des älteren Lukas Oſiander (Bd. X, 724), und Enkel des in der Reformationsperiode Lärm machenden Andreas Oſiander (ſ. ebendaſ. S. 720), des Erſten, der dem Familiennamen Hoſemann durch Gräciſirung einen ſchöneren Klang gab. — Unſer Held zeichnete ſich ſchon als Knabe von hohen Talenten ſo ſehr aus, daß er (nur wenig älter als einſt Melanchthon geweſen war) im 14. Lebensjahre die Univerſität bezog. An dem jungen Studenten nahmen die Lehrer, wie der Leichenredner ſagt, „eine ſonderbare Vivacität" wahr; bei der Magiſterdisputation perorirte er,

19 Jahre alt, bereits in lateiniſcher, griechiſcher, hebräiſcher, chaldäiſcher, ſyriſcher und arabiſcher Sprache, ward auch im Stift noch rector musices. Im Jahre 1681, als er eben ſeine Studien vollendet, wollte ihn die Stadt Tübingen zum Prediger an der Hoſpitalkirche machen, allein ſein Sinn ſtand auf's Reiſen, wozu ihm, nachdem er bereits eine große Anzahl Univerſitäten und andere bedeutende Orte beſucht, die beſte weitere Gelegenheit ward, da er den Antrag erhielt, einen jungen Baron von Horn zu begleiten. Er ſchlug deshalb auch einen Ruf als Prediger an die Nikolaikirche in Hamburg aus und ging mit ſeinem Zögling durch die Schweiz nach Frankreich, wo er zwei Jahre verweilte. Auf dieſen Reiſen allen tritt ſchon der Zug an ihm hervor, daß er es ſehr gut verſtand, ohne alle Zudringlichkeit oder Wohldienerei Zutritt zu allen möglichen großen Herren, Fürſten, Miniſtern, Geſandten, Generalen u. ſ. w. zu erlangen. Die Schändlichkeiten, welche Ludwig XIV. gegen die Reformirten verübte, ſah er unmittelbar vor Augen, ließ ſich aber auf keine Weiſe abhalten, ſeinen Proteſtantismus offen zu bekennen. Der père la Chaise machte ſich an ihn; er verſprach ihm die Summe von 6000 Livres, wenn er ſeinen Vater und durch dieſen die Lutheraner dahin bewegen würde, zu einer Unionsverſammlung nach Straßburg zu kommen; natürlich bewahrte ihn ſchon ſeine Klugheit davor, zu ſolch' jeſuitiſchen Anzettelungen auch nur einen Finger zu bieten. Von dieſer wie von allen ſpäteren Reiſen werden unzählige Lebensgefahren gemeldet, in die er bald durch Meuchelmörder, bald durch ſcheugewordene Pferde, bald durch andere Unglücksfälle gerathen und aus denen er immer mit knapper Noth gerettet worden ſey. — Nach ſeiner Rückkehr im J. 1686 erhielt er ſein erſtes akademiſches Lehramt, ein Extraordinariat für hebräiſche Sprache und Geographie (ob letzteres Lehrfach im Sinne allgemeiner Erdbeſchreibung gemeint war, vielleicht im Hinblick auf die Reiſen des jungen Docenten, oder ob es nur hebräiſche, d. h. bibliſche Geographie ſeyn ſollte, iſt nicht beſtimmt zu ermitteln); jedenfalls war die Sache von nicht langer Dauer, denn noch im gleichen Jahre ward er ordentlicher Profeſſor der griechiſchen Sprache und der Philoſophie, diente aber zugleich auch, für ſeinen Vater vikarirend, als Prediger an der Stadtkirche, in welcher Eigenſchaft ſeine Beredtſamkeit gerühmt wurde. Dieſer Lehrthätigkeit aber in Ruhe und zuſammenhängend ſich zu widmen, war ihm nicht beſchieden. Als nämlich im Jahre 1688 die Franzoſen ihre mordbrenneriſchen Züge nach Württemberg ausdehnten und Stadt und Land in tödtlicher Angſt ihres Näherrückens gewärtig waren, fiel man auf den Gedanken, Oſiander, der ſo lange in Paris geweſen, der fertig franzöſiſch ſpreche und mit Menſchen jeden Schlages geſchickt zu verkehren wiſſe, könnte vielleicht die Gefahr ablenken. Man ſandte ihn den Franzoſen entgegen, und er, der lebenslänglich ſeinem Vaterlande, der Vaterſtadt und der Univerſität zu jedem Dienſte bereit war, der aber auch, wie man wohl annehmen darf, im Bewußtſeyn ſeiner Gewandtheit und Eindruck machenden Perſönlichkeit eine gewiſſe Luſt zur Ausrichtung verwickelter Geſchäfte, ja zu Abenteuern gehabt haben muß, machte ſich auf den Weg. Durch ſein kluges und doch offenes, mannhaftes Benehmen gewann er das Wohlwollen des mit der Niederbrennung der Stadt Tübingen, dann mit der Plünderung und mit Schleifung der Feſtungswerke beauftragten franzöſiſchen Generals Peyſonnel ſo ſehr, daß Tübingen von alle dem verſchont blieb und mit einer zwar immer noch unverſchämt hohen, aber verhältnißmäßig doch erträglichen Geldleiſtung davon kam. Kaum hatte man in Stuttgart vernommen, was er zu Stande gebracht, da berief man ihn auch dorthin, um dieſelbe Noth abzuwenden; auch dort gelang es ihm, wiewohl mit noch größerer Gefahr für ſein eigenes Leben. An dankbarer Anerkennung ſeiner Verdienſte hat es nicht gefehlt. Nachdem er ſchon im J. 1788 zum fürſtlichen Rath erhoben worden war, ſofort auch an der Univerſtät verſchiedene Funktionen übernommen hatte, — er war u. a. Ephorus des Stifts, was man damals magister domus nannte —, ſo wurde ihm 1697 die Prälatur Königsbronn, 1699 die Prälatur Hirſau übertragen, jedoch da er fortwährend zu anderweitigen Miſſionen verwendet wurde, durfte er ſeinen Sitz in Tübingen behalten. Nur ſo nebenbei machte ihn 1703

Auguſt von Sachſen zum kurfürſtl. Conſiſtorialrath und faſt gleichzeitig Karl XII. zum königl. ſchwediſchen Kirchenrath. Als Prälat ward er in den engeren Landſchaftsausſchuß gewählt, wodurch er auf die inneren Angelegenheiten Württembergs einen bedeutenden Einfluß gewann. Im J. 1708 berief ihn der Herzog Eberhard Ludwig (bei welchem er ſehr empfohlen war, trotz dem, daß er gegen die berüchtigte Grävenitz ſich feſt und freimüthig benahm) als Direktor an die Spitze des Landesconſiſtoriums, wodurch nicht nur die Leitung aller Kirchenangelegenheiten in ſeine Hand gelegt wurde, ſondern er auch die Oberaufſicht über die Univerſität als deren Viſitator wie über die ſämmtlichen Kloſterſchulen erhielt. Der Herzog verlieh ihm 1713 den Titel und Rang eines Geheimenraths.

Während er ſo im Vaterlande vollauf beſchäftigt war, wurde er in Staats- und Privatangelegenheiten ſeines Herzogs und anderer Fürſten nach Dänemark, Schweden, Polen, Preußen geſchickt; neunmal war er in Italien (Venedig, Mailand, Turin), wo er gelegentlich im Jahre 1690 als Kriegscommiſſär einen militäriſchen Zug führte. Dieſe Seite ſeiner Fähigkeiten war auch Karl XII. nicht entgangen, der nur mit Mühe zu bewegen war, ihn ſtatt zum Oberſten eines Regiments, wie er wollte, vielmehr (ſ. oben) zum Kirchenrath zu ernennen. Seine letzte Reiſe in Geſandtſchaftsſachen (deren Zweck übrigens, wie bei vielen ſeiner Sendungen ſo geheim war, daß der Biograph nichts davon auch nur anzudeuten weiß, als daß es „importante Affairen“ geweſen ſeyen) machte er als 65jähriger Mann im Jahre 1721 nach England, was abermals nicht ohne unterſchiedliche Gefahren abging. Die letzten Lebensjahre brachte er in der Heimath, meiſt in einer ſchöngelegenen Wohnung zu, die er ſich auf einer dem Tübinger Schloſſe gegenüberliegenden Anhöhe erbaut hatte und die heute noch „das Oſiandreum“ oder das Schlößchen genannt wird. Hier lebte er, ſtiller Betrachtung gewidmet und zumeiſt an dem das Haus umgebenden Garten ſich erfreuend, in welchem er an verſchiedenen Orten Bilder und Inſchriften hatte anbringen laſſen, die ihn an die Erfahrungen ſeines Lebens und an das nahende Ende deſſelben erinnern ſollten. Nur zeitweiſe nahm er an den Conſiſtorialgeſchäften in Stuttgart den nöthigſten Antheil; für die Einführung der Confirmation im Lande (1722) war er noch beſonders thätig. — Eine Waſſerſucht mit häufiger Betäubung führte ſeinen Tod herbei. — Sein Bildniß, das im Tübinger Univerſitätshauſe zu ſehen iſt, zeigt ein blaſſes, ſehr feines und intelligentes, vornehmes Geſicht unter ſchwarzer Perücke. Will man den Typus eines theologiſchen Diplomaten und Hofmannes und den eines theologiſchen Zeloten nebeneinander ſehen, ſo darf man nur dieſes Bild Johannes Oſiander's und das ſeines Großoheims Lukas Oſiander jun. zuſammenſtellen, von welch' letzterem Jemand geſagt hat, er ſehe aus, als wollten aus ſeinem Schädel zwei Hörner hervorbrechen. — Die von Johannes abſtammende Linie der Oſiander'ſchen Familie iſt ausgeſtorben. Palmer.

Oſtiarier (Ostiarii, Janitores) waren in der alten chriſtlichen Kirche Diener, welche in den gottesdienſtlichen Verſammlungen als Thürſteher oder Thürhüter fungirten, Fremde und Uneingeweihte zurückhielten, den Theilnehmern an den Verſammlungen den Platz anwieſen, für die Aufrechthaltung der Ruhe ſorgten und andere niedere Kirchendienſte verrichteten. Sie gehörten zu den ordines minores und ſind wohl erſt am Ende des dritten Jahrhunderts entſtanden, als die Diakonen in größeren Gemeinden an die höhere Ordnung des Klerus dadurch ſich anſchloſſen, daß ſie die niedrigen Verrichtungen ihres Amtes dazu beſonders beſtimmten kirchlichen Perſonen übertragen konnten. Tertullian und Cyprian erwähnen die Oſtiarier noch nicht, dagegen kommen ſie unter der Zahl derjenigen Kleriker in Rom vor, welche in einem Briefe des Biſchofs Cornelius von Euſebius (Hist. eccl. VI, 43) aufgeführt werden, indem Cornelius dabei auch *Ἐξορκιστὰς καὶ Ἀναγνώστας ἅμα Πυλωροῖς δύο καὶ πεντήκοντα* erwähnt. — Vergl. Geſchichte der chriſtlich-kirchlichen Geſellſchafts-Verfaſſung von D. G. J. Planck. Hannover 1803. Bd. I. S. 145 ff. Neudecker.

Otther, Jakob, der Reformator von Eßlingen, geboren zu Lautenburg im Elsaß, hatte in Freiburg studirt und namentlich den Unterricht des berühmten Wimpheling genossen, von 1507 an in Straßburg gelebt, wo er Geiler's von Kaiserberg Predigten 1510 in lateinischer Uebersetzung herausgab, und hielt später in Freiburg als Licentiat theologische Vorlesungen. Durch die genannten Männer hatte er frühzeitig den tiefen Einblick in die Schäden der Kirche und die Nothwendigkeit einer gründlichen Reform gewonnen und trat von 1520 an, wo er Pfarrer in Wolfenweiler bei Freiburg wurde, als entschiedener Anhänger Luther's auf. Im Jahre 1522 als Pfarrer nach Kenzingen, der österreichischen Stadt im Breisgau, berufen, wirkte er mit großem Nachdruck gegen die eingewurzelten sittlichen Uebelstände, kam aber auch bald in den Geruch eines Ketzers, wogegen er sich in einer gedruckten Vertheidigungsschrift, einer dem Markgrafen Ernst von Baden gewidmeten Auslegung des Titusbriefs, Straßburg 1524, verantwortete. Der Bischof von Constanz warf ihm vor, daß er das heil. Abendmahl unter beiden Gestalten austheile, deutsch taufe und deutsche Messe lese, weßhalb ihn Erzherzog Ferdinand, der bekannte Verfolger der Reformation in Süddeutschland, wie der Breisgauische Landtag, weil Luther's Opinion zu Ketzerei und Aufruhr führe, vertreiben wollte und Predigern und Laien der lutherischen Richtung mit Gewalt drohte. Obwohl die Kenzinger fest zu Otther standen und ihn bei sich zurückhalten wollten, schied er doch von ihnen, um die ihnen angedrohte Gewalt abzuwenden. Es zogen 150 Bürger mit ihm in die Verbannung. Dessenungeachtet wurde die Stadt besetzt, gegen die Einwohner, namentlich die Weiber der Ausgezogenen gewüthet, einem Erzketzer, ohne Zweifel dem Stadtschreiber, auf dem Aschenhaufen deutscher Evangelien und lutherischer Bücher durch den Scharfrichter der Kopf abgeschlagen (7. Juli 1524). Nach kurzem Aufenthalt in Baden und Straßburg kam Otther in die Dienste des Ritters Hans von Landschad zu Neckarsteinach bei Heidelberg (vgl. Bd. I. S. 660), wo er im Einverständniß mit diesem trefflichen, evangelisch gesinnten Herrn die papistischen Bräuche, besonders die Messe abschaffte und den Gottesdienst in einfacher Weise einrichtete. Auch hier trat außer dem Kurfürsten Ludwig von der Pfalz der Erzherzog Ferdinand seinem Wirken entgegen, warf dem Landschad vor, daß er durch Duldung eines lutherischen Predigers den gemeinen Mann zum Ungehorsam reize, und ruhte nicht, bis Landschad nach längerem Widerstande im J. 1527 Otther'n „bis auf bessere Zeiten" entließ.

Um eine Probe von Otther's Denk- und Redeweise zu geben, führen wir aus der an Landschad gerichteten Widmung seiner 1528 erschienenen Schrift: „Christlich Leben und Sterben" — Folgendes an: Der Herr habe ihn erweckt, seinem Lande das göttliche Heil bekannt zu machen und die Weisheit dieser Welt zu verwerfen. Landschad sey ein Kriegsmann gewesen, ein stolzer Karlier, ein Hofmann und strenger Amtmann, von Fürsten wohl gehalten, vor der Welt berühmt, doch sey ihm Gottes Gnade widerfahren, nicht weil er zum heiligen Grab gezogen und den Großen dieser Erde mit Gefahr seines Lebens gedient, sondern weil sein Herz gut und gläubig worden, er den rechten Gottesdienst ohne Gewalt eingeführt, keinen Unterthan zum Evangelium gezwungen, den Ueberfluß der Zierden aus seinen Kirchen in den gemeinen Kasten zur Erhaltung der Armen geordnet habe und bereit sey, für das Evangelium sein Leben hinzugeben. Dafür habe ihm Gott auch zeitlichen Trost gewährt, vor Allem eine christliche Gemahlin, treue Kinder, gehorsame Söhne und Sohnesfrauen, die Alle des rechten Glaubens an Jesum Christum berichtet und von ihrem Vater jederzeit zum Gehorsam angehalten worden sind gegen die von Gott eingesetzte Obrigkeit, selbst wenn diese zu Zeiten rauh und hart wäre, ja ob sie auch ihre Gewalt mißbrauche."

Otther lebte nun einige Zeit in Straßburg und in der Schweiz; seit April 1529 als Prediger in Solothurn und in demselben Jahre zu Aarau. Von hier folgte er im Jahre 1532 einem Rufe nach Eßlingen in Schwaben, wo er das seit mehreren Jahren aufgenommene Reformationswerk unter manchen Kämpfen, aber auch unter steigendem Vertrauen der Besseren in der Gemeinde durchführte. In Eßlingen hatte sich auch in

den Zeiten der Verderbniß vor der Reformation viel frommer, kirchlicher Sinn erhalten, wovon zum Theil ihre kirchlichen Bauten, zumal die Frauenkirche, eine der Perlen deutſcher Kunſt, Zeugniß ablegen. Eßlingens Geſandter zum Wormſer Reichstage im Jahre 1521 war, von Bewunderung Luther's erfüllt, in die Heimath zurückgekehrt. Luther ſey zwar verſchwunden, ſchrieb er noch von Worms aus, doch bedünke ihm, er ſey noch am Leben, „ob Gott will lang und gang ihm wohl. Alsbald Kaiſerliche Majeſtät aus dem Oberland hinweg ſcheiden, acht ich, werde Luther wieder auferſtehen...“ Insbeſondere war es Michael Stiefel (vergl. Bd. XV. S. 88 ff.), Luther's Ordensbruder, der nicht bloß den Reformator in friſchem, kräftigem Volkslied verherrlichte und ihm in Schwaben Vieler Herzen gewann, ſondern den Kern und Zielpunkt der Reformation, die Wiedereinſetzung der „freien Gnade Gottes, die uns ohne alles Mittel durch den Glauben in Chriſto vereint“, auf's Faßlichſte hervorhob (1522). Theils die nähere Verbindung mit dem Bisthum und Domcapitel Conſtanz, welches hier viele Güter beſaß, theils der Umſtand, daß der der Reformation ſo feindliche ſchwäbiſche Bund hier tagte, theils endlich die Nähe des vom J. 1522 an in Stuttgart reſidirenden Erzherzogs Ferdinand hinderten die frühe Durchführung der Reformation in Eßlingen nicht wenig. Stiefel mußte fliehen und fand bei Hartmuth von Cronberg (ſ. d. Art. im Suppl.-Bd. I. S. 602) gaſtliche Aufnahme. Indeß wirkten der evangeliſch geſinnte Kaplan Martin Fuchs und der Prädikant Konrad Schlupf in Stiefel's Sinne fort, ohne daß der Rath ſie daran hinderte, ohne daß des altgläubigen Pfarrers Balthaſar Sattler Verſuch, die Abfallenden bei der Heerde zu erhalten, gefruchtet. Bald jedoch muß auch Fuchs fliehen (1524); der Bauernaufſtand, obwohl von der Stadt abgewieſen, wirkt erſchütternd nach, ſelbſt der Speyerer Reichstag (1526) ſchärft die Gegenſätze, die Evangeliſchen werden von zwei Seiten, von Brenz und Zwingli bearbeitet, aber ihre Sache findet auch an Hierter, dem Advokaten beim Reichskammergericht, und Syndikus Machtolf gewichtige Förderer. Nachdem man ſich 1529 der Wiedertäufer, die ſich in Maſſe eingeniſtet, entledigt hatte, wagten die Eßlinger im J. 1530 noch nicht, den bekennenden Fürſten und Städten in Augsburg ſich anzuſchließen, beriefen indeß 1531 als evangeliſchen Prediger Leonhard Werner aus Waiblingen und, wenigſtens für kurze Zeit, Ambroſius Blarer, der im September 1531 kam und mit gewohnter Raſchheit gegen die beſtehenden Mißbräuche verfuhr, Altäre und Bilder entfernte, die Klöſter aufhob, deren Güter der öffentlichen Verwaltung übergeben wurden, namentlich aber die geſunkene Zucht herſtellte und als erſten Prediger auf Bucer's Empfehlung Otther'n vorſchlug, welcher den Ruf annahm und am 11. Mai eintraf. Blarer verließ, nachdem er ihn in ſein Amt eingeführt hatte, nach zehnmonatlicher Wirkſamkeit Eßlingen am Anfang Juli's.

Otther baute auf dem von Blarer gelegten Grunde fort. Bei der Neuwahl des Raths wurden die Altgläubigen vollends ganz beſeitigt. Die höchſt geringen Beſoldungen der Geiſtlichen wurden aufgebeſſert. Von 1538 an erhielt Otther 200, die übrigen 100 Gulden. Die Otther'ſche Kirchenordnung von 1534, von der das Eßlinger Archiv die Handſchrift beſitzt, klagt im Eingang noch über die ſtarken Reſte des Pabſtthums, dringt auf regelmäßigen Beſuch der Kirchen, Unterweiſung der Kinder, für die er einen beſonderen Katechismus ſchrieb, führt ſtrenge Zucht gegen Gotteslästerung und leichtfertigen Wandel ein, beſchränkt die Feiertage, beſtraft den Wirthshausbeſuch und Handel während der Predigt an Sonntagen u. a. Beſondere Sorgfalt wird der lateiniſchen Schule gewidmet, Knaben und Mädchen werden in den deutſchen Schulen getrennt. Leider kam die Zucht- und Bannordnung nicht zur gewünſchten Ausführung; die Eiferſucht zwiſchen geiſtlicher und weltlicher Gewalt ließ es nicht dazu kommen. — Aergerlich und für das Gedeihen des evangeliſchen Gemeindelebens hinderlich waren die Streitigkeiten, in welche Otther als erſter Geiſtlicher mit ſeinem kurz vor ihm wieder in Eßlingen angeſtellten Collegen Fuchs gerieth, nicht ganz ohne Schuld des Erſteren, der ſich nicht immer an die Mitwirkung ſeiner Amtsbrüder hielt, und namentlich das heftige

Gemüth von Fuchs, welcher an Blarer einen Hinterhalt hatte, aufbrachte. Nach langen Kämpfen wurde Fuchs entlassen, wurde in Neuffen, später als württembergischer Feldprediger im Türkenkriege angestellt und starb, aus Ungarn zurückgekehrt, im Jahre 1542 in Ulm. Gegen die auf's Neue in und um Eßlingen verbreiteten Wiedertäufer schritt Otther nicht so energisch ein, als zu wünschen war. Kaspar Schwenckfeld, der 1533 nach Schwaben kam, nahm er sogar eine Zeit lang in sein Haus auf und fühlte sich nicht wenig von ihm angesprochen. Bald jedoch mußte Otther selbst dem Rathe zu entschiedenerem Auftreten gegen beide, die Kirche störenden Sekten rathen. Hatte sich Otther in der Abendmahlslehre noch 1532 zwinglisch-blarerisch ausgesprochen, noch 1534 die bekannte Stuttgarter Concordie zwischen Blarer und Schnepf von des Ersteren Seite als „bloße Redeweise um des Friedens willen" bezeichnet, so schloß er sich im Fortgang den unionistischen Bemühungen Bucer's eifrig an. Im Mai 1536 reiste er mit Musculus von Augsburg, Fecht von Ulm u. A. nach Wittenberg, wo man sich auf die „wahrhaftige und wesentliche Gegenwart Christi im Abendmahl auch für die Unwürdigen" vereinbarte. Otther hatte das Ergebniß der Verhandlung Brenz und Blarer zu berichten und den Rath von Eßlingen zur Anordnung des Friedenswerkes zu bestimmen. — In den folgenden Jahren bewährte Eßlingen seinen entschiedenen, doch versöhnlichen Geist bei den Schmalkaldener und Hagenauer Verhandlungen. Als im Jahre 1546 die Haltung des Kaisers drohend und auch Eßlingen an seine „Pflichten gegen das Reichsoberhaupt" erinnert wurde, entschloß man sich zu kräftigem Widerstande, sandte sein Contingent nach Ulm, das sich im August dem sächsisch-hessischen Heere anreihte, und seinen Geldbeitrag zur Kriegskasse. Leider war wenig Thatkraft und Einigkeit zu verspüren, und als in Folge dessen und des Unglücks der Verbündeten bald „das verlassene Evangelium wehrlos zu den Füßen des siegreichen Kaisers lag" (Keim S. 130), die spanischen Soldaten Eßlingen im Dezember 1546 besetzten und die Gesandten der Stadt vergeblich mit reichen Geschenken die Gnade des Kaisers zu erkaufen und wo möglich ihren Glauben sichernde Bedingungen zu erwirken gesucht hatten, da brach Otther'n das Herz mitten in der trostlosen Schreckenszeit; er starb Anfangs März 1547 (nicht wie die Meisten angeben 1548). Blarer, an den sich die Eßlinger wegen eines Nachfolgers wandten, wußte ihnen keinen Ersatzmann für „den guten Jakob" zu nennen. Bald nachher trat als solcher Dr. Hans Ottmar Eggle (Mailänder) ein. Die Schrecken des Interims blieben Otther'n erspart.

Vgl. außer den bekannten reformatorisch-geschichtlichen Werken: Pfister's Denkwürdigkeiten, Bd. I., ganz besonders: Keim, Reformationsblätter der Reichsstadt Eßlingen, 1860; derſ., schwäbische Reformationsgeschichte; dessen und Pressel's Ambrosius Blarer. Hartmann.

Oxforder „Essays and Reviews" und die neue englische Theologie. — Wenn ein Band Studien und Kritiken eine ganze Kirche in Aufregung versetzt, Massenproteste, heftige Synodalverhandlungen und langwierige Processe veranlaßt und ein Heer von Streitschriften gegen sich in's Feld gerufen hat, so ist von selbst klar, daß man in dem Erscheinen des Buches ein Zeichen der Zeit sah, — das kühne Hervortreten einer kirchenfeindlichen Richtung. Ohne Frage bezeichnen die Essays eine neue Epoche in der englischen Kirchengeschichte, wie vor 30 Jahren die Oxforder „Tracts for the Times", und nicht zufällig folgt diese neue Richtung auf den Tractarianismus. Sie ließ sich wohl voraussehen. Betrachtet man nämlich den inneren Gang der englischen Kirchengeschichte seit der Reformation, so zeigt sich, wie die Perioden in drei Phasen sich entwickeln: der evangelischen, hochkirchlichen und rationalistischen. So in der ersten Periode, die mit dem Ende des vorigen Jahrhunderts schließt. Das Bibelchristenthum, in extremen Puritanismus verlaufend, rief das dogmatisch-ceremonielle Hochkirchenthum hervor, dessen Rückschlag der Latitudinarianismus war. Am Ende dieser Periode entwickelten sich in der Auflösung des Alten die Keime des Neuen. Der Kreislauf der ersten Periode wiederholte sich in der zweiten: zuerst das Bibelchristenthum der „evangelischen" Partei,

darauf die neue „hochkirchliche“ Partei und nun auch die rationalistische Phase, die in ihren Keimen und vereinzelten Entwickelungen als „breitkirchliche“ Richtung bezeichnet, eben jetzt in bestimmterer Form aufzutreten beginnt. Es ist eine Kreisbewegung, aber nicht ein identischer Kreislauf, sondern eine Spiralbewegung, durch dieselben Phasen gehend, aber zum Höheren fortschreitend. Die Principien sind dieselben, aber ihre Durchführung eine vielfach verschiedene. Dieß ist umsomehr im Auge zu behalten, je weniger es in dem Essaystreit beachtet worden ist. Der neue Rationalismus ist principiell derselbe wie der alte, aber der Fortschritt der Wissenschaft hat seine Gestalt verändert. Wie der Latitudinarianismus des 17. Jahrhunderts, ist er aus einer doppelten Quelle entsprungen: der Reaktion gegen das Hochkirchenthum, welches das Denken und Leben ganz unter die Vormundschaft der Kirche stellen wollte, und aus dem wissenschaftlichen Bedürfniß, das Verhältniß der Theologie zu der Natur- und Geistesphilosophie, der Geschichts- und Völkerkunde zu bestimmen. Die Frage ist zunächst nicht, ob der Essayismus (wenn man so kurz sagen darf) diese Aufgabe genügend gelöst oder auch nur richtig gefaßt hat, sondern nur, ob überhaupt ein solches Bedürfniß und ein Versuch, es zu befriedigen, berechtigt ist. Das vorige Jahrhundert bejahte diese Frage. Es beschäftigte sich überwiegend mit inneren und äußeren Beweisen für die Wahrheit des Christenthums. Das gegenwärtige schien sie zu verneinen, ja überhaupt von einer wissenschaftlichen Theologie nichts wissen zu wollen. Die evangelische Schule, deren ausgedehntes Wirken auf dem praktischen Gebiete der Kirche alle Anerkennung verdient, fühlte weder das Bedürfniß, noch den Beruf der Wissenschaft. Die Bibel, als das in allen Theilen gleich inspirirte Wort Gottes, genügte ihr völlig. Sie konnte jedes Bibelwort unmittelbar für den Gebrauch verwenden. Sie fand das neue Testament schon völlig im alten. Ueber Schwierigkeiten half ihr die typische, allegorische und moralische Auslegung hinweg, und wo diese etwa nicht zureichten, auch eine rationalistische Deutung, während sie in thesi an der Verbalinspiration streng festhielt — ein Standpunkt, der in England überhaupt der herrschende ist. Daher aber auch die Furcht vor theologischen Untersuchungen, da sie das göttliche Ansehen der Schrift gefährden könnten. Die Tractarianer haben allerdings einen wissenschaftlicheren Sinn gezeigt, sofern sie für die Schrifterklärung ein Princip suchten, das sie in der primitiven Kirche fanden, und überhaupt patristischen Studien und der Kirchenlehre mit Eifer sich zuwandten. Allein ihr Denken war zu sehr in den Schranken des Dogma befangen, ihre historischen Studien zu einseitig betrieben und viele wichtige Gebiete ganz vernachlässigt. Kurz eine wissenschaftliche Theologie in allen ihren Zweigen, wie sie in Deutschland längst herrschend ist, hat die englische Kirche in diesem Jahrhundert noch nicht ausgebildet. Die tüchtigsten Leistungen sind wohl auf dem historischen Gebiete zu suchen, obgleich gerade über die englische Kirchengeschichte der letzten zwei Jahrhunderte kein bedeutendes Werk sich nennen läßt. Eine Dogmengeschichte gibt es gar nicht, ja nicht einmal eine Dogmatik. Es scheint als sollten zahlreiche Erklärungen der 39 Artikel deren Stelle vertreten. Die Einleitungswissenschaft, Evangelienkritik, Leben Jesu, Untersuchung der Lehrbegriffe sind fast noch unbebaute Felder. Ist auch im Einzelnen Tüchtiges geleistet worden, so fehlt doch die Zusammenfassung zu einem Ganzen, die systematische Verarbeitung des theologischen Materials. Die englische Theologie schlägt in der Literatur und Predigt am liebsten den Mittelweg ein zwischen rein populärer und streng wissenschaftlicher Behandlung. Nur ein Zweig der Theologie hat noch seine wissenschaftliche Form bewahrt — die Apologetik, die übrigens nur als Erbe des vorigen Jahrhunderts angetreten worden ist, ohne wesentlich neue Bereicherungen zu erhalten. Bis in die neueste Zeit hatten ja noch Paley's „Evidences“ und Butler's „Analogy“ fast die Alleinherrschaft auf den Universitäten. Können aber die alten Waffen aus der Rüstkammer der Evidenzen noch zur Vertheidigung des Christenthums dienen, wenn die Angriffe mit unendlich besseren Waffen und von anderen Punkten aus, als früher, gemacht werden? Ja weiter: muß nicht der ganze Bau der Theologie zusammenstürzen, wenn die Pfeiler

der Wissenschaft morsch geworden sind? Alle anderen Wissenschaften sind mit Riesenschritten vorangeschritten, nur die Theologie ist zurückgeblieben. Entweder sie bleibt zurück und wird zur rein praktischen Theologie, wie bei den Methodisten und den meisten Dissentern, oder sie muß regenerirt werden. Diese Nothwendigkeit ist schon von Arnold, Coleridge und Hare erkannt worden. Sie suchten den frischen Strom der deutschen Theologie in die stagnirende englische herüberzuleiten. Die besten theologischen Leistungen Deutschlands sind von jener Zeit an im Original und in Uebersetzungen in England verbreitet und benutzt worden — namentlich von der von Arnold ausgehenden „breitkirchlichen" Richtung. Doch war der deutsche Einfluß nicht stark genug, eine Regeneration der englischen Theologie zuwege zu bringen, da die Meisten Mühe hatten, in die deutsche Wissenschaft völlig einzudringen, und viel lieber die Resultate derselben ellektisch benutzten. Dieser Ellekticismus ist wohl überhaupt der Grund, warum die Breitkirchlichen sich nicht, wie die Tractarianer, zu einer Schule zusammenschlossen, sondern in den verschiedensten Richtungen, jeder seinen Weg, gingen. Daher erklärt sich wohl auch, daß sie kein bleibendes Organ ihrer Richtung schufen, wie die Hoch- und Niederkirchlichen, sondern bei anderen liberalen Zeitschriften (namentlich „Edinburgh Review") sich betheiligten. Arnold's Plan kam nicht zur Ausführung. Die „Oxford" und „Cambridge Essays" (1854) kamen schon mit dem 4. Bande zu Ende. Ein neuer Versuch wurde gemacht mit dem Buche „Essays and Reviews. London. W. Parker. 1860", das im April erschien und in achtzehn Monaten neun starke Auflagen erlebte. Was auch der innere Werth des Buches seyn mag, schon die Vereinigung von angesehenen Männern jener freien theologischen Richtung war bedeutsam genug. Die sieben Contribuenten waren alle, außer einem, Goodwin, ordinirte Geistliche der englischen Kirche, zum größten Theil der Universität Oxford angehörig: Jowett, königl. Professor des Griechischen in Oxford, durch seinen Commentar zu den Paulinischen Briefen, mit dem er einer freieren kritisch-exegetischen Behandlung des neuen Testaments in England Bahn gebrochen, auch im Auslande bekannt — ein Mann, der den größten Einfluß auf die studirende Jugend ausübt, Baden Powell, Professor der Geometrie zu Oxford, ein durch mehrere naturphilosophische Werke berühmt gewordener Gelehrter († 11. Juni 1860), Pattison, Rektor von Lincoln College in Oxford, durch Essays über Casaubonus, Scaliger und Huetius bekannt, Temple, königl. Kaplan und Rektor der berühmten Rugbyschule, Williams, Viceprincipal und Professor des Hebräischen an dem theologischen College St. David's in Lampeter, zugleich Pfarrer von Broad Chalke in Wiltshire, der sich durch ein Werk über Christenthum und Hinduismus einen Namen gemacht, endlich Wilson, Pfarrer von Great Staughton in Huntingdonshire, dessen Bamptonlectures über die Gemeinschaft der Heiligen fast so großes Aufsehen erregt hatten, als die Mansel'schen. — Das Vorwort des Verlegers erklärt zwar, daß die Verfasser alle unabhängig von einander geschrieben haben und jeder nur für seinen Beitrag verantwortlich sey, aber die gemeinsame Tendenz ist in dem Zusatz angedeutet: das Buch werde zeigen, „welchen Vortheil die Sache der religiösen und moralischen Wahrheit aus einer freien, in geziemendem Tone geführten Erörterung solcher Gegenstände ziehen könne, welche durch Wiederholung der conventionellen Sprache und durch traditionelle Methoden am meisten zu leiden haben." Was dem Buche große Bedeutung verleiht, ist das, daß die Nothwendigkeit der Regeneration der ganzen englischen Theologie entschieden ausgesprochen ist, daß dem starren Inspirationsbegriff und dem stabilen Dogma das Princip der Entwickelung gegenübergestellt wird. Es ist in England derselbe Kampf zwischen Glauben und Wissen, zwischen der Theologie und den anderen Wissenschaften, der fast überall wieder lebhaft geführt wird. Es sind dieselben großen Fragen, wie anderwärts: wo die Kirche ihren Schutz suchen soll, im Gesetz oder in einer freien synodalen Organisation, oder in der Wissenschaft. Und insofern ist der Essaystreit von allgemeinerem Interesse. Soll aber die Darstellung dieses Kampfes von irgend einem

Nutzen seyn, so muß sie zunächst genauer auf den Inhalt der Essays eingehen, auch auf die Gefahr hin, dem deutschen Leser längst Bekanntes und Abgemachtes vorzuführen, da nur so eine richtige Einsicht in den Stand der englischen Theologie nnd eine unbefangene Beurtheilung des Kampfes möglich ist. Es wird also I) der Inhalt der Essays angegeben, und zwar nach der sachlichen Reihenfolge statt der zufälligen des Buches; zunächst 1) die Kritik der bisherigen Evidentialtheologie, um sie kurz so zu nennen, dann 2) das neue Princip des Fortschritts in seiner Anwendung auf die Religionsgeschichte, die Inspirations- und Interpretationslehre, das Gebiet der Theologie überhaupt und die Gestaltung der Kirche der Zukunft. Darauf folgt II) der Kampf gegen die Essays: 1) die öffentliche Stimme, 2) die Synodalverhandlungen, 3) das gerichtliche Verfahren, 4) die Verdammung der Essays durch die Synode; uud III) die wissenschaftliche Widerlegung der Essays.

I. Die Essays nach ihrem Inhalt. — a) Die Richtungen des religiösen Denkens in England von 1688 bis 1750 (Tendencies of Religious Thought in England 1688—1750. By Mark Pattison, B. D. Rector of Lincoln College, Oxford, Ess. Nro. VI. p. 254—329). Pattison hat in dieser Abhandlung eine kritische Ueberschau über die erste Periode des englischen Rationalismus gegeben. Es ist nicht eine historisch-genetische Entwickelung dieser Geistesrichtung, sondern mehr eine Dissertation in dem leichten Essaystyl, aber auf guter Grundlage und fast ganz objektiv gehalten, und verdient alle Anerkennung als Anfang einer wissenschaftlichen Bearbeitung der Geschichte der Apologetik.

Wir haben — sagt Pattison — noch nicht gelernt, eine unparteiische Kirchengeschichte zu schreiben, noch weniger die Gesetze des Denkens auf den Gang der englischen Theologie anzuwenden. Es ist aber in der Theologie ein Gesetz des Fortschritts, das erkannt werden muß. Der Faden, welcher allein durch das Labyrinth der religiösen Prätensionen der Gegenwart führt, ist die richtige Erwägung der Faktoren, deren Produkt die Gegenwart ist und die ihren Ursprung im 18. Jahrhundert haben. Die Hauptfaktoren sind nun diese drei: 1) die Toleranz, die nicht ein Princip, sondern ein Compromiß zweier Principien — der Kirche und des Staates — ist, 2) das Wiederaufleben des religiösen Bewußtseyns in dem Methodismus und der „evangelischen" Richtung, 3) die Entwicklung der allmählich alles religiöse Denken durchdringenden und beherrschenden Vernunft, was man passend Rationalismus nennen kann, worunter aber nicht ein System, sondern eine herrschende Richtung des Denkens zu verstehen ist. Denn der Rationalismus ist nicht, wie man oft meint, ein der geoffenbarten Religion entgegengesetztes System, von Deutschland aus zu Anfang dieses Jahrhunderts eingeführt, sondern die Anerkennung des Supremates der Vernunft, wie sie allen Discussionen und Controversen des 18. Jahrhunderts zu Grunde liegt und allen Parteien gemeinsam ist. Bei allen sonstigen Verschiedenheiten stimmen Alle darin überein, daß der Vernunftbeweis zum Prüfstein des Glaubens gemacht werden müsse. Die Principien der Theologia naturalis bildeten die gemeinsame Voraussetzung, auf deren Grund darüber disputirt wurde, ob etwas und was den Menschen auf übernatürliche Weise mitgetheilt worden sey. Locke's Vernunftmäßigkeit des Christenthums kann man als die Grundthesis der englischen Theologie im vorigen Jahrhundert, als den Anfang des Rationalismus ansehen, dessen Ende mit dem Erscheinen der Tracts for the Times kam. Die ganze religiöse Literatur drehte sich um das Eine, die Wahrheit des Christenthums zu beweisen. Die dogmatische Theologie hatte aufgehört, die praktische war nur durch einige obscure Schriftsteller vertreten. Was man über religiöse Gegenstände zu sagen hatte, wurde in die Form von Beweisen und Vertheidigungen gegen einen angenommenen Gegner gebracht. Das Christenthum schien für nichts Anderes da zu seyn, als um bewiesen zu werden. Die Vernunft, anfänglich nur die Basis des Glaubens, nahm jetzt dessen Stelle ein. Selbst die evangelische Schule, die ihren Ursprung in der Reaktion gegen den herrschenden Rationalismus hatte und das religiöse Gefühl zu wecken

suchte, mußte am Ende unterliegen. Auch sie stellte ein rationalistisches „Schema des Christenthums“ auf, in welchem die Versöhnung zum Centralpunkt des Systems gemacht und der Tod Christi als nothwendig bewiesen wurde, um der göttlichen Gerechtigkeit Genugthuung zu leisten“ (S. 260).

Das rationalistische Zeitalter theilt sich in zwei Perioden, die etwa durch das Jahr 1750 geschieden werden. In der ersten war das Hauptbestreben, zu zeigen, daß die Offenbarung nichts Vernunftwidriges enthalte. In der zweiten beschränkte sich die Controverse hauptsächlich auf die „Evidenzen“ oder den historischen Nachweis der Aechtheit und Autorität der heiligen Schrift (so Lardner, Paley, Whately). Jene beschäftigte sich mit den inneren, diese mit den äußeren Beweisen für die Offenbarung. Allein die Evidenzen der zweiten Periode waren durch keine Angriffe hervorgerufen. Die Deisten existirten nicht mehr. Die Geistlichkeit aber fuhr fort, Evidenzen zu fabriciren — zur bloßen Uebung. Hatte die erste Periode die religiöse Erfahrung ausgeschlossen, so verlor die zweite zudem noch das spekulative Denken. Der herrschende Mangel an historischem Sinn machte Untersuchungen über Ursprung und Composition der kanonischen Schriften unmöglich. Und noch heute fürchtet sich die englische Theologie davor. Daran ist die Evidentialschule theilweise wenigstens schuld, da sie behauptete, ihr religiöser Glaube beruhe auf historischer Evidenz, und doch eine freie Prüfung dieser Evidenz nicht zugab.

Doch weder äußere noch innere Evidenzen sind Theologie im eigentlichen Sinne. „Theologie ist vor Allem die contemplative, spekulative Richtung, die den Geist schon jetzt in eine andere Welt, als die gegenwärtige, versetzt und hier beginnt, um nachmals zum vollkommenen Schauen zu werden. Sodann, aber nur in untergeordneter Weise, ist die Theologie ethisch und ein Regulativ für das Leben der Menschen in ihren zeitlichen und vorübergehenden Beziehungen. Beweise für die Möglichkeit der religiösen Erkenntniß können nimmermehr die Erkenntniß selbst ersetzen. Ein Zeitalter, das sich mit der Beweisung seines Bekenntnisses beschäftigt, zeigt nur, daß es den rechten Glauben daran verloren hat“ (S. 264). Doch ist ein Unterschied zwischen dem trübseligen und geistlosen Rationalismus, der an den Beweisen der Aechtheit der biblischen Bücher und den „ungesuchten Coincidenzen“ hängen bleibt und dem mehr philosophischen Rationalismus, welcher zwar auch auf einem falschen Standpunkte steht und das Unmögliche versucht, die ewigen Wahrheiten zu beweisen, statt sie zu evolviren, aber doch irgendwie zu den höchsten Gegenständen des Denkens sich erhebt, wie der Rationalismus in der ersten Periode.

Wie sehr die rationalisirende Methode in jener Zeit in der englischen Kirche die herrschende gewesen, zeigt Pattison an dem Beispiel solcher Prälaten, wie Gibson, Tillotson, Butler und Warburton, die, wie er sagt, alle von dem Locke'schen Princip ausgingen, daß die Vernunft die natürliche Offenbarung und die Offenbarung natürliche Vernunft sey, nur erweitert durch eine Reihe unmittelbarer göttlicher Enthüllungen, deren Wahrheit die Vernunft nachweist. Darnach nun ist der religiöse Glauben das Resultat eines intellektuellen Processes, dessen erstes Stadium, die natürliche Theologie, alle Theologen mit einander durchwandern. Während aber die natürliche Theologie den Deisten genügte, suchten die Vertheidiger des Christenthums die Kluft zwischen der natürlichen und geoffenbarten Religion zu überbrücken. Das Christenthum ist ihnen das Résumé der schon in der Vernunft gegebenen Gotteserkenntniß und die Enthüllung weiterer Wahrheiten, die die Vernunft nicht hätte finden können, aber nachdem sie von Gott mitgetheilt sind, approbirt. Nach der praktischen Seite ist das Christenthum die Republikation und die göttliche Sanktion des Moralgesetzes.

Der Rationalismus beherrschte die Kanzel wie den Salon. Waren hier oberflächliche Discussionen über religiöse Dinge zur Mode geworden, so wurde von der Kanzel nichts verkündigt, was nicht allgemein bekannt war. Der Prediger erschien vor dem Richterstuhle des Publikums. Und nur das Gute war dabei, daß sich die Theologen nicht in unverständliche Metaphysik verstiegen. Die Zeit wollte keine tiefere Philosophie.

Pascal's Pensées stehen allein, während der Mangel an Originalität in Butler's Analogy dem Verfasser zur Berühmtheit verholfen hat. Sein Buch ist die Frucht zwanzigjähriger Studien über den deistischen Streit, das Résumé der Discussionen in strenger Ordnung und mit sorgfältiger Erwägung jedes einzelnen Argumentes, und darum das beste Werk für jene Zeit.

Die populäre Appellation an die gemeine Vernunft war der erste Versuch der englischen Theologie, eine neue Basis für die Lehre zu legen. Die Reformation hatte die Autorität der Kirche, auf der die Offenbarung so lange ruhte, vernichtet. Der Versuch der Laud'schen Theologen, die nationale Kirche an die Stelle der allgemeinen zu setzen, war nur theilweise und vorübergehend gelungen. Im Gegensatz gegen die anglikanische Autorität suchten die Puritaner Glauben und Lehre auf das innere Licht zu basiren. Auch kirchliche Theologen, wie Cudworth, adoptirten dieses Princip. Aber durch die Abirrungen der Sektirer kam es in Mißkredit. Die Reaktion gegen die individualistische Religion, die mit kirchlicher Anarchie geendet, führte zu dem Versuch, die Offenbarung auf die Vernunft zu basiren, und zwar den gemeinen Menschenverstand, die allgemein bindende Vernunft. Aber bei dem Versuch, mit einem neuen Consensus eine breite Grundlage zu gewinnen, mußte natürlich die Tiefe darangegeben werden. Der vulgäre Rationalismus schließt alles Mysterium im Christenthum aus und löst die Religion in eine moralische Weltregierung mit Belohnung und Bestrafung auf. Die Theologie Butler's und seiner Zeit ist nur eine Nützlichkeitstheologie, die ihre Spitze in dem argumentum e tuto erreicht.

Die Religionsgeschichte des 18. Jahrhunderts zeigt klar, daß der gesunde Menschenverstand, wenn er aus der menschlichen Natur und der heil. Schrift eine Religion construiren will, es im besten Falle zu einem Sittengesetz bringt, untadelhaft nach seinem Inhalt und gegründet auf eine richtige Würdigung und weise Beobachtung des thatsächlichen Lebens, besiegelt durch göttliche Sanktionen in der Form von Furcht und Hoffnung von künftigem Lohn und Strafe für Gehorsam und Ungehorsam. Diese Aufgabe hat das 18. Jahrhundert wohl gelöst. Es hat die Wahrheiten der natürlichen Moral mit tüchtigen Gründen und mannichfaltigen Beweisen eingeschärft, wie es seit der Periode der stoischen Philosophie nie geschehen ist. Aber damit endete auch seine Thätigkeit. Sobald es an die supranaturale Seite des Christenthums kam, begann die Schwierigkeit. Es mußte dieselbe möglichst in den Hintergrund stellen oder mit lahmen und ungenügenden Raisonnements stützen. Das Mißlingen des Versuchs zeigte nur, daß ein höheres Organon für die Begründung der übernatürlichen Wahrheit nöthig war. „Die Geschichte der Evidentialschule, ihr Erfolg und ihr Mißlingen — ihr Erfolg, indem sie die ethische Seite des Christenthums und die regulative Bedeutung der geoffenbarten Wahrheit an's Licht gestellt, ihr Mißlingen bei dem Versuch, die supranaturale und spekulative Seite zu begründen — haben die Dogmengeschichte mit der Erfahrung bereichert, daß diese Methode für theologische Untersuchungen völlig unbrauchbar ist. Damit soll aber nicht gesagt werden, daß der gesunde Menschenverstand nicht auch seine Stelle in der Religion habe. Der Mangel des 18. Jahrhunderts war nicht das, daß es zu viel gesunden Verstand hatte, sondern daß es nichts weiter hatte. Wenn heutiges Tags wie im 15. Jahrhundert eine gottentfremdete Orthodoxie das religiöse Denken ganz zu ersticken droht, wenn in der englischen Kirche nichts zugelassen wird, als die Denkformeln einer vergangenen Zeit, die längst allen Sinn verloren haben, so scheint es nicht am Platze zu seyn, die falsche Anwendung des gesunden Menschenverstandes in einem dahingeschwundenen Zeitalter zur Sprache zu bringen" (S. 297).

Wenn die Religion zu Phrasen sich verknöchert und diese Phrasen Gegenstand der Ehrfurcht, nicht des Verständnisses seyn sollen, dann ist sie auf dem besten Wege, eine nutzlose Last zu werden. Die Theologie zieht sich dann auf die Position zurück, die sie gegenwärtig in der römischen Kirche einnimmt — fern von aller Beziehung zum wirklichen Leben. Ein solches System ist für die öffentliche Moral eben so verderblich, wie

für das religiöse Denken. Es schließt die Tugend in das Kloster, die Theologie in den Bücherschrank ein. —

Wir sind im Bisherigen dem Gange der Pattison'schen Abhandlung genau gefolgt, um seinen Standpunkt deutlich hervortreten zu lassen, und haben die Stellen besonders hervorgehoben, auf die später die Angriffe sich lenkten. Im Uebrigen geht Pattison näher ein auf die Angriffs- und Vertheidigungsweise der besprochenen Periode. Er zeigt an gut gewählten Beispielen, wie die Controversform dieser Theologie schadete, wie die Theologen sich oft persönliche Angriffe, Verdächtigungen, Einseitigkeiten und Uebertreibungen zu Schuld kommen ließen. Ueberzeugt, daß ihre Ansichten auf unparteiischer Erwägung der Evidenzen beruhen, glaubten sie den Grund ihrer Verwerfung nur in der moralischen Verkehrtheit ihrer Gegner suchen zu müssen. Sodann tadelt Pattison die Art der Vertheidigung, das advokatenmäßige Plaidiren der Theologen, von dem er auch Butler nicht ganz freispricht, obwohl er ihn in dieser Hinsicht unendlich höher stellt, als seine Genossen, und es als sein Hauptverdienst darstellt, die Natur des Beweises gezeigt und auch seine relative Unsicherheit zugestanden zu haben. Erschien Butler um dieser Nüchternheit willen Vielen zu unentschieden, so war umso mehr Warburton mit seiner „mathematischen Gewißheit des Beweises" der Mann der Zeit, und neben ihm der scharfe und derbe Kritiker Bentley.

Die öffentliche Meinung war auf Seiten der Vertheidiger des Christenthums, und deren Beweise fand man völlig genügend. Und doch je mehr sie bewiesen, je weniger glaubten die Leute. Die Erfahrung des 18. Jahrhunderts hat unwidersprechlich bewiesen, daß ein vernünftiges Moralsystem die Menschen nicht besser macht.

An Pattison's Abhandlung schließt sich sachlich die von Baden Powell an:

b) Ueber das Studium der Beweise für das Christenthum (On the Study of the Evidences of Christianity. By Baden Powell, M. A. F. R. S. Savilian Professor of Geometry in the University of Oxford. Ess. Nro. III. p. 99—144), eine scharfe Kritik der Evidentialtheologie, besonders des Wunderbeweises. Das Studium „der Evidenzen der Offenbarung", sagt Powell, hat besonders in England einen bedeutenden Raum auf dem Gebiete der theologischen Literatur eingenommen. Der Gegenstand scheint nahezu erschöpft zu seyn. Allein im Unterschied von den wesentlichen Lehren des Christenthums, die gestern und heute und dieselben in Ewigkeit bleiben, nehmen diese äußerlichen Zugaben mit dem Fortschritt des Denkens und der Wissenschaft theilweise wenigstens immer wieder eine neue Form an. Daher ist eine Ueberschau und Prüfung des Standes der Discussion von Zeit zu Zeit nöthig. Dabei sind die Fehler, die bei solchen Erörterungen so häufig sich zeigen, zu vermeiden. Es findet sich zu oft polemische Schärfe statt ruhiger Erwägung, zu oft wird die Rolle des Parteigängers und gewandten Advokaten statt der des unparteiischen Richters gespielt, die Hauptfrage aus dem Gesicht verloren und einzelne hervorspringende Punkte angegriffen, in Kleinigkeiten triumphirt, statt die weitgreifenden Principien anzufassen. Und wenn oft mit Recht geklagt wird, daß die Angriffe in einer das religiöse Gefühl verletzenden Weise gemacht werden, so fehlt es auf der anderen Seite nicht selten an einer billigen Würdigung der Bedenken, die sich gegen die Zulassung der Evidenzen erheben. Jede Berufung auf Beweisgründe schließt nothwendig völlige Freiheit der Ueberzeugung in sich. Es ist absurd, einem Gründe vorzulegen und ihn zu deren Annahme zwingen zu wollen, oder wo er sie nicht überzeugend findet, ihn als Ungläubigen, Ketzer oder verkehrten Menschen zu verurtheilen. Wer die Schwierigkeiten nicht fühlt, hat kein Recht, mitzureden, noch weniger eine Anklage zu erheben. Bei Erwägung der Gründe für den Glauben an eine göttliche Offenbarung ist zugestandenermaßen ein Unterschied zu machen zwischen den Eindrücken des Gewissens und den Folgerungen des Verstandes, zwischen moralischen und religiösen Forderungen und Schlüssen aus Evidenzen. Betrifft die Frage äußere Thatsachen, so ist klar, daß nur Vernunft und Verstand über die Evidenz desselben urtheilen können. Handelt es sich aber um moralische oder religiöse

Lehrpunkte, so ist ebenso klar, daß man an andere, höhere Gründe des Urtheils und der Ueberzeugung appelliren muß. Nichts ist verkehrter, als — wie so häufig geschieht — Evidenzfragen vom moralischen oder religiösen Standpunkte aus zu beurtheilen. Ebenso oft wird der Unterschied übersehen, der zwischen der Wahrheit eines Schlusses oder einer Ansicht und der Art und Weise, wie dazu gelangt wird, oder den Beweisen stattfindet. Beides sollte getrennt behandelt werden. Man kann die beste Evidenz haben und doch einen falschen Schluß daraus ziehen oder auch eine unbestreitbare Wahrheit mit trügerischen Beweisen stützen.

Nach diesen Vorbemerkungen geht Powell an die kritische Analyse der Beweise für das Christenthum, namentlich des Wunderbeweises. Die Idee einer positiven äußeren göttlichen Offenbarung ist die Basis aller christlichen Glaubenssysteme. Die Beweise dafür sind zu verschiedenen Zeiten verschieden gewesen. Sie sind besonders durch die deistischen Angriffe hervorgerufen worden. Im Allgemeinen berief man sich auf die Wunder, deren Beglaubigung durch Augenzeugen man nachzuweisen suchte. Die inneren Beweise, wie die Vortrefflichkeit der Lehren und der Moral des Evangeliums wurden zwar nicht unbeachtet gelassen, aber die Hauptsache war doch die historische Evidenz der äußeren Ereignisse und die Aechtheit der Urkunden, woraus von selbst die Wahrheit des Inhalts der Schrift als göttlicher Offenbarung folgen sollte. Die Schwierigkeit, die in der Annahme einer Aufhebung der Naturgesetze liegt, wurde früher nicht empfunden, bis Woolston und Hume den Wunderbeweis angriffen, und Middleton die Schwierigkeit, zwischen den evangelischen und kirchlichen Wundern zu unterscheiden, zeigte. Dieser suchte Bischof Warburton dadurch zu begegnen, daß er die Nothwendigkeit der Wunder für die Zwecke der Offenbarung zum Kriterion machte; während Bischof Douglas die Wunder mit der Inspiration derer, die sie wirkten, verband. Allein man hat schon längst gefühlt, daß der Beweis aus der Nothwendigkeit der Wunder ein höchst gewagter ist, denn er hat das gegen sich, daß wir uns selbst zu Richtern über die Nothwendigkeit machen. Und ferner, wie kann die Inspiration, abgesehen von den Wundern, ermittelt werden? Oder wenn das, wozu noch die Wunder? Wird die äußere Evidenz der Thatsachen gefordert, so folgt, daß wir diese nach denselben Gründen und Regeln untersuchen müssen, wie alle anderen Thatsachen und namentlich die physischen Erscheinungen. Wir müssen uns an die großen Principien halten, auf deren Grund alles Wissen gewonnen wird; auf die festen Gesetze des Glaubens und unserer Ueberzeugung von der festgesetzten Ordnung und Analogie zurückgehen, um die Glaubwürdigkeit angeblicher Ereignisse und den Werth der Zeugnisse dafür richtig schätzen zu können. Bei der Erwägurg der Evidenz irgend welcher auffallenden und wunderbaren Ereignisse ist es außerordentlich schwierig, die Wahrheit zu ermitteln, nicht bloß wegen der Unsicherheit in der Ueberlieferung des Zeugnisses, sondern auch, in Fällen, wo wir selbst Zeugen sind, wegen des ungeheueren Einflusses, den unsere vorgefaßten Meinungen und die momentanen Eindrücke bei dem Ereigniß auf uns ausüben. Unsere nachherigen Vorstellungen von außerordentlichen Ereignissen sind im besten Falle nur die Erinnerung an unsere Eindrücke, an die Ideen, die uns die Erregung des Augenblicks, die Ueberraschung und das Erstaunen eingab, und die mit dem nüchternen Maßstabe der Erfahrung oder Philosophie zu prüfen und zu berichtigen, uns die Plötzlichkeit des Ereignisses keine Zeit ließ. Sagt man demgemäß, daß ein Ereigniß in sich so unglaublich sey, um jede Art von Zeugniß in Frage zu ziehen, so berührt das in keiner Weise die Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit des Zeugnisses oder die Realität des Eindruckes auf die Zeugen, sofern es sich einfach um eine Sinnenwahrnehmung handelt. Es heißt nur so viel, daß nach unseren vorhergehenden Ueberzeugungen es wahrscheinlicher ist, daß irgendwo und wie eine Täuschung oder ein Mißverständniß stattgefunden, als daß sich die Sache in dieser Art und aus den angegebenen Gründen ereignet habe.

Dieß führt auf die allgemeinen Gründe unserer vorhergehenden Ueberzeugungen

und Erwägungen, die unsere ganze Anschauung des Gegenstandes beherrschen und von Gesetzen des Glaubens abhängen, die höher sind als die Bezeugungen, oder vielmehr einem ganz anderen Gebiete angehören. Es handelt sich um etwas Uebernatürliches. Aber kein Zeugniß kann zu diesem hinaufreichen. Ein Zeugniß kann nur auf erscheinende, sinnenfällige Thatsachen bezogen werden, kann nur ein außerordentliches und vielleicht unerklärliches Phänomenon beweisen; daß aber dieses übernatürlichen Ursachen zuzuschreiben sey, hängt ganz von dem vorausgehenden Glauben des Individuums ab. Heutigen Tages würde ein unparteiischer Mann von Bildung bei einer unerklärlichen Erscheinung (z. B. das Zungenreden der Irvingiten) nur den Schluß machen, daß sie etwas sey, was er zur Zeit nicht erklären könne, daß sie aber in der That einen natürlichen Grund haben müsse und künftig eine Erklärung finden werde. Für solche Fragen können wir eine Lösung nur von einem umfassenden, vorurtheilsfreien Studium der Gesetze und der Erscheinungen der Natur erwarten. Die ganze induktive Philosophie ist basirt auf die große Wahrheit der universellen Ordnung und Stetigkeit der natürlichen Ursachen — als Grundgesetz des Glaubens und bestätigt dieses Gesetz durch eine in's Endlose wachsende Masse von Evidenzen. Manche halten allerdings noch an Spinoza's Satze fest, daß es müssig sey, die Wunder als Verletzungen der Naturgesetze anzufechten, da wir die Ausdehnung der Natur nicht kennen. Allein so argumentiren nur die, welche die positive wissenschaftliche Idee der induktiven Naturphilosophie nicht fassen können. Die Gränzen der Natur sind nur da, wo unsere gegenwärtige Kenntniß sie steckt; Entdeckungen des morgenden Tages können sie ändern und weiter hinausrücken. Der unaufhaltsame Fortschritt der Untersuchungen muß früher oder später Alles enthüllen, was jetzt noch als höchst wunderbar erscheint.

Aber alles dies hat nichts zu thun mit der Idee des Wunders, sofern dieß etwas dem Naturgesetze Widersprechendes bedeutet; es existirt nicht die geringste Analogie zwischen einer unbekannten oder unerklärlichen Naturerscheinung und einer angenommenen Aufhebung eines bekannten Gesetzes; selbst ein Ausnahmefall ist in einem allgemeinen Gesetz mit eingeschlossen. „Das umfassendere kritische und induktive Studium der natürlichen Welt treibt mit Macht zu der Ueberzeugung, daß die eingebildete Unterbrechung der Naturordnung, die angenommene Aufhebung des Gesetzes der Materie und der großen Reihe von Mittelursachen, die das legitime Feld wissenschaftlicher Untersuchungen ausmachen, deren Stetigkeit allein die Ableitung allgemeiner Gesetze ermöglicht uud zugleich die feste Basis für die großartigen Schlüsse der natürlichen Theologie bildet — völlig undenkbar ist. Das sind die Grundanschauungen, nach denen wir unsere Ansichten über wunderbare Ereignisse in der Gegenwart bilden würden, das die Regeln, die wir auf ähnliche Fälle, die die gewöhnliche Geschichte erzählt, anwenden würden" (S. 110).

Diese Grundsätze nun läßt man für die gewöhnliche Geschichte gelten, aber ihre Anwendung auf die christlichen Wunder wird als profaner Eingriff in das Heiligthum abgewiesen. Und doch haben die Vorkämpfer der Evidentialtheologie gerade den Beweis für die Wunder auf den Boden der strengen historischen Kritik gestellt. Soll nun doch hier eine Ausnahme gemacht werden, so kann es nur auf Kosten des historischen Karakters geschehen und auf Gefahr einer mehr oder weniger mythischen Interpretation. Von dem allgemeinen Grundsatze, daß alle Geschichte hinsichtlich der Beweisgründe der Kritik offen ist, kann keine Geschichte, die Geschichte seyn will, ausgenommen werden, ohne ihren historischen Karakter zu verlieren. Die Glaubwürdigkeit einer geschichtlichen Erzählung im Allgemeinen schließt eine sorgfältige Prüfung von Angaben übernatürlicher Art nicht aus, noch macht sie eine genaue kritische Erwägung des Werthes der Zeugnisse überflüssig. Allerdings ist die Wichtigkeit einer solchen Untersuchung noch nicht genug erkannt. Die Gesetze des Glaubens und die allgemeineren Gründe für die Wahrscheinlichkeit und Glaubwürdigkeit der Thatsachen sind noch zu wenig erforscht.

Der Glaube an ein göttliches Eingreifen hängt wesentlich von dem vorgefaßten

Begriffe der göttlichen Eigenschaften ab. Früher nahm man an, jeder Theist müsse die Glaubwürdigkeit der Wunder zugestehen. Aber jetzt sieht man, daß dieß von der Art und dem Grade des Theismus abhängt, d. h. von seiner Ansicht über die göttlichen Eigenschaften, wie sie unabhängig von der Offenbarung sich bildet, denn sonst fällt man in einen Cirkelbeweis. Die frühere natürliche Religion glaubte die Lehre von den Eigenschaften Gottes selbstständig entwickeln zu können, während sie diese doch aus der Schrift schöpfte, wie namentlich die Allmacht Gottes, auf die der Wunderglaube gebaut ist. Stünde es aber auch besser mit dieser Eigenschaftslehre, so haben andere Theisten alle Einwirkungen Gottes als unverträglich mit seiner absoluten Vollkommenheit geläugnet. — Powell will darauf, als einen wichtigen Punkt, hinweisen und bemerkt zugleich, daß er mit den letztgenannten Grundanschauungen und Folgerungen keineswegs übereinstimme. Er geht dann von den Beweisen *für* die Wunder zu den Beweisen *aus* den Wundern über.

Die Beweiskraft der Wunder ist relativ. Sie hatten ihre Bedeutung in einer Zeit, die sie nicht bloß glaubte, sondern auch als Legitimation des Messias forderte. Aber Jesus selbst stellte seine Werke nur als untergeordnete Beweise neben den höheren Beweis seiner Lehre und seines Karakters. Allein eine Beweisart, die damals in einer ganz anderen geistigen Atmosphäre genügend war, würde jetzt nicht nur keinen Eindruck machen, sondern eher schlimme Folgen haben, wenn man sie aufzwingen und auf das beziehen wollte, was den dermaligen wissenschaftlichen Begriffen widerspricht. Andererseits würden die Wunder bei solchen Nationen nichts wirken, die, wie Henry Martin bei den Muhammedanern in Persien erfahren mußte, gar zu wundergläubig sind und jedem Schriftwunder ein anderes aus ihren Kreisen zur Seite zu stellen wissen. In Paley's Zeit galten die Wunder als der einzige äußere Beweis einer göttlichen Offenbarung. Aber diese Anschauung scheint auch bei den ernstesten Vertheidigern des Christenthums an Boden verloren zu haben. Ja manche Tractarianer verwerfen geradezu die äußeren Evidenzen. Andere verbinden den äußeren Wunderbeweis mit der inneren Vortrefflichkeit der Lehre und machen im Grunde die letztere zum Prüfstein für die Zulässigkeit des ersteren, was allerdings mit der Schrift alten und neuen Testaments im Einklang ist und von Vielen gutgeheißen wird (Whately, Trench). Aber wird damit nicht das Recht anerkannt, an ein höheres Tribunal, als die Wunder, zu appelliren, an den sittlich-intellektuellen Richterstuhl des menschlichen Geistes?

Wie man auch die Evidenzen ansehen mag, um von Nutzen zu seyn, müssen sie den gesteigerten Anforderungen der Zeit gemäß umgestaltet werden. Und dabei muß das Recht der Wissenschaft in Fragen der materiellen Welt und die Unabhängigkeit solcher Erörterungen, die die geistliche Wahrheit betreffen, anerkannt werden. Vernunft und Wissenschaft (so tröstet nun Powell) sind darin eins, daß jenseits des Gebietes der physischen Ursächlichkeit und der möglichen Begriffe des Verstandes oder Wissens die unbegränzte Region geistlicher Dinge liegt, welche das ausschließliche Gebiet des Glaubens ist, und während der Verstand und die Philosophie nichts in der materiellen Welt anerkennen können, was dem Grundprincip der Materie — der universellen Ordnung und der unauflösbaren Einheit der physischen Ursachen — widerspricht, so sind sie um so geneigter, die höheren Ansprüche der göttlichen Mysterien in der unsichtbaren geistigen Welt anzuerkennen. — „Je mehr das Wissen fortschreitet, um so mehr wird es anerkannt, daß das Christenthum als eigentliche Religion getrennt von physischen Dingen betrachtet werden muß. Die erste Lostrennung des Geistlichen vom Physischen wurde nothwendig gemacht durch die Aufdeckung der handgreiflichen Widersprüche zwischen den astronomischen Entdeckungen und dem Buchstaben der Schrift. Ein weiterer, noch größerer und wichtigerer Schritt geschah durch die Entdeckungen der Geologie. Neuerdings hat das Alter des Menschengeschlechts, die Speciesfrage und die Verwerfung der Idee einer Schöpfung neue Fortschritte in derselben Richtung veranlaßt" (S. 128).— Gleichwohl bauen die Apologeten immer noch auf die Glaubwürdigkeit äußerer That-

sachen, wie sie durch Zeugnisse unterstützt sind, und meinen, das Zeugniß müsse dieselbe Beweiskraft für physikalische wie für historische Thatsachen haben. — „Die Frage über die Wunder gehört ganz in's Gebiet der naturwissenschaftlichen Betrachtung; keine allgemeinen moralischen Principien, keine gewöhnlichen Regeln der Evidenz oder logische Schlüsse können uns in den Stand setzen, ein richtiges Urtheil darüber zu bilden. Es ist nicht eine Frage, die mit ein paar abgedroschenen Gemeinplätzen, wie: moralische Weltregierung und Glauben an die göttliche Allmacht, oder Gültigkeit des menschlichen Zeugnisses, oder Gränzen der menschlichen Erfahrung — abgethan werden können. Die Frage ruht wesentlich als auf ihrem Fundamente auf den großartigen Begriffen der Naturordnung, den umfassenden Grundelementen aller Naturwissenschaft, den höchsten Ideen des Naturzusammenhanges, welche nur die genau kennen, die in der kosmischen Philosophie im weitesten Sinne völlig zu Hause sind. In einer Zeit der naturwissenschaftlichen Forschungen, wie die gegenwärtige, haben alle hochgebildeten Geister und die Geförderteren die Lehren der induktiven Philosophie sich mehr oder weniger angeeignet und wenigstens in gewissem Maße den großen Grundgedanken des Universalgesetzes verstehen gelernt, daß es eine Unmöglichkeit ist, daß auch nur zwei Atome der Materie nebeneinander seyn können ohne eine bestimmte Beziehung zu einander, daß irgend eine Wirkung des einen auf das andere, in Ruhe oder Bewegung, ohne einen physikalischen Grund statthabe, daß irgend eine Veränderung in dem Zustande der materiellen Agenzien vor sich gehen könne, außer durch die unwandelbare Wirkung einer Reihe von ewig so bestimmten Processen, die in einer nothwendigen Kette ordnungsmäßiger Verbindung auf einander folgen — so unvollkommen wir sie auch kennen mögen" (S. 133). — Das große Gesetz der Erhaltung und Stabilität der siderischen Bewegungen ist jetzt von allen Naturphilosophen anerkannt und ist ein Typus der Selbsterhaltung und Selbstbewegung der Naturkräfte. So lange dieß nicht erkannt war, wurde eine ewig bewegende Kraft vorausgesetzt, um Alles im Gange zu erhalten. Und diese Chimäre ist wieder in's Leben gerufen worden, um ein wunderbares Eingreifen zu begründen.

Man beruft sich gern auf die groben Mißgriffe der Naturphilosophie, um sie in Mißkredit zu bringen, als ob damit etwas bewiesen wäre. Aber Vieles, was früher bezweifelt wurde, hat sich durch weitere Untersuchungen als Wahrheit herausgestellt. „Es ist jetzt anerkannt und durch eine hohe Autorität, wie Owen, bekräftigt, daß „Schöpfung" nur ein anderer Name für unsere Unwissenheit über die Art der Erzeugung ist; und ein anderer Denker hat den unwiderlegten und unwiderlegbaren Satz aufgestellt, daß eine neue Species entweder aus unorganischen Elementen oder aus zuvor organisirten Formen entstanden seyn muß. Entweder Entwickelung oder spontane Zeugung muß das Wahre seyn; und Darwin's Werk über den Ursprung der Species durch natürliche Züchtung muß bald einen völligen Umschwung der Meinungen zu Gunsten des großen Princips der Selbstentwickelung der Natur hervorbringen" (S. 139).

„Zeugniß ist am Ende nur eine Versicherung zweiter Hand, ein blinder Führer; Zeugniß allein vermag nichts gegen die Vernunft. Im Wesentlichen steht die Frage über Wunder ganz unabhängig von der Erwägung des Zeugnisses; die Frage würde dieselbe bleiben, wenn wir die Evidenz unserer eigenen Sinne für ein angebliches Wunder hätten, d. h. für eine außerordentliche oder unerklärliche Thatsache. Es ist nicht die bloße Thatsache, sondern ihre Ursache oder Erklärung, um was es sich handelt. In der Natur und von ihr, durch Wissenschaft und Vernunft können wir unmöglich einen Beweis für das Wunderwirken der Gottheit haben; dazu müßten wir über Natur und Vernunft hinausgehen können. Würden wir aber einen solchen Beweis von der Natur haben können, so würde das nur außerordentliche natürliche Wirkungen darthun, was eben nicht Wunder im alten theologischen Sinne als isolirte beziehungslose und ursachlose Erscheinungen seyn würden; während keine physische Erscheinung als einzigartig oder ohne Analogie und Beziehung zu anderen und zu dem ganzen System der natürlichen Ursachen begriffen werden kann" (S. 142).

Kurz ein Wunder kann nur in doppelter Weise betrachtet werden: 1) an und für sich als physisches Ereigniß, und ist deshalb nach den Gesetzen der Vernunft und der Wissenschaft zu erforschen und auf physische Ursachen zurückzuführen, und dann hört es auf, supranatural zu seyn, kann aber doch als Stütze für eine religiöse Wahrheit besonders für die vergangenen Zeiten, denen es galt, angesehen werden; 2) in Verbindung mit religiöser Lehre, gestützt auf die Autorität der Inspiration. In diesem Falle hört es auf, Gegenstand der Untersuchung durch die Vernunft zu seyn, es wird aus religiösen Gründen angenommen und kann sich nur an den Glauben wenden. Die religiösen Wunder sind offenbar immer nur Gegenstände, nicht Beweise des Glaubens, und wenn sie mit Lehren verbunden sind, wie in einigen der höheren christlichen Mysterien, so verbreitet sich die Heiligkeit der Lehre auch über die äußere Erzählung, in der sie enthalten ist. „Der Grund der Hoffnung aber, die in uns ist", ist nicht beschränkt auf äußere Zeichen noch irgend welche Evidenz, sondern besteht in solcher Gewißheit, wie sie jedem ernsten Forscher am genügendsten erscheint. Und die wahre Annahme der ganzen christlichen Offenbarung wird am würdigsten und befriedigendsten gegründet auf die Gewißheit des Glaubens, in dem wir stehen (2 Kor. 2, 24) und der „bestehen muß nicht auf Menschenweisheit, sondern auf Gottes Kraft" (1 Kor. 2, 5). —

Von Spinoza hat Powell seine philosophische Grundanschauung über Wunder entlehnt, während er in der historischen Wunderkritik sich ganz an Hume hält. Von dem ersteren unterscheidet er sich, sofern er die natürliche Erklärung der biblischen Wunder abweist, von dem letzteren, sofern er den Vorwurf des Betrugs nicht aufkommen läßt. Er geht aber weiter, indem er jene Anschauung von einer ewigen ununterbrochenen Naturordnung durch die Resultate der neueren Forschungen weiter begründet und das Wunder aus dem Gebiete des Wissens hinausweist. Dem Wissen gehört die wirkliche Welt und dem Glauben das Reich der Phantasie. Seine Aeußerungen über „die Region der geistlichen Dinge" erscheinen nur als eine Concession an den herrschenden Glauben. Ist es ihm aber Ernst damit, so setzt er einen Dualismus, der wissenschaftlich unmöglich ist. Das Band, mit dem die Evidentialtheologie Glauben und Wissen verbunden hatte, ist mit einem Schwertstreich zerhauen. Die Welt ist ewig und entwickelt sich ewig nach denselben unabänderlichen Gesetzen, und die Religion löst sich in einen subjektiven Glauben auf.

Wie Powell das Wunder überhaupt, so hat ein anderer Essayist das Schöpfungswunder vom Standpunkte der Naturwissenschaft aus der Kritik unterworfen —

c) Goodwin: Die mosaische Kosmogonie (On the Mosaic Cosmogony. By C. W. Goodwin, M. A. Ess. Nro. V. p. 207—253). Kein Gegenstand der Physico-Theologie hatte in den letzten Jahrzehnten ein so allgemeines Interesse geweckt und eine so verschiedenartige Behandlung erfahren, wie das Verhältniß des mosaischen Schöpfungsberichts zu den Resultaten der Geologie. Im Allgemeinen ist eine dreifache Stellung zu dieser Frage eingenommen worden. Es wird entweder von dem Standpunkte der Geologie ausgegangen und der mosaische Bericht als ungeschichtlich angesehen, oder wird der letztere als geschichtlich vorausgesetzt, und die Resultate der Geologie darnach zurecht gelegt, oder endlich wird die Wahrheit der Bibel einerseits und das Recht der Wissenschaft andererseits anerkannt und eine Vermittelung versucht. In die erste Klasse gehören theils Männer wie Lyell, Dick und Babbage, die den mosaischen Bericht als unverträglich mit der Wissenschaft bei Seite liegen lassen, theils solche, die, wie Powell, denselben als Parabel oder Mythe fassen. Ihnen schroff gegenüber stehen die „Antigeologen", die sich streng an das Wort der Bibel halten und entweder, wie Cockburn, die Erdrevolutionen aus einem Zusammenwirken vulkanischer Eruptionen mit der noachischen Fluth erklären oder andere Hypothesen aufstellen, deren abenteuerlichste wohl die von M'c Farlane ist. Die Hauptvertreter der vermittelnden Richtung sind Dr. Buckland und Hugh Miller. Es sind die Theorien dieser Harmonisten, welche im vorliegenden Essay geprüft werden.

Goodwin weist im Eingang auf die große Umgestaltung der Naturwissenschaft im 16. Jahrhundert und auf Galilei's Aeußerung zurück, daß der Zweck der Offenbarung nicht das gewesen seyn könne, dem Menschen physikalische Wahrheiten mitzutheilen, für deren Entdeckung ihm sein Schöpfer besondere Fähigkeiten verliehen habe. „Es wäre gut gewesen", fügt Goodwin bei, „wenn die Theologen sich zu der offenen Anerkennung dieses Grundsatzes verstanden hätten. Wäre dieß ohne Rückhalt geschehen, so würde entweder der Begriff der göttlichen Offenbarung modificirt und die Möglichkeit der Beimischung von Irrthum zugegeben worden seyn; oder man würde erklärt haben, daß solche Theile der hebräischen Schriften, welche im Widerspruche mit Thatsachen stehen, nicht Theile der Offenbarung seyn können. Den ersten Weg haben die Theologen meist eingeschlagen, aber mit solchen Beschränkungen, Cautelen und Doppelsinnigkeiten, daß diejenigen wenig befriedigt waren, welche wissen wollten, wie und was eigentlich Gott die Menschen gelehrt und ob etwas Weiteres als das, was der Mensch durch den Gebrauch seiner natürlichen Fähigkeiten zu erkennen im Stande und offenbar bestimmt sey" (S. 209).

Goodwin glaubt nun, durch Nachweisung der Zwecklosigkeit und Vergeblichkeit der harmonistischen Versuche der Theologie und Religion, die es mit dem Verhältniß Gottes zu dem Menschen als einem sittlichen Wesen zu thun haben, einen Dienst zu leisten. Er setzt die Zweiheit der Schöpfungsberichte voraus, faßt aber nur den ersten in's Auge und sagt, der Verfasser wolle eine Kosmogonie geben, aber von einem anderen Standpunkte aus, als dem der gegenwärtigen Wissenschaft. Er gibt allgemeine Berührungspunkte zwischen beiden zu, die jedoch bei der großen Verschiedenheit in der Anordnung des Ganzen wenig austragen, und erklärt sich entschieden gegen die Ansicht, daß der mosaische Bericht mit der Wissenschaft harmonire, dieß aber nur nicht erkannt worden sey, bis die letztere den Schlüssel dazu gegeben. Sodann geht er an die Kritik der harmonistischen Theorien. „Dr. Buckland" sagt er, „nahm Chalmer's Theorie auf, wonach das Wort „Anfang" eine unbestimmte Periode, die den letzten großen Veränderungen voraufging, bezeichnet. Diese mag Millionen von Jahren umfassen. Sie endet mit dem Untergange der Urwelt, dem Tohu-va-bohu. Die neue Periode begann mit dem Hervorrufen des Lichts aus der temporären Finsterniß, welche die Trümmer der alten Erde bedeckte.". „Allein", entgegnet Goodwin, „nicht nur thut diese Erklärung dem Texte Gewalt an, sondern sie übersieht, daß die Sonne in der Urzeit zur Entwickelung des vegetabilischen und animalischen Lebens so nöthig war wie jetzt. Ueberdieß setzt sie voraus, daß die Urwelt durch die große Katastrophe ganz untergegangen und die jetzige Thier- und Pflanzenwelt darnach ganz neu geschaffen worden sey, was von der jetzigen Geologie, auch von Harmonisten, als unrichtig aufgegeben worden ist. Zudem stürzt Buckland selbst seinen Vermittelungsversuch durch das Zugeständniß um, es handele sich nicht um die Richtigkeit der mosaischen Erzählung, sondern um unsere Auffassung derselben, — ein Satz, der nicht stark genug verworfen werden kann, weil er der kritischen Moralität die Wurzel abschneidet. Ja wenn man zugibt, daß die Urkunde keine bestimmte Erklärung zulasse und das Recht beansprucht, die Erklärung immer wieder nach den Anforderungen der Geologie zu ändern, dann kann man die Harmonie mit der Wissenschaft herstellen. Diese Ansicht hat Pratt (s. seine Schrift: „Scripture and Science not at variance, 1859), der sich zunächst mit der Auskunft begnügt, daß die Schrift weislich von den natürlichen Dingen nach ihrer Erscheinung, nicht nach ihren physikalischen Qualitäten rede, aber bereit ist, dieselbe gegen eine bessere zu vertauschen.

Andere Harmonisten haben die Schöpfungstage als Perioden gefaßt, wie Macdonald und früher auch Hugh Miller, und so geglaubt, die Schwierigkeiten lösen zu können. Allein die untersten Schichten zeigen, daß Thiere und Pflanzen überall coexistirt haben, während in der Genesis die Pflanzenschöpfung vollendet ist, ehe die Thierschöpfung beginnt. Dann haben die Geologen nicht bloß sechs, sondern bis gegen dreißig Perioden nachgewiesen, was zu einer neuen Hypothese geführt hat, daß nämlich die Ge-

neſis nur eine Auswahl von Perioden gebe. Die Unmöglichkeit, auf die eine oder andere Weiſe der Bibel und der Wiſſenſchaft Genüge zu thun, hat Hugh Miller ſpäter zu der Annahme der Kurtz'ſchen Hypotheſe geführt, wonach der Schöpfungsbericht eine Viſion iſt, in der dem Moſes die Schöpfungsperioden in dem Rahmen von Tagewerken gezeigt wurden. Die Schwierigkeit, daß die Coexiſtenz der Pflanzen- und Thierwelt in der Geneſis nicht hervortrete, ſucht Miller durch die Annahme zu heben, daß Moſes nur die Haupttypen in den drei Perioden beſchrieben habe, die Pflanzenwelt in der paläozoiſchen, die Reptilien in der meſozoiſchen, die Mammalien in der känozoiſchen Periode. Doch abgeſehen von anderen Schwierigkeiten, wie die, daß das „graue Licht" die Wirkung der Sonne nicht erſetzt, hat auch Miller's Theorie den Hauptmangel, daß nach ihr in der Geneſis nur die Erſcheinungen — und zwar in räthſelhaften Viſionen —, nicht die Thatſachen beſchrieben werden. Damit iſt aber der geſchichtliche Karakter des moſaiſchen Berichtes völlig aufgegeben. — Nein, es konnte nicht Zweck der Offenbarung ſeyn, den Menſchen in der Naturwiſſenſchaft zu unterrichten. „Wenn Gott unvollkommen unterrichtete Leute gebrauchte, um den Grund zu legen für die höhere Erkenntniß, für die er beſtimmt war — iſt es dann auffallend, daß ſie Behauptungen aufſtellten, die nicht im Einklange mit den Thatſachen ſind, obwohl ſie dieſelben für wahr hielten?" (S. 250). — „Iſt es nicht klar, daß der Plan der Vorſehung in Betreff der Erziehung des Menſchengeſchlechts ein progreſſiver iſt?"

War es die Aufgabe des hebräiſchen Volkes, das Fundament der Religion auf Erden zu legen und nicht das der Naturwiſſenſchaft, ſo ſollte man die Irrthumsfähigkeit in dieſem Stücke zugeben, nicht eigene Theorien bilden über das, was die Offenbarung ſeyn ſollte, ſondern unterſuchen, was Gott zu thun gefiel. Es iſt eine populäre Annahme, daß die Bibel, den Stempel Gottes an ſich tragend, auch vollſtändig, vollkommen und in allen Theilen unanfechtbar ſeyn müſſe, und tauſend Schwierigkeiten ſind aus dieſer Anſicht entſprungen. Die theologiſchen Geologen behandeln die moſaiſche Erzählung keineswegs mit dem gehörigen Reſpekt, wenn ſie ihr einen Doppelſinn unterſchieben; wird ſie aber angeſehen als die Spekulation eines hebräiſchen Descartes oder Newton, dann erhält ſie ihren rechten Werth. Der Verfaſſer hat eine große Wahrheit ergriffen, mit welcher er wirklich die höchſten Enthüllungen der modernen Forſchung anticipirt — die Einheit des Weltplans und die Unterordnung unter einen einigen Schöpfer und Geſetzgeber. Iſt aber auch der Bericht nur Menſchenwort, ſo hat es doch Gott gefallen, denſelben in beſonderer Weiſe für die Erziehung des Menſchengeſchlechtes zu benutzen. —

Dieſe Schlußworte führen von der Phyſico-Theologie auf das hiſtoriſch-theologiſche Gebiet. War in den zwei letztgenannten Eſſays die Stellung der bibliſchen Schöpfungs- und Wunderlehre zur Naturphiloſophie betrachtet worden, ſo faſſen die übrigen Eſſays die Stellung des Chriſtenthums und ſeiner Urkunden zu der ganzen Menſchengeſchichte in's Auge.

Die Grundgedanken ſind in dem folgenden Eſſay ausgeſprochen:

d) Die Erziehung der Welt, von Dr. Temple (The Education of the World. By Frederic Temple, D. D. Chaplain in Ordinary to the Queen; Head Master of Rugby School; Chaplain to the Earl of Denbigh. Ess. Nro. I. p. 1—49). „Eine Welt", ſagt Temple, „die nach einem eiſernen Geſetz in ewigen Kreiſen ſich bewegen würde, iſt undenkbar. Iſt die natürliche Welt einer ſolchen Kreisbewegung unterworfen — die Welt des Geiſtes kann keine bloße Maſchine ſeyn; in ihr muß ſich ein Fortſchritt finden. Wie der Menſch von der Geburt bis zum Grabe ſich entwickelt, ſo auch die ganze Menſchheit — gleichſam ein koloſſaler Menſch — von der Schöpfung bis zum jüngſten Gericht. Die Zeitalter ſind ſeine Tage, die Erfindungen und Entdeckungen ſeine Werke, die Glaubenslehren und Anſichten der ſucceſſiven Weltalter ſeine Gedanken, die geſelligen Zuſtände ſeine Sitten; die Art und der Zweck ſeiner Erziehung daſſelbe wie bei den Individuen. Es ſind drei Perioden zu unter-

scheiden: 1) Die Kindheit und das Gesetz. In der Kindheit sind wir positiven Regeln unterworfen, die wir nicht verstehen können, denen wir aber unbedingt gehorchen müssen. Die Welt war ebenso in ihrer Kindheit, unter Vormündern und Pflegern, bis auf die vom Vater bestimmte Zeit. Gehorsam auch gegen die scheinbar trivialsten Gebote war da die höchste Pflicht. Sie waren gegeben, um die niederen Leidenschaften, Heftigkeit, Grausamkeit, Sinnlichkeit zu zügeln. Dann folgte das mosaische System, eine Mischung von moralischen und positiven Geboten, auf diese die höheren Gebote der Propheten, die das Gewissen schärften, endlich die wichtige Schule des Exils, deren Frucht das Aufgeben des Götzendienstes, Gebet, Predigen und Bibellesen in den Synagogen war. Das Resultat der Erziehung war bei den Juden der nationale Glaube an die Einheit und Geistigkeit Gottes und die Erkenntniß der hohen Wichtigkeit der Keuschheit." — „So war die Erziehung der Hebräer. Andere Nationen hatten inzwischen eine gleichlaufende und gleichzeitige Erziehung. Die natürlichen Religionen, — Schatten, die das inwohnende geistige Licht auf die dunkeln Probleme außen warf, waren in Wirklichkeit Gesetzessysteme, auch von Gott gegeben, aber nicht durch Offenbarung, sondern durch das Wirken der Natur, und deshalb so verdreht und verfälscht, daß im Laufe der Zeit das göttliche Element fast ganz darin verschwand. Die poetischen Götter der Griechen, die sagenhaften Götter der Römer, der Thierdienst der Aegypter, der Sonnendienst des Orients, alle in Begleitung von Systemen des Gesetzes und der bürgerlichen Regierung, die aus denselben Quellen, wie sie selbst, entsprangen, nämlich dem Karakter und Temperament der verschiedenen Nationen — das waren in dem Haushalte der Vorsehung die Mittel zur Erziehung dieser Völker zu ähnlichen Zwecken wie bei den Hebräern" (S. 14. 15). „Sie alle trugen bei zu dem Wachsthum der künftigen Kirche: Rom den Sinn für Ordnung und Organisation, Griechenland die Pflege der Vernunft und des Geschmacks, Asien die Richtung auf das Mysteriöse. — 2) Die Jugendzeit und das Beispiel. In der Jugend sind wir dem Einfluß des Beispiels unterworfen und brechen bald durch alle Regeln, wenn sie nicht durch die höhere Lehre, die das Beispiel gibt, gezeigt und eingeschärft werden. Jesus als das Vorbild aller Vorbilder senkte sich in der Jugendzeit der Welt am tiefsten in das Herz; da war die größte Empfänglichkeit für die Wahrheit seiner göttlichen Natur. Darum ward auch sein Leben im vollen Sinne das Evangelium genannt. Enthält dieses auch wenig Lehre im technischen Sinne, so ist es doch die Quelle aller Inspiration. Auch die älteste Kirche gibt mehr Vorbild als Lehre — nicht zur sklavischen Nachahmung ihrer Bräuche, sondern zur Aneignung ihres inneren Lebens. — 3) Das Mannesalter und die Grundsätze. Das Menschengeschlecht ist nun sich selbst überlassen, um durch die Lehren des Geistes im Innern geleitet zu werden. Die Kirche entscheidet sich über ihre leitenden Principien. „Aber die Thatsache, daß eine so große Zahl früherer Entscheidungen praktisch veraltet und manche Lehrsätze für bleibenden Gebrauch sich ungeeignet erweisen, zeigt, daß die Kirche so wenig als ein Mann im Stande war, mit einmal alle Wahrheit und Weisheit der Lehre aus früherer Zeit sich anzueignen" (S. 41). — „Die Einwanderung von Völkern, die auf der Kindheitsstufe standen, nöthigte zur Wiederbelebung des Judaismus im Pabstthum. Darauf folgte die Zeit, wo dem Gewissen als höchstem Führer getraut werden konnte. Eine neue Lektion — die der Toleranz — wurde in der Reformation gelehrt, ist aber bis jetzt noch nicht ganz gelernt. Aber im Ganzen ist ein stetiger Fortschritt zu gewahren. Die Härte und Strenge der Grundsätze, welche das erste Mannesalter allein als unabänderliche Wahrheiten betrachten wollte, wird gemildert. Der Gesichtskreis erweitert sich. Die Schöpfung ist ein neues Buch, das neben der Offenbarung zu lesen ist. — Bei dem Lernen dieser neuen Lektion bedurfte die Kirche einen neuen Standpunkt und fand ihn in der Bibel. Wäre die Bibel in präcisen Glaubenslehren oder detailirten Lebensregeln abgefaßt worden, so hätten wir keine andere Wahl, als entweder bleibende Unterwerfung unter das äußere Gesetz oder Verlust des besten Mittels der Selbsterziehung. Aber die Bibel ist gerade

nach ihrer Form ganz unserem gegenwärtigen Bedürfniß angemessen. Sie ist Geschichte. Selbst ihre lehrhaften Theile sind in eine geschichtliche Form gefaßt und werden am besten verstanden, wenn man sie als Urkunden der Zeit betrachtet, in der sie geschrieben wurden, die aber das höchste und großartigste religiöse Leben jener Zeit uns vermitteln. So gebrauchen wir die Bibel, bewußt oder unbewußt, nicht um die Stimme des Gewissens zu unterdrücken, sondern zu wecken. Wenn das Gewissen und die Bibel zu differiren scheinen, so schließt der fromme Christ sogleich, daß er die Bibel nicht recht verstanden habe. Während ferner die Erklärung der Bibel von Geschlecht zu Geschlecht sich unbedeutend ändert, ändert sie sich stets in einer Richtung. Die Scholastiker fanden das Fegfeuer in ihr; spätere Forscher fanden genug darin, um Galilei zu verdammen. Vor nicht langer Zeit wollte man auch eine Verdammung der Geologie in ihr finden, und noch gibt es Viele, die sie so auslegen. Die Strömung geht durchaus in einer Richtung — sie weist offenbar auf die Identificirung der Bibel mit der Stimme des Gewissens. Die Bibel wird in der That durch ihre Form gehindert, einen Despotismus über den menschlichen Geist auszuüben; könnte sie das thun, so würde sie mit einmal zu einem äußerlichen Gesetz; aber ihre Form ist unserem Bedürfniß so wunderbar angepaßt, daß sie uns alle Ehrerbietung gegen eine höchste Autorität abgewinnt und doch dabei kein Joch der Unterwerfung auflegt. Dieß thut sie kraft des Princips des Privaturtheils, welches das Gewissen zwischen uns und die Bibel stellt und das Gewissen zum höchsten Ausleger macht; diesen aufzuklären, mag Pflicht seyn, aber ihm ungehorsam zu seyn, nimmermehr" (S. 44. 45).

Schließlich wird noch gesagt, es sey ein Hochverrath am Glauben, wenn man das Resultat irgend einer philosophischen, physikalischen oder historischen Untersuchung fürchte. Selbst wenn die Geologie lehre, daß 1 Mos. 1. nicht wörtlich zu verstehen sey, oder historische Untersuchungen darthun, daß die Inspiration, obwohl sie die Lehre schütze, dennoch die Erzählung nicht vor gelegentlichen Ungenauigkeiten, oder den Text vor Interpolationen bewahre, so seyen diese Resultate dennoch willkommener, als gedankenlose Zustimmung. Die Substanz des Glaubens werde dadurch nicht berührt.

Ob Temple durch Lessing's Erziehung des Menschengeschlechts, die soeben in englischer Uebersetzung erschienen war, und durch die Comte'sche Idee des „colossalen Menschen" zu seiner Abhandlung geführt wurde, ist eine untergeordnete Frage. Sie enthält des Eigenen genug, hat viele geistreiche Gedanken und feine Parallelen. Aber die Hauptsache ist die Grundidee einer stufenweisen Entwickelung der Offenbarung, die Erweiterung des Offenbarungsbegriffs, die Auffassung des Christenthums vom Standpunkte des Gewissens aus, die starke Betonung der Toleranz als des Kerns der Reformation — Gedanken, welche eigentlich das Thema für die folgenden Essays bilden.

e) Jowett, über die Schriftauslegung (On the Interpretation of Scripture. By Benjamin Jowett, M. A. Regius Professor of Greek in the University of Oxford. Ess. Nro. VII. p. 330—438). Die Schrifterklärung von den Abwegen der allegorisirenden, rhetorisirenden und dogmatisirenden Ausdeutungen auf den sicheren Boden des einfachen Schriftsinnes zurückzuführen, das ist es, kurz gesagt, was Jowett als dringendes Bedürfniß der Zeit erkennt und sich in seiner Abhandlung als Aufgabe stellt. Der Exeget hat nur den ursprünglichen Sinn herauszustellen, d. h. den Sinn der Worte, wie er von den ersten Hörern und Lesern aufgefaßt wurde. Er muß sich in die alte Zeit zurückversetzen, als wäre er ein Schüler Christi oder Pauli. Alles dessen was folgt, hat er sich zu entschlagen. Die Geschichte des Christenthums, die nachträglichen Gedanken der Theologie gelten ihm nichts; er darf aus den fragmentarischen Schriften — denn das sind sie — nicht ein abgerundetes System oder eine zusammenhängende Geschichte zu construiren versuchen. Er hat keine Interpretationstheorie. Sein Zweck ist, die Schrift wie jedes andere Buch und nicht mit confessionellem Vorurtheil zu lesen. — Bei den deutschen Commentatoren glaubt Jowett zum erstenmal in der Geschichte eine Annäherung zum Einverständniß und zu sichern Re-

sultaten, z. B. in der Auffassung der Prophetie, zu finden, während die englische Exegese einen apologetischen Karakter angenommen habe und sich gegen vermeintliche Angriffe der Wissenschaft und Kritik zu wehren suche und sich mehr an die kirchliche Tradition als an die Worte Christi halte. In der Naturwissenschaft sey es nutzlos, auf bloße Annahmen zu bauen, aber in der Theologie sey es anders. Man suche die schadhafte Grundlage unter dem schönen Aufbau zu verdecken. „Man hat es für besser gehalten, Argumente stehen zu lassen, welche, obwohl oft trügerisch, doch auf orthodoxer Seite sind, als ihre Fehler aufzuzeigen. Und so sind unvermerkt viele Principien zur Geltung gekommen, welche die Thatsachen ignoriren. Niemand würde die Schrift so erklären, wie Viele thun, wenn man nicht mit vorgefaßten Meinungen an sie herantreten würde. Im Worte Gottes, sagt man, kann kein Irrthum seyn, deshalb sind die Widersprüche zwischen den Büchern der Könige und Chronik nur scheinbar oder Abweichungen in den Abschriften zuzuschreiben. Es ist tausendmal wahrscheinlicher, daß der Ausleger irrt, als der inspirirte Verfasser. Aus gleichem Grunde wird trotz der Schrift und Geschichte (Jer. 36, 30. Jes. 23. Amos 7, 10—17) nie zugegeben, daß eine Weissagung nicht erfüllt sey; die Erwähnung eines Namens, der später als das angenommene Zeitalter der Propheten auftritt (Jes. 45, 1), darf nicht, wie bei anderen Schriften, als Beweis gegen jene Annahme gelten" (S. 342), — eine Stelle, wegen der Jowett nachher heftig angegriffen wurde.

Nach diesen Vorbemerkungen geht Jowett an die Lehre von der Inspiration. Verschiedene Definitionen sind versucht worden, aber „alle irren vielleicht, da die Sache, obwohl an sich wahr, sich nicht genau definiren läßt. Auch ist in den Evangelien und Episteln nirgends ein Grund für die höheren oder supranaturalen Ansichten über Inspiration. Die Schriften der Evangelisten oder Apostel machen nicht den Eindruck, als ob diese eine innere Gabe gehabt hätten oder einer höheren Macht unterworfen gewesen wären, anders als bei ihrem täglichen Predigen und Lehren; auch geben sie nirgends zu vermuthen, daß sie frei waren von Irrthum oder Schwächen. Paulus schreibt, wie ein christlicher Lehrer, mit all den Erregungen und dem Wechsel des menschlichen Gefühls. Er spricht allerdings mit Autorität, aber doch in schwierigen Fällen unentschieden, und berichtigt sich selbst nicht bloß einmal, und seine Erwartungen in Beziehung auf die Zukunft Christi sind durch die Folgezeit berichtigt worden" (S. 345). Dieß sowie die vielen Differenzen zwischen den Evangelisten (wie über den Wohnort der Eltern Jesu, die Genealogien, die Schächer u. s. w.), die aus den verschiedenen Traditionen über das Leben Jesu herrühren, muß im Auge behalten werden, wenn man über die heil. Schriften ein Urtheil gewinnen will. Das Wesen der Inspiration kann nur durch Prüfung der Schriften selbst erkannt werden. Man darf nicht a priori einen Begriff von derselben bilden. Das Princip einer progressiven Offenbarung erklärt am besten das Wesen der Inspiration. Sodann muß eine wahre Inspirationslehre mit den sicheren Resultaten der Geschichte und Wissenschaft harmoniren. Denn es kann nicht Etwas in der Religion wahr, in der Wissenschaft unwahr seyn. Die scheinbaren Widersprüche lösen sich von selbst, sobald eine wissenschaftliche Wahrheit klar hervortritt. Mit der Idee der Natur erweitert sich auch die Idee der Offenbarung. Es mag künftig den Meisten so natürlich erscheinen, die göttliche Vorsehung in der Ordnung der Natur zu finden, wie einst in der Durchbrechung derselben. „Fast alle intelligente Leute sind darüber eins, daß die Welt Myriaden von Zeitaltern existirt hat; die Bestunterrichteten sind der Ansicht, daß die Völkergeschichte einige Jahrtausende über die mosaische Chronologie zurückgeht; neuere geologische Entdeckungen weisen vielleicht auf ein früheres Daseyn des Menschengeschlechts, während es möglich, später vielleicht gewiß ist, daß unser Geschlecht sich nicht von einem, sondern von vielen Schöpfungscentren über die Erde ausgebreitet hat oder, wie Andere sagen, daß die Entdeckung der noch fehlenden Glieder in der Kette des animalischen Lebens zu neuen Schlüssen über den Ursprung des Menschen führen wird" (S. 349).

Zugegeben auch daß dies noch nicht erwiesen ist, so wäre es doch verkehrt, die Inspiration und Offenbarung in Opposition mit der stetig fortschreitenden Wissenschaft zu bringen. Galilei's Entdeckung hat ein- für allemal das Verhältniß zwischen der Wissenschaft und christlichen Wahrheit, principiell festgestellt. Aehnlich ist es mit den Resultaten der historischen Forschung. Auch da helfen harmonistische Versuche nichts. Der Inspirationsbegriff muß sich erweitern und jene Resultate in sich aufnehmen. Doch die Schriftauslegung hat nichts zu thun mit der Inspirationsfrage. Der Exeget thut besser daran, sich nicht in diese Frage zu mischen und seine eigenen Wege zu gehen. Ebensowenig darf er seine Erklärung nach den Glaubensbekenntnissen richten, die die Frucht späterer Reflexionen und Controversen sind. Die Sprache des neuen Testaments dagegen ist das erste Bewußtseyn und Lautwerden des Geistes oder das unmittelbare Erscheinen des Wortes des Lebens (1 Joh. 1.), wie es sich den Augen seiner ersten Nachfolger zeigte. So wenig die Ansichten einer späteren Zeit in die Schrift hineingetragen werden dürfen, so wenig darf eine Beziehung auf die gegenwärtigen socialen und kirchlichen Zustände die Auffassung der evangelischen Lehren und Maximen beeinflussen. Das Evangelium zeigt uns ein Ideal, das nicht in der materiellen Welt realisirt werden kann, sondern im Schrein des Herzens und Gewissens seine Stelle findet. Oder ist Alles, was Christus und die Apostel gesagt und gethan, als Vorschrift und Vorbild anzusehen, für Nationen wie für Individuen? Ist es der Buchstabe, der hier gilt, oder nicht vielmehr der Geist? Aber diese Innerlichkeit der Worte Christi verstehen Wenige. Es ist leichter, sie äußerlich anzuwenden und den Verhältnissen anzupassen. So sind einzelne Worte der Schrift gepreßt worden, um überkommene Meinungen zu stützen, wie über Ehescheidung, Heirath mit der Schwägerin, Episkopat, göttliches Recht der Könige, Inspiration, Persönlichkeit des heil. Geistes, Kindertaufe, Erbsünde. Andererseits werden viele neutestamentliche Lehren und Bräuche auf die Seite geschoben, und namentlich die Lehre, daß alle Menschen, auch die Heiden, nach ihren Thaten gerichtet werden. Jede Kirchengemeinschaft beruft sich für ihre Lehre auf die Schrift und kann einzelne Stellen für sich anführen, während sie andere übersieht. Aber was soll es überhaupt heißen, eine Lehre aus der Schrift beweisen, wenn diese doch selbst nicht in ein strenges System der Lehre und Praxis gebracht werden kann? Die Bibel redet nicht wie ein Gesetzbuch, sondern wie ein Freund zum anderen. Noch andere Hindernisse stehen einer angemessenen Schrifterklärung im Wege, wie die theologischen Terminologien, die Annahme eines mehrfachen Schriftsinnes, womit das Verhältniß des alten zum neuen Bunde zusammenhängt. Hat die Schrift mehr als einen Sinn, so kann sie irgend welchen Sinn haben, und statt eine Glaubens- und Lebensregel zu seyn, wird sie zum Ausdruck der ewig wechselnden religiösen Meinungen. Das Buch, von welchem wir glauben, daß es alle religiöse Wahrheit enthält, ist das unsicherste aller Bücher, weil es nach willkürlichen und unsicheren Methoden ausgelegt wird.

Jowett fühlt wohl, daß er durch offene Darlegung all' dieser Schwierigkeiten großen Anstoß geben werde, allein nur in der Wahrheit sieht er die Waffe gegen den um sich greifenden Skepticismus, und wenn niemand das Schweigen brechen will, hält er das für seine Pflicht. Er sucht eine Versöhnung zwischen Glauben und Wissen und findet sie darin, daß der historische Gebrauch der Schrift als des ewigen Zeugen des Höheren im Menschen, als inspirirter Quelle der Wahrheit und des Weges zum besseren Leben fortbestehe. Erklärt wie jedes andere Buch, bleibt die Bibel doch von allen anderen verschieden. Ihre Schönheit wird neu hervortreten, wie bei einem restaurirten Gemälde, sie wird neues Interesse wecken durch das Leben, das in ihr ist, ein neues Ansehen sich schaffen, Geist seyn, wie anfänglich, und nicht Buchstabe. Niemand kann sich, nach dem, was wir jetzt um uns sehen, eine Vorstellung machen von der Macht, die das Christenthum haben würde, wenn es Eins wäre mit dem Gewissen des Menschen und nicht im Widerspruche mit seinen intellektuellen Ueberzeugungen. — Die Regeln nun für den Exegeten lassen sich kurz fassen: Erkläre die Schrift wie jedes andere

Buch. Zunächst also muß nach den gewöhnlichen hermeneutischen Regeln der Sinn gefunden werden, den der Prophet oder Evangelist und die ersten Hörer oder Leser den Worten beilegten. Schwierig ist dieß allerdings in manchen Fällen, da die Bibel in verschiedenem Styl und zu verschiedenen Zeiten geschrieben ist, und dann oft eine Tiefe und Innerlichkeit hat, die dieselben Eigenschaften bei dem Erklärer fordern. Es sind Keime der Wahrheit und Lehren darin, die noch jetzt nicht Wurzel geschlagen haben oder verstanden worden sind. Am schwierigsten ist es, die Worte Christi völlig zu fassen. Der Ausleger muß dazu in sich selbst das Bild Christi Gestalt gewinnen lassen, in eine neue geistliche Welt hineingeboren werden. Es ist eine der höchsten Aufgaben, an die ein ganzes Leben gerückt werden kann, Christi Worte dem menschlichen Herzen etwas näher zu bringen. Auch bei den Propheten findet sich oft ein tiefer Sinn, der ihnen selbst nur halb enthüllt war, womit aber nicht gesagt seyn soll, daß dies ein mysteriöser oder mehrfacher Sinn war. Die andere Regel, die aus jenem Princip folgt, ist die: Erkläre die Schrift aus sich selbst. Sie ist eine Welt für sich; man muß sich in sie hineinversetzen. Und dazu bedarf es eines poetischen und kritischen Sinnes, einer gewissen Originalität und Intensität des Denkens, viel mehr als der Gelehrsamkeit, denn die Kenntniß der griechischen Wörter ist fast das Einzige, was zu wissen nöthig ist. Bei der großen Verschiedenheit der biblischen Bücher ist es gerathen, jedes für sich und aus sich zu erklären und die nutzlose und schädliche Beiziehung von Parallelen, vollends aus Schriften verschiedener Zeiten, zu vermeiden. Andererseits zeigt sich aber doch auch ein Zusammenhang und Fortschritt in der Schrift. Während die große Idee der Einheit Gottes von Anfang an da war, schreitet die jüdische Religion in anderer Hinsicht fort: von der Furcht zur Liebe, von der Macht zur Weisheit, von der Gerechtigkeit zur Barmherzigkeit Gottes, von der Nation zum Individuum, von dieser Welt zu einer anderen, von der Heimsuchung der Sünde der Väter an den Kindern zur individuellen Verantwortlichkeit. Ebenso zeigt sich ein geschichtlicher Fortschritt durch verschiedene Stufen bis zur Vollendung in Christo, — eine Entwickelung vom Kindes- zum Mannesalter. — So findet der Schriftausleger die stetige Entwickelung der Offenbarung im alten und neuen Testament als Theil einer größeren Welt, welche sich über die Erde ausdehnt und zu einer anderen Welt hinanreicht.

Die Schrift hat ein inneres Leben, eine Seele, und einen äußeren Leib oder Form — die Sprache, die aber nur unvollkommen die höheren Wahrheiten ausdrückt. Es ist deshalb verkehrt, zu viel Gewicht auf die einzelnen Worte zu legen, als wäre jede Partikel ein Glied in der Schlußkette. Es fragt sich überhaupt, ob durch Sprachstudium viel Licht auf das neue Testament geworfen wird, ob nicht die Analyse großer Ideen, wie *πίστις*, *δικαιοσύνη* u. s. w. viel wichtiger seyn würde. — Jowett schließt diesen Abschnitt mit guten Bemerkungen über die neutestamentliche Gräcität, das logische und rhetorische Element der Sprache, die Denkweise der Schriftsteller u. A., und geht dann von der Auslegung zur Anwendung der Schrift über, welche er von jener scharf unterscheidet.

Die Schriftworte sind der beste Ausdruck religiöser Ideen. Schon im neuen Testamente werden Worte des alten angewendet, wobei der ursprüngliche Sinn belebt und vergeistigt, aber kaum textgemäß gefaßt ist. Daraus folgt, daß jene Citate nicht zu sehr gepreßt werden dürfen, und ferner, daß ähnliche Anwendungen heute noch erlaubt sind. Es fragt sich nun, was sind die Gränzen der Schriftanwendung und wiefern hat die Auslegung als Correktiv der falschen Anwendung zu dienen. Da gilt es vor Allem, sich des Unterschiedes zwischen Erläuterung und Argument, Schriftwort und Schriftwahrheit bewußt zu bleiben. Man hat z. B. in den Lehren der Propheten nichts weiter als allgemeine Principien zu suchen; die Kirche als geistliches Israel, die Könige als Gesalbte des Herrn sind Redefiguren und als solche zulässig. Die Anwendung der Schrift muß ferner immer mit dem Geiste des Evangeliums in Einklang gebracht werden, wobei allerdings die Worte einen neuen Sinn bekommen können. So

ist die Anwendung einem höheren Princip unterworfen, das nichts Anderes als das Herz und Gewissen des christlichen Lehrers ist, der die Worte zu Vehikeln nicht seiner eigenen Meinungen, sondern der Ideen der Gerechtigkeit, Wahrheit und Liebe macht. Das sind die ewigen Ideen, eben so göttlich, als der Kern aller Offenbarung, wie menschlich, als das gemeinsame Element der menschlichen Natur. In manchen Fällen haben wir den Sinn des Schriftwortes nur zu erweitern, um es auf unsere Zeit anzuwenden, so kann das Wort: die Wahrheit wird euch frei machen, oder das Wort Pauli über die Weisheit bei den Vollkommenen auf die Versöhnung von Glauben und Wissen, die man christliche Philosophie nennen könnte, bezogen werden. Die unmittelbarste und allgemeinste Anwendung lassen Christi Worte zu, die uns den höchsten Maßstab der Wahrheit und Pflicht an die Hand geben. Aehnlich ist es mit den Episteln, die zwar nicht so klare Lehren geben, wie Christus, aber dem wirklichen Leben näher stehen.

Zum Schlusse faßt Jowett noch die praktische Stellung seiner Ansichten zur Theologie und zum Leben in's Auge. Die Aenderung der herrschenden Interpretationsmethode ist nicht sowohl eine Frage der Zweckmäßigkeit als der Nothwendigkeit. „Das Verständniß des ursprünglichen Schriftsinnes, das sich Bahn gebrochen hat, ist unverträglich mit der typischen und conventionellen Auslegung. Die Zeit wird kommen, wo die Gebildeten nicht mehr glauben können, daß Hosea die Worte 11, 1. auf die Rückkehr des Joseph und der Maria aus Aegypten weissagte, so wenig als sie glauben, daß die römisch-katholische Deutung von 1 Mos. 3, 15. annehmbar sey. Sie werden nicht mehr glauben, daß die ersten Kapitel der Genesis dasselbe sagen, was die Geologie und Ethnologie enthüllen, so wenig als daß Josua 10, 12. 13. mit Galilei's Entdeckung im Einklang sey" (S. 418).

Paley und Butler, deren Schriften zu ihrer Zeit als siegreiche Widerlegung der Gegner der Schrift angesehen wurden, verlieren ihre Bedeutung, seitdem die Kritik mächtig geworden ist. Ja die ganze Theologie scheint in einem Auflösungsprocesse begriffen zu seyn. Man begnügt sich nicht mehr damit, die Lehrsätze auf ein paar Schriftstellen zu gründen, sondern bringt sie in engere Verbindung mit der moralischen Natur des Menschen. Man scheut extreme Consequenzen und gibt Wahrheit auf beiden Seiten zu, und hält in Lehrfragen mehr zurück. Dieser Proceß läßt sich nicht aufhalten. Die Wahrheit bricht sich Bahn, und führt sie zu nichts Gutem? Niemand kann wünschen, daß die bisherigen Scheidelinien zwischen den Christen für immer bleiben. Concordate und Unionsversuche haben nur zum Streit geführt, aber die Besten finden doch immer mehr, daß sie im Wesentlichen harmoniren. Die Mauern, welche kein Feind erstiegen, werden von selbst fallen. Die Bibel wird fortan nicht als Zeuge für die Sonderlehren der Sekten dienen, aber ihre moralische Kraft wird steigen. Wenn das äußere und das innere Zeugniß in dem christlichen Bewußtseyn sich vereinigen, so ist das nicht eine Quelle der Schwäche, sondern der Kraft. Die Bibel verliert nicht ihren hohen Werth, wenn der Geist an die Stelle des Buchstabens tritt. Sie wird vielmehr das Band der Gemeinschaft für die ganze christliche Welt; und so bietet auch ein aufgeklärter Begriff und Gebrauch der Schrift große Vortheile für die christlichen Missionen. Man kann nicht die eigene Religionsgeschichte auf die Heiden übertragen, und sollte ihnen deshalb nicht die Bibel als andere Vedas geben, sondern die Wahrheit des Buches, den Geist Christi ihnen mittheilen, sie zu dem Bewußtseyn bringen, daß Gott ihr Vater, sie seine Kinder sind. Auch für die liberale Erziehung würde die Bibel mit ihrer Geschichte, hohen Poesie und Moral, ihren Heroen und dem höchsten Vorbild das beste Buch seyn. Die Predigten würden eindringlicher werden, wenn die Geschichten und Karaktere der Bibel lebendig geschildert würden statt der Evidenzen und metaphysischen Distinktionen. — Aber was soll den angehenden Theologen gerathen werden, die beim Blick auf die großen Schwierigkeiten zurückschrecken möchten? Sie sollen für's Erste ihres Berufes gewiß werden, sodann bedenken, daß die Schwierigkeiten, die hauptsächlich

aus der Verschiedenheit der Erziehung der verschiedenen Klassen der Gesellschaft hervorgehen, durch Takt, Umsicht und am meisten durch die Macht des christlichen Lebens überwunden werden können, daß die Wahrheit immer eine Seite habe, die den Weg zum Herzen findet, und endlich sich trösten, daß der Dienst der Wahrheit, so schwer er auch seyn möge, ein gottgefälliger sey. —

Jowett zeigt sich durchaus als ein ernster, wahrheitsuchender Mann. Die Religion ist ihm Herzenssache, aber er kann das Auge nicht schließen gegen die schwierigen Fragen der Gegenwart. Er hat den Muth, ihnen offen zu begegnen und eine Versöhnung zwischen Glauben und Wissen zu versuchen. Dabei genügen ihm halbe Maßregeln nicht. Er will das schadhafte Gebäude der herrschenden Inspirationstheorie und Interpretationsmethode lieber ganz abbrechen und von Grund aus neu bauen. Das Fundament des alten Inspirationsbegriffs ist ihm viel zu eng. Er legt einen möglichst breiten Grund, indem er eine Inspiration nicht der Schriften, sondern der Schriftsteller annimmt, und die Begeisterung der letzteren nicht der Art, sondern nur dem Grade nach verschieden seyn läßt von der allgemeinen menschlichen. Das Supranaturale fällt somit weg. Inspiration ist eben nur das Wehen des Gottesgeistes im Menschen in höherem oder geringerem Grade. Ist aber das Specifische in der Inspiration der biblischen Schriftsteller aufgegeben, so fällt auch die Nothwendigkeit und Zulässigkeit einer eigenthümlichen Erklärungsmethode von selbst weg. Die Bibel ist nicht ein organisches Ganze, sondern nur eine Sammlung religiöser Lebensbilder in großer Mannichfaltigkeit aus verschiedenen Zeiten, von allen möglichen Standpunkten aus aufgefaßt und von sehr verschiedenem Werthe. Sie enthält nicht unmittelbare Offenbarungen und direkte Gebote Gottes, sondern zeigt nur das religiöse Denken und Leben in seinem Fortschritte zur höchsten Spitze in Christo. Sie kann deshalb auch nicht unmittelbar auf das Leben angewandt werden, sondern muß durch das Medium des Subjekts hindurchgehen. Der Geist, der in ihr weht und sich in bestimmten Lebensformen ausgeprägt hat, muß in dem Subjekt das Geistesleben wecken und das so erweckte und erleuchtete Subjekt aus diesem Geiste heraus handeln. Dieß ist der religiöse Proceß, der durch die Schrifterklärung angeregt und gefördert werden soll. Der Lehrer kann nichts Positives geben, sondern nur hinweisen auf die Ideen in der Schrift, und so muß er dem Subjekt überlassen, wie es sich dieselben vermittele. Das subjektive Gottesbewußtseyn und Gewissen wird so zum Erklärer der heil. Schrift gemacht, wie bei Temple. Aber Jowett gibt selbst zu, daß eine höhere Begabung erforderlich ist, um in das Verständniß der Schrift, die eine Welt für sich ist, einzudringen. Kann diese Begabung nicht allgemein vorausgesetzt werden, so ist nur eine esoterische Religion möglich. — Daß Jowett bei diesem Kampfe gegen Verbalinspiration und willkürliche Exegese auf das Extrem geht und Schwierigkeiten sieht, wo keine sind, ist leicht erklärlich. Er hat vollkommen Recht, wenn er auf den sicheren Boden der grammatisch-historischen Auslegung zurücklenkt. Aber das ist nur der Anfang. Jowett vergißt über den Mannichfaltigkeiten der Schriften den Grundplan der Schrift, bedenkt nicht, daß die genaue Erforschung der Verschiedenheit des alten und neuen Testaments und der einzelnen Lehrbegriffe gerade zur Erkenntniß der organischen Einheit führt. Er wird seinem Princip des Fortschritts im religiösen Denken untreu, wenn er es mit der neutestamentlichen Zeit abbricht, statt den Fortschritt in der Aneignung der göttlichen Wahrheiten in dem Gange der Kirchengeschichte zu suchen.

Er übersieht endlich die Nothwendigkeit, daß die göttliche Wahrheit überhaupt in objektiver Form gegeben seyn muß, wenn sie nicht in subjektives Meinen zerflattern soll. Sein Standpunkt ist ein rein subjektiver, idealistischer.

f) Williams, über Bunsen's biblische Forschungen (Bunsen's Biblical Researches. By Rowland Williams. D. D. Vice-Principal and Professor of Hebrew, St. David's College, Lampeter; Vicar of Broad Chalke, Wilts. Ess. Nro. II. p. 50—93). — Das Gesetz der Entwickelung, das durch die ganze Bibel

hindurch, wie in der ganzen Geschichte und Wissenschaft sich nachweisen lasse, ist auch für Williams das Grundprincip. Eine rücksichtslose Kritik der heidnischen Geschichte hat auch die Kritik der hebräischen Annalen beeinflußt. Die Anerkennung einer Vorsehung im Judenthum hat zu Zugeständnissen in Betreff des Heidenthums geführt. In Folge davon ist die Idee der Offenbarung zu Gunsten der alten Welt erweitert, für uns vertieft worden. Und es ist kein Verlust, wenn die beengende Idee der Offenbarung, die dem Gewissen feindselig gegenübergestellt wird, mit einer anderen vertauscht wird, welche in dem Gewissen einen Widerhall findet. Die sittliche Seite unserer Natur, die so oft mit der Offenbarung in Widerspruch gesetzt wird, sollte eher als integrirender Bestandtheil der Offenbarung selbst gefaßt werden. Wenn wir Wunder um der moralischen Lehre willen annehmen, so zeigt es sich, daß das ethische Element das fundamentale ist. Die wichtigste Frage ist die, ob der heil. Geist durch die von der Vorsehung geordnete Media gewirkt hat, oder ob er so davon abgewichen ist, daß Mißtrauen gegen dieselben gewissermaßen für immer zur Pflicht gemacht ist. Die erste Fassung ist die philosophische und ihr streben freie Nationen und evangelische Denker entgegen; die andere hat mehr den Schein der Religion, ist aber naturgemäß mit Priesterherrschaft oder Formalismus und nicht selten mit Verdorbenheit im Regiment oder Leben verbunden. Sollen die altenglischen Grundlagen der Forschung und ehrlichen Darstellung erhalten werden, so müssen einige der auf ungenügende Evidenz hin provisorisch gegebenen Entscheidungen revidirt werden; fürchten wir uns davor, so müssen wir unsere alten Ansprüche, auf den Grund der Wahrheit zu bauen, aufgeben, so können wir nur in Rom oder sonst einer eben so schlimmen Art der Finsterniß Zuflucht suchen.

Es ist Bunsen's unsterbliches Verdienst, daß er weder in unehrlicher Weise sein Gewissen beschwichtigt, noch die Schwierigkeiten der Aufgabe gescheut hat, sondern mit ungemeiner Gelehrsamkeit, mit dem Lichte des christlichen Gewissens darangegangen ist, die verworrenen Urkunden zu enträthseln und freimüthig den Geist Gottes auch anderwärts anzuerkennen, dabei aber den Traditionen des hebräischen Heiligthums einen Ehrenplatz anzuweisen. Keines lebenden Schriftstellers Werke würden einen so inhaltschweren Text für eine Abhandlung über biblische Kritik geben, wie die seinen. Abgesehen von einigen „Specialitäten des Lutheranism" können wir auf dem allen Gelehrten gemeinsamen Boden der Forschung mit ihm zusammentreffen, obwohl auch hier die Zustimmung nicht völlige Uebereinstimmung in sich schließt. —

Williams hat in dieser Einleitung seinen Standpunkt so klar gezeigt, daß es keines weiteren Wortes darüber bedarf, und was er über Bunsen's biblische Forschungen sagt, verräth eine solche Unbekanntschaft mit der deutschen Theologie, daß man wenig Zutrauen zu seiner kritischen Befähigung gewinnen kann. In der That zeigt er sich durchaus nur als Nachbeter Bunsen's, und nur an einigen Punkten macht er unbedeutende Ausstellungen, um daran zu erinnern, daß er eigentlich Recensent ist. Und doch müssen wir ihm folgen, da eben diese Recension, obwohl sie des Eigenen fast nichts enthält, Gegenstand der heftigsten Angriffe von allen Seiten, ja eines mehrjährigen Processes ward — eine Ehre, die wohl bisher noch keiner Recension widerfahren ist.

Es wird aber genügen, die Hauptstellen, welche zu Angriffs- und Anklagepunkten gemacht wurden, hervorzuheben.

Nachdem zuerst das hohe Alter der ägyptischen Geschichte erwähnt worden, wird von den halb idealen, halb traditionellen Notizen über die Ursprünge des Menschengeschlechts bis Abraham geredet (S. 56), der mit Recht als die historische Zeit eröffnend angesehen werde. Für die Erklärung des Durchgangs durch's rothe Meer werde poetische Licenz beansprucht (S. 59), hinsichtlich der Abfassung des Pentateuchs die allmähliche Entstehung angenommen (ebendas.). Dieß nach Bunsen's „Aegypten". — dann übergehend zu Bunsen's „Gott in der Geschichte", sagt Williams, der Verfasser hebe das direkt religiöse Element der Bibel hervor. „Nicht wie die hoffnungslose Schule, die uns verbietet, an Gott oder das Gewissen zu glauben, ohne daß wir unsere Seele durch

den Buchstaben tödten, findet er das Heil für einzelne Menschen wie Staaten nur in der Erkenntniß des Schöpfers unseres Lebens, durch den die Welt besteht, dessen Bild wir in unserem Denken tragen, dessen Stimme in unserem Gewissen widerhallt. In der Bibel, als dem Ausdruck der frommen Vernunft, die deshalb mit Vernunft und Freiheit gelesen werden muß, findet er die Urkunde der Riesengeister, deren Erfahrung die religiöse Atmosphäre schufen, in der wir athmen" (S. 60. 61).

Nach ein paar Worten über den Vorzug des Glaubens gegenüber den Opfern heißt es: „Als der grausame Opferdienst Syriens mit dem Ernst einer göttlichen Stimme Abraham befahl, seinen Sohn zu schlachten, so bedachte er nicht, daß er keine vollkommene Theorie von dem Absoluten habe, die ihn zu einer Abweichung von der traditionellen Offenbarung berechtigen würde, sondern glaubte, daß der Vater, dessen Stimme vom Himmel er im Herzen vernommen hatte, mehr Wohlgefallen an Barmherzigkeit als am Opfer habe, und dieser Glaube wurde ihm zur Gerechtigkeit gerechnet. Der Same war vom Himmel ausgestreut, aber er wuchs in dem Boden eines ehrlichen und guten Herzens. So finden wir überall die Principien der Vernunft und des Rechts, die immer in unserem Herzen einen Widerhall finden, was ein wahreres Zeichen des Glaubens ist, als eine Unterwerfung unter eine angenommene äußerliche Autorität, die jene Principien selbst unterdrücken würde" (S. 61). — „Man könnte vielleicht denken, Bunsen beachte das sacerdotale Element in der Bibel zu wenig. Jedenfalls ist ihm das wahrhaft Mosaische nicht das Jüdische, sondern das wesentlich Menschliche" (S. 62).

„Um die Bedeutung der Prophetie zu würdigen, müßte man in England noch Jahre lang studiren. Gewohnt zu hören, daß die Geschichte von den Propheten in Räthseln ausgedrückt sey, ist man mit moralischen Lektionen nicht zufrieden. Diese Auffassung datirt aus alter Zeit, ist aber mit dem Aufleben der Wissenschaften allmählich aufgegeben worden. Selbst Butler sah voraus, daß jede Weissagung durch die Zeitgeschichte aufgeklärt werden könne; Bischof Chandler soll die messianischen Weissagungen auf 12 oder gar 5 reducirt haben, Paley wagt nur eine zu citiren. Coleridge und Arnold läugnen die Prognostikation. Andererseits haben die deklamatorischen Kanzel- und Platformreden mit unkritischer Uebertreibung Alles, was die Väter geträumt haben, noch gesteigert. Aber in Deutschland sehen wir einen Pfad voll Licht von Eichhorn bis Ewald und Bunsen." — Williams gibt nun einige Beispiele negativer Kritik aus Bunsen und sagt dann: „Groß ist Bunsen's Verdienst, daß er offen die Resultate der Kritik anerkennt und doch die Propheten als Zeugen für das Reich Gottes hinstellt, indem er bei ihnen die Entwickelung der Ideen des Glaubens an einen gerechten Gott, der Gebetskraft und des Sieges der sich selbst opfernden Geduld nachweist." Dann Einiges über den „Knecht Gottes", in dem Williams das collektive Israel sieht. „Doch", fügt er bei, „würde Christus als höchste Realisirung des prophetischen Ideals angesehen werden können, als ein Prophet, dessen Worte nicht sterben, als Priester im Tempel, nicht mit Menschenhänden gemacht, als König im Reiche der Gedanken, der sein Volk von einer Knechtschaft der moralischen Uebel befreit, die schlimmer ist als die ägyptische oder babylonische (S. 65—75).

Nun kommen die Bücher Daniel und Jona an die Reihe, deren Aechtheit geläugnet wird mit der Nutzanwendung: „Es ist hohe Zeit, daß die Theologen dies anerkennen, da bei ihren Hülfsmitteln das Festhalten an dem landläufigen Irrthum eine Schande und für die guten Leute, die man lehrt, denselben zu einem Glaubensartikel zu machen, eine bedauernswürdige Sache seyn würde" (S. 76. 77). „Gott", heißt es weiter, „kann bei der Erziehung des Menschengeschlechts wohl auch von der Einbildungskraft so gut als vom Gewissen Gebrauch gemacht und zugelassen haben, daß seine Lehren innerhalb der Gränzen der beschränkten Menschlichkeit spielen." — „Die große Sache ist doch immer, das Werk des ewigen Geistes und seinen bleibenden Einfluß auf alles Andere, der sich in allen Bildern der alten Zeit und jetzt in den Gnadenmitteln kund gibt, aufzuzeigen. Würde dieser Geist nicht in der Kirche wohnen, so würde die Bibel nicht inspirirt seyn, denn

die Bibel ist vor Allem das geschriebene Wort der Gemeinde. So kühn diese Inspirationstheorie klingen mag, so war sie doch das erste Bekenntniß der Kirche und ist die einzige, die mit den Thatsachen der Schrift zusammenstimmt. Die heil. Schriftsteller bekennen selbst, daß sie Menschen mit denselben Fehlern waren wie wir, und uns wiederum ist die Erleuchtung des Geistes verheißen, der in ihnen wohnte. Will man die heil. Schriftsteller lieber zu fühllosen Maschinen machen und Luther und Melanchthon uninspirirt nennen, so sehe man wohl zu, wie man das beweise" (S. 77. 78).

Williams geht zu Bunsen's „Hippolytus" über, dessen „wunderbare Aphorismen" einen großen Eindruck auf ihn machen. „Man könnte ihm", sagt er, „vorwerfen, daß er evangelische Ausdrücke in einem philosophischen Sinne brauche. Aber Bunsen könnte entgegnen: Warum sollte nicht Rechtfertigung durch den Glauben Frieden der Seele oder das Gefühl des göttlichen Beifalls, das aus einem Glauben an einen gerechten Gott entspringt, bedeutet haben — statt einer erdichteten Uebertragung des Verdienstes? Paulus würde dann moralische Verantwortlichkeit im Gegensatz gegen Sacerdotalismus gelehrt haben. Rechtfertigung würde weder ein willkürlicher Grund des Vertrauens seyn, noch ein Lohn unter der Bedingung, daß wir den Anspruch auf Verdienst aufgeben, sondern vielmehr der Spruch der Vergebung in Folge unserer Reue, und unsere Annahme auf Grund des Opfers unseres Herzens; Wiedergeburt — ein Erwachen der Kräfte unserer Seele; Auferstehung — die geistliche Belebung. Das Reich Gottes ist die Realisirung des göttlichen Willens in unserem Denken und Leben. Hierdurch fällt auch Licht auf den Begriff der Incarnation, die bei unserem Verfasser so rein geistig ist, wie bei Paulus Der Sohn David's nach dem Fleisch ist der Sohn Gottes nach dem Geist, der da heiligt" (S. 80—82).

Wollen wir die Wahrheit dieser Ansichten prüfen, so haben wir zunächst zu erwägen, daß moralische und metaphysische Gründe uns nöthigen, Offenbarungen wie die in Christo nicht auf das erste halbe Jahrhundert unserer Zeitrechnung zu beschränken. „Sodann was die äußere Kritik betrifft, so finden wir das Zeugniß der kanonischen Bücher und der nächsten patristischen Literatur genügend, sofern es sich um die Darstellung ewig wahrer Principien im Leben handelt, aber sie sind nicht zureichend, um an sich unglaubliche Erzählungen oder offenbar falsche Vorschriften zu erhärten. Wir müssen deshalb in uns selbst eine bewahrheitende Fähigkeit annehmen, ähnlich wie bei Mathematikern oder Musikern, um eine Abhandlung über Geometrie oder ein Gesetz der Harmonie zu prüfen. So müssen wir, wie uns ausdrücklich gesagt wird, das Zeugniß in uns selbst haben" (S. 82. 83). — Hierauf folgt Einiges über den Kanon, namentlich die Unächtheit des Evangeliums Johannis (wobei Joh. 3, 13. als Glosse angesehen wird), den alexandrinischen Ursprung des Hebräerbriefes, die Unächtheit des zweiten Briefes Petri (S. 83—85). Wie im Kanon, so zeigt sich auch in der Lehre eine Entwickelung. „Die ersten Christen hielten dafür, daß das Herz durch den Glauben gereiniget werde; das begleitende Symbol des Wassers wurde aber allmählich als Mittel der Reinigung angesehen. Der Taufe ging anfänglich ein Gelübde voran, in welchem der Streiter Christi sein Bewußtseyn von der geistlichen Wahrheit aussprach; als aber die Taufe in eine falsche Analogie mit der Beschneidung hineingezwängt wurde, artete der Ritus in eine magische Form aus, und die augustinische Ansicht von einem den Kindern angeerbten Fluch entwickelte sich in Verbindung damit" (S. 86). — „Wie im Leben, so auch im Sakrament opferten sich die ersten Christen im Geiste Christi; daher der Name. Als aber der Priester an die Stelle der Gemeinde trat und man die sakramentalen Zeichen als den natürlichen Leib Christi ansah, und die körperlichen Leiden Christi über das Selbstopfer seines Willens bis zum Tode am Kreuz erhöhte, wurde die Centrallehre des christlichen Glaubens auf den Kopf gestellt, obwohl seine äußere Form blieb. Das tiefe Drama des Herzens und Geistes wurde veräußerlicht zu einer commerciellen Transaktion." Aehnlich wurde die Lehre von der Trinität, von den Vätern noch als tiefes metaphysisches Problem angesehen, zu einem arithmetischen Räthsel (S. 87). —

Das Essay schließt mit Stanzen auf Bunsen, dem Williams die Befreiung von den falschen Fabeln, die die Miethlinge lehren, mit gerührtem Herzen dankt.

Teukros unter Ajas' Schild die Pfeile schießend — einen anderen Eindruck kann Williams auf den unparteiischen Leser nicht machen. Er adoptirt ohne Widerspruch die Ausdeutungen der christlichen Dogmen, die er bei Bunsen findet; er bekennt sich selbst zu den Principien dieses Standpunktes: Entwickelung, sittliche Weltordnung, religiöses Bewußtseyn, als dem Wesentlichen in dem Christenthum und den anderen Religionen. Es war vielleicht klug, seine Ansichten hinter die Decke der Recension zu stecken, aber diese war löchericht genug, um jene hervortreten zu lassen.

Viel offener und ehrlicher ist die Sprache in dem letzten Essay, den wir noch zu betrachten haben:

g) Wilson, über die Nationalkirche (Séances historiques de Genève. The National Church. By Henry Bristow Wilson, B. D. Vicar of Great Staughton Hunts. Ess. Nro. IV. p. 145—206). Er knüpft nur lose an die Genfer Vorträge an, in denen Gasparin das „individualistische", Bungener das „multitudinistische" Princip vertreten hatte, und empfiehlt das letztere als Lösung der kirchlichen Zeitfragen. Diese offen zu besprechen und „nach den besten Methoden zu suchen, um die alten Dinge den neuen Verhältnissen anzupassen", sey eine Pflicht für Jeden, dem die Zukunft der Kirche am Herzen liege; denn der weit verbreitete Abfall vom Christenthum in seiner jetzigen Gestalt sey durch den Census vom Jahre 1851 als Thatsache erwiesen, und die Unzufriedenheit mit Einzelnem zeige sich auch bei Geistlichen in dem Dringen auf Revision der Liturgie. Woher dieser Abfall? Wilson weist die herrschende Meinung zurück, daß die kritische Richtung „eine Krankheit sey, die man sich durch deutsche Einimpfung zugezogen habe." „Es mag seyn, daß wir in England noch längere Zeit der Geduld deutscher Forscher viel zu danken haben werden, aber es ist keineswegs wahrscheinlich, daß wir uns durch ihre philosophischen Spekulationen mystificiren oder dazu hinreißen lassen werden, alle Thatsachen in eine zum voraus fertige allgemeine Theorie einzuzwängen. Haben die deutschen Bibelkritiker viele Evidenzen gesammelt, so wird das nüchterne englische Urtheil den Spruch zu thun haben" (!). — Doch der Einfluß dieser fremden Literatur erstreckt sich nur auf Wenige. Die weite Verbreitung der negativen Theologie ist vielmehr aus dem Anstoße zu erklären, den die gewöhnlich gepredigten Lehren den Scharfsichtigeren gaben, aus dem Mißtrauen in die alten Beweise für eine wunderbare Offenbarung und dem Zweifel an der Autorität der Bibel. Die Skepsis der Neuzeit ist das Resultat des Beobachtens und Denkens. Das Gebiet des Wissens erweitert sich ungemein. Culturvölker, früher kaum gekannt, treten hervor. In welcher Beziehung steht das Evangelium zu diesen Millionen? „Die Nothwendigkeit des Glaubens an einen Heiland für diese Völker, die nie von ihm gehört, kann bei weiterem Nachdenken niemand annehmen; sie werden ohne Zweifel nach Billigkeit behandelt werden. Die subtilen Distinktionen zwischen Natur- und Gnadenbund sind entweder Distinktionen ohne Differenz, oder laufen auf eine Läugnung der gleichmäßigen Gerechtigkeit des höchsten Wesens hinaus. Man kann die Frage: Was soll aus den Myriaden von Myriaden der nichtchristlichen Völker werden? — nicht als ein Mysterium auf die Seite schieben. Wenn unsere Traditionen sagen, sie seyen in den Fluch über Adam mitverwickelt und können einst für ihre persönlichen Uebertretungen gestraft werden, ohne durch den seligmachenden Glauben daraus gerettet zu seyn, so sind wir geneigt, zu denken, daß unsere Traditionen hierin uns nicht die Worte der Schrift und die Folgerungen daraus darstellen. Aber wenn sich bei näherer Prüfung herausstellen sollte, daß sie es doch thun, so müssen wir sagen, daß die Verfasser der Bücher der heiligen Schrift uns in diesen Stücken ihre eigenen unvollkommenen Vorstellungen und nicht den Sinn des Geistes Gottes gegeben haben, denn wir müssen mit Paulus schließen, „daß Gott sey wahrhaftig, und alle Menschen falsch" (S. 153. 154). Dürfen wir überhaupt annehmen, daß Alle mit Gerechtigkeit nach der Gelegenheit, die sie hatten,

von Christo zu hören, gerichtet werden, dann können wir bei den christlichen und nichtchristlichen Völkern nur einen Unterschied der Vortheile anerkennen. Ueber das Princip der ungleichen Vertheilung göttlicher Wohlthaten steht uns freilich kein Urtheil zu, aber die menschlichen Hypothesen darüber zu prüfen, kann sehr zweckmäßig seyn, zumal wenn diese Schwierigkeiten immer allgemeiner gefühlt werden. Hiemit hängt das andere Bedenken zusammen, daß die Verheißungen, Weissagungen oder Aussagen der Schrift über die Heiden nicht in Erfüllung gegangen sind (z. B. Röm. 10, 18. Kol. 1, 23). Denn nie haben die Christen mehr als den vierten Theil der Völker der Erde ausgemacht. Nicht besser ist der a priori-Beweis, daß eine übernatürliche Offenbarung zur Zeit Christi erwartet werden mußte, weil alle natürlichen Mittel, den Menschen zu bessern, erschöpft waren. In China und Ostasien überhaupt wäre eine Offenbarung viel nöthiger gewesen. Aber die Schwierigkeiten schwinden, wenn man den Ausdruck „die ganze Welt" im Sinne jener Zeit versteht und die Heilslehren größtentheils als nur auf die anwendbar ansieht, denen sie verkündigt werden sollten. „Ueberdieß sind uns zu unserem großen Trost Worte Christi aufbewahrt, die erklären, daß das Schicksal der Menschen in einer anderen Welt nach ihrem sittlichen Karakter in diesem Leben und nicht nach erblichen oder überlieferten Glaubensbekenntnissen entschieden werde" (S. 157). Dann aber müssen viele bisher gewöhnliche Lehransichten Calvin's und Luther's in den Hintergrund gestellt, wenn nicht verworfen werden. Die wichtige Frage erhebt sich nun: Wie soll das Christenthum in Zukunft auf die Welt einwirken? Nicht durch Lehrsysteme, die, wie z. B. die lutherische Rechtfertigungslehre nie allgemeine Annahme fanden. Es ist vielmehr das ethische Element, das außer Paulus bei allen Aposteln und in den Worten Christi überwiegt (S. 161). Den Beweis für das Ueberwiegen des ethischen Elementes liefert auch die apostolische Praxis. Paulus schließt die Läugner der Auferstehung nicht von der Kirche aus, sondern argumentirt mit ihnen u. s. w. Das zeigt, daß die apostolische Kirche eine multitudinistische war. Sie strebte frühe dahin, Nationalkirche zu werden. Aber unglücklicherweise folgte auf den flüssigen Zustand der christlichen Ansichten schon im ersten Jahrhundert nach Christus eine allmähliche Erstarrung und Systematisirung widersprechender Ansichten. Constantin inaugurirte mit der Nationalkirche auch das damit unverträgliche Princip der Lehreinschränkung. Das richtige würde eine Combination des multitudinistischen und des individualistischen Princips seyn. Dadurch würde einerseits dem Ueberwiegen der Hierarchie, die zum Aberglauben einer apostolischen Succession und übernatürlichen Wirkung des Sakraments führt, vorgebeugt, andererseits die Betheiligung der tüchtigsten Laienkräfte ermöglicht. Ein Gleichgewicht beider Principien ist ganz wohl möglich in einer Nationalkirche, welche frei ist von Lehrzwang.

Schon die jüdische Kirche war eine Nationalkirche, und nicht bloß sie, auch das Heidenthum hatte welche, und von diesen unterscheidet sich die jüdische nicht der Art, sondern nur dem Grade nach. Das Wesentliche jeder Nationalkirche ist, daß sie den geistigen Fortschritt der Nation und ihrer einzelnen Glieder nach ihren verschiedenen Zuständen und Entwickelungsstufen zu fördern sucht. Aber sie reizt das individualistische Element zum Separatismus, wenn sie nicht mit der Zeit fortschreitet. Vielleicht ist unsere eigene Kirche in der schlimmen Lage, isolirt dazustehen zwischen Fanatismus und rücksichtsloser Freidenkerei. Diesem Uebelstande kann nur durch Appellation an die Vernunft und freie Kritik, nicht durch Wiederholung alter Formeln oder Denunciationen abgeholfen werden. — Wilson sucht nun das Recht zu einer freieren Auffassung der Bibel nachzuweisen. Er bespricht zunächst den 6. Artikel der englischen Kirche, welcher so lautet: „Die heil. Schrift enthält Alles, was zur Seligkeit nothwendig ist, so daß, was darin sich nicht findet oder daraus nicht bewiesen werden kann, von niemand als Glaubensartikel oder als nothwendig zur Seligkeit geglaubt werden muß. Unter dem Namen „„heilige Schrift"" verstehen wir solche kanonische Bücher alten und

neuen Testaments, deren Autorität in der Kirche nie bezweifelt worden ist." — Er sagt darüber (S. 175): „Dieser Artikel enthält gar nicht den Ausdruck „„Wort Gottes"" und macht nicht den geringsten Versuch, weder direkt noch indirekt, die Inspiration zu definiren, noch gibt er den leisesten Wink über das Verhältniß des göttlichen und menschlichen Elementes in der Abfassung der biblischen Bücher. Selbst wenn die Väter „„kanonisch"" gleichbedeutend mit „„wunderbar inspirirt"" gefaßt haben, so ist das kein Beweis, daß ihre Auffassung nothwendig auf den Artikel angewandt werden müsse. Die englische Kirche läßt hier anderen gegenüber mehr Freiheit. Der Artikel erklärt nur negativ, daß nichts, also auch kein Glaubensbekenntniß, Concilienbeschluß, Tradition oder Erklärungsweise angenommen werden müsse, wenn solches nicht schriftgemäß sey, sagt aber nicht, daß Alles in der Schrift geglaubt werden müsse, d. h. das Wort Gottes ist in der Schrift, aber nicht die Schrift. Man kann also nach dem 6. Artikel die Erzählung von der Schlange als Versucher, der redenden Eselin u. s. w. wörtlich oder als Allegorie, Parabel, Poesie, Legende nehmen; ebenso die Allgemeinheit der Fluth, Eliä Himmelfahrt, die Persönlichkeit der Engel und des Teufels. Auch die Fragen über Entstehungszeit, Verfasser und Werth der Bücher sind offen." — Und dann weiter (S. 176. 177): „Viele Uebel sind in England durch einen extremen und exklusiven Skripturalismus entstanden." Alles liest die Bibel, aber ohne die nöthigen Erklärungen. Man streitet sich über die Verbreitung der Bibel mit Noten (in hierarchischem Sinne) oder ohne solche, in dem Aberglauben, sie sey ein infallibler Prüfstein. Man sollte das menschliche Element mehr anerkennen, dann würde das göttliche um so eher zur Geltung kommen.

Wilson geht dann (S. 180 ff.) zu der Frage über die Lehrfreiheit der Geistlichen über und fordert für diese dieselbe Meinungsfreiheit, die der englische Bürger habe. „Die Privatmeinung der Geistlichen", sagt er, „ist allerdings ganz freigegeben; aber eine große Beschränkung, meint man, sey durch die Unterschrift zu den Artikeln auferlegt. Allein diese Unterschrift fordert nichts weiter, als die Annahme der Artikel als formelles Gesetz (was er durch schiefe Deutung einzelner Wörter und des ganzen Inhalts zu beweisen sucht). „In dem Statut 13., Elizabeth, cap. 12" — fährt er fort (S. 185) — „sind die Maschen für die moderne Verfeinerung zu weit. Man kann Ausdrucksweisen wählen, die theils von der modernen Weise, über metaphysische Gegenstände zu denken, theils von einer besseren Bekanntschaft mit den schwankenden Ansichten des nachapostolischen Zeitalters an die Hand gegeben werden, und diese Ausdrücke auf die in den fünf ersten Artikeln ausgesprochenen Lehren anwenden, ohne daß man sie direkt angreift oder ihnen die Zustimmung verweigert, sondern so, daß man an ihnen vorbeigeht — wie bei der Menschwerdung des göttlichen Wortes und den göttlichen Personen." Auf die Canones kann man sich nicht berufen, denn sie sind kein Grundbestandtheil der englischen Kirche. Die Artikel lassen allerdings einen weiten Spielraum, aber man sollte doch die Unterschrift zu denselben nicht mehr verlangen. Man könnte sie noch stehen lassen als Bollwerk gegen Rom und romanisirende Tendenzen.

Endlich wird noch über die Aufgabe der Nationalkirche geredet. Spekulative Lehren soll sie den Philosophen überlassen und sich nur mit der ethischen Entwickelung ihrer Glieder beschäftigen. Dissenter einerseits und die Männer der Wissenschaft andererseits sollten hereingezogen werden. Die historischen Stücke der Bibel mögen ihren Werth behalten, um der Ideen willen, die sie anregen. Die „Ideologie" ist (S. 199) die rechte Methode für die Kritik und Exegese. Nur darf die kritische Ideologie nicht wie von Strauß, die exegetische nicht wie von Origenes zu weit getrieben werden. Die ideologische Erklärung hilft (wie an einzelnen Beispielen gezeigt wird) über alle Schwierigkeiten hinweg. — Die Hauptsache ist nicht eine bestimmte Form des Glaubens, sondern das Leben. Und das wahre christliche Leben ist das Bewußtseyn in der großen moralischen Ordnung, mit deren Durchführung in der Welt das Christenthum vornehmlich betraut ist, eine Rolle zu spielen. Die Kirche kann nur bis zur Gränze zwischen

diesem und jenem Leben die führen, die ihr anvertraut sind. Aber wenige nur sind reif für die Ewigkeit, viele nur keimartige Seelen.

Was soll aus ihnen werden? Die römische Kirche hat einen limbus infantium angenommen, und ist nicht zu hoffen, daß es receptacula geben wird, wo die Unentwickelten noch wachsen und für ein höheres Leben heranreifen? Wenn die christliche Kirche in allen ihren Zweigen ihre Aufgabe erfüllt und ihr Gründer das Reich dem Vater übergeben hat, dann wird Alles an dem Busen des Allvaters eine Zuflucht finden, nach seinem Willen, da zu ruhen oder für ein höheres Leben in kommenden Zeiten zu reifen. —

Von der Höhe des ethnologischen Standpunktes hat Wilson den christlichen Offenbarungsbegriff in's Auge gefaßt und die schwierige Frage, wie die Verdammung der Heiden mit der Gerechtigkeit Gottes zu vereinigen sey, in der bekannten Weise dadurch zu lösen versucht, daß er nur das ethische Moment im Christenthume gelten läßt oder vielmehr auf den Boden der natürlichen Moral herabzieht. Um alles Nichtethische wegzuschaffen, dazu bietet sich ihm die „Ideologie", die durch mythische oder allegorische Deutung mit großer Leichtigkeit alles Unbequeme wegfegt, als ein äußerst willkommenes Mittel. Ein breiter Boden für eine Massenkirche ist gewonnen, von der man nur nicht einsieht, wie sie überhaupt noch Kirche seyn oder irgend einen Werth haben kann. Nur ein Hinderniß steht seiner Zukunftskirche entgegen, der Symbolzwang. Und wenn er diesen durch jesuitische Ausdeutung der Verpflichtung auf das Bekenntniß wegzuschaffen sucht, so trifft er, der extremste unter den Essayisten, mit dem extremsten unter den Tractarianern zusammen. Sein Essay ist nichts Anderes, als der 90. Tractat der Breitkirchlichen.

Blicken wir auf die sieben Essays zurück, so springt der große Unterschied zwischen den einzelnen in's Auge. Hier ein ernstes Forschen, dort ein leichtfertiges Nachbeten, hier eine bloße Modificirung des Offenbarungsbegriffs, dort die völlige Auflösung desselben; bei dem einen tüchtige historische Kritik, bei dem anderen die seichteste „Ideologie". Nichts würde ungerechter seyn, als die Essayisten alle in Bausch und Bogen zu verdammen, als die „Septem contra Christum". Und dennoch ist ihr Standpunkt im Wesentlichen derselbe. Es ist das Princip des Fortschritts, das sie von anderen Wissenschaften entlehnt und unvermittelt auf die Theologie übertragen haben. Nach den Ergebnissen der Geschichts- und Naturforschung, die gar zu gläubig als absolute Wahrheit angenommen werden, soll sich die Theologie flugs umgestalten, um nicht den Credit zu verlieren, — als ob das Verhältniß der Theologie zu anderen Wissenschaften das Wichtigste wäre, als ob nicht vor Allem der Begriff der Theologie selbst und für sich festgestellt werden müßte. — Bei allen Essayisten wird die ethische Seite des Christenthums besonders hervorgehoben, theils im Sinne der alten Moraltheologie, theils so, daß nicht eine direkte Morallehre, sondern sittliche Vorbilder in der heil. Schrift gefunden werden. Sie fassen das Christenthum vom Standpunkte des Gewissens oder religiösen Bewußtseyns auf. Dieß ist der Hauptpunkt. Es ist der Rückschlag des Formalismus der Tractarianer und des Scripturalismus der evangelischen Partei. Dieß ist aber auch der Punkt, wo die extremen Essayisten mit der modernen Philosophie F. Newman's, Theodor Parker's und Morrell's sich nahe berühren, welche in neuer Form die alten rationalistischen Ideen: Gott, Tugend, Unsterblichkeit — wieder aufgebracht haben. Nach Parker sind die drei großen ursprünglichen Intuitionen des menschlichen Geistes die Idee Gottes, der Gerechtigkeit, der Unsterblichkeit — oder mit Morrell: das intuitive Vermögen äußert sich als ästhetisches, moralisches und religiöses Gefühl. Die Intuition, das Schauen, ist das Höchste, in sich selbst Gewisseste, unabhängig von allem Aeußeren und darum auch der Richter in Glaubenssachen. Die Intuition ist Inspiration, dem Grade nach bei den Menschen verschieden, aber nicht dem Wesen nach. Alle positive Religion ist wesentlich nur eine mehr oder weniger adäquate Ausprägung dieser Intuition, aber in keiner Weise eine objektive göttliche Offenbarung. Dieser Idealismus ist die Quelle, aus der die meisten Essayisten geschöpft haben.

II. Der Kampf gegen die Essays. — 1) Die öffentliche Stimme. Auf der Jahresversammlung der englischen Bibelgesellschaft am 2. Mai 1860 ließ Dr. Miller, Pfarrer in Birmingham, den Warnruf ergehen, es drohe der Kirche Gefahr, nicht von Rom, sondern von Deutschland her, dessen Rationalismus in England eindringe. Es sey kürzlich von hochstehenden Geistlichen der Oxforder Universität ein Band Essays veröffentlicht worden, der ein Zeichen der Zeit sey, denn „man finde Alles darin von der minutiösesten Neologie an bis zum puren Pantheismus". Und derartige Schriften werden von den Intelligenten in der Kirche und unter den Dissentern besonders gern gelesen. Ein Sturm des Unwillens von Seiten der letztgenannten unterbrach den Redner. — Was in Exeterhall vor Tausenden geredet wird, findet durch die Hörer wie durch die vielgelesenen Blätter schnell seinen Weg zu Leuten der verschiedensten Klassen. Die Essays hatten kaum 14 Tage zuvor die Presse verlassen. Nicht lange darauf (am 21. Mai) zog ein Leitartikel des unter der evangelischen Partei weit verbreiteten „Record" die Sturmglocke: Ein Band Essays sey erschienen, der, wenn man ihn nicht bekämpfe, mehr Schaden anrichten würde, als irgend Etwas, das seit langer Zeit die Presse verlassen habe. Er sey um so gefährlicher, da die Beiträge von Männern herrühren, die durch ihre Stellung, ihre Tüchtigkeit und ihren Ruf leicht die öffentliche Meinung leiten können. Viele der in diesem Bande ausgesprochenen Ansichten seyen der verderblichsten Art. „Wir behaupten ohne Furcht, Widerspruch zu finden, daß ihre direkte und nothwendige Tendenz die ist, allen Glauben umzustoßen und durch Untergrabung der Autorität der heil. Schrift uns den Compaß auf der Reise zur Ewigkeit zu nehmen." Werden einzelne Theile der Offenbarung wegräsonnirt, so muß das Vertrauen zum Ganzen schwinden und nichts übrig bleiben, als das matte kalte Licht der natürlichen Religion und die düsteren Visionen des Pantheismus; daher jeder Angriff auf die Bibel, jeder Versuch, irgend einen Theil des anerkannten Kanons in Mißkredit zu bringen, bekämpft werden muß, weil dadurch unsere höchsten Interessen gefährdet und die glorreichen Grundlagen untergraben werden, auf denen unsere nationale Freiheit, unsere socialen Tugenden, unser häusliches Glück und unser persönlicher Friede ruhen." Die Zeit scheint nicht fern zu seyn, wo jedes treue Glied der Kirche Christi die Waffenrüstung anlegen muß zum ernsten Kampfe für den Glauben, den wir überkommen haben.

Viel billiger und ruhiger urtheilte der „Guardian", das hochkirchliche Organ, in einem gleichzeitig erschienenen Artikel. Es wird ein großer Unterschied gemacht zwischen den Verfassern. Temple's Aufsatz enthält nichts, was schmerzlich berühren würde; Pattison's Abhandlung ist sehr tüchtig; Jowett's Interpretationslehre ist nur der schärfer gefaßte Ausdruck seiner in dem Commentare zu den pauliniſchen Briefen entwickelten Ansichten, allerdings mit vielen Willkürlichkeiten; Goodwin's Artikel ist klar; aber Powell ist Deist und, praktisch betrachtet, Atheist; Wilson ein Sophist, wie Newman; die allerwiderlichste aber von den sieben Abhandlungen ist die von Williams. Ohne Frage enthalten die letztgenannten Essays die gefährlichsten Irrthümer. Setzt man freilich die Kirche, die Zeugin und Hüterin der Wahrheit, bei Seite, so sind allen Idiosynkrasien der Individuen die Schleußen geöffnet. Es ist aber von diesen Ansichten kein großer Schaden zu fürchten, weder bei Laien noch bei Geistlichen. Das Positive darin ist zu abstrakt für den gesunden englischen Sinn. Skeptiker allerdings mögen dadurch um den Rest ihres Glaubens kommen und die Kirche mag so Etliche verlieren, deren beste Kräfte ihr hätten geweiht seyn sollen. — Zuerst nahm der „Christian Observer", die Monatsschrift der evangelischen Partei, den Kampf gegen die Essays auf. — Ein geharnischter Artikel erschien im Juniheft, „Breitkirchliche Theologie" betitelt, welcher die Essayisten der Reihe nach angriff. Das Karakteristische der Essays wird mit scharfen, oft treffenden Worten hervorgehoben, aber es wird Alles zu sehr in's Schwarze gemalt. Nach Temple wird der Mensch erzogen, nicht erlöst. Seine Verehrung gegen die Bibel ist nur ein Judaskuß. Williams' Unglauben ist so rücksichtslos, daß Voltaire und Paine harmlos

dagegen erscheinen. Powell ist am weitesten zum absoluten Atheismus fortgeschritten. Wilson ist ein heuchlerischer Arianer und Pelagianer. Powell's Essay ist ein Repertorium von Zweifeln und Schwierigkeiten. — Es wird so dargestellt, als ob jedem Essayisten sein Angriffspunkt bei dem Kampfe gegen das Christenthum zugewiesen worden wäre. Schließlich wird verlangt, die Kirche solle sich von diesem Schandfleck (den Essayisten) reinigen, sonst stehe ihre Existenz auf dem Spiele. — Das Juliheft brachte eine Vergleichung der Essayisten mit Th. Parker. Auch in den folgenden Monaten wurde der Kampf fortgesetzt. — Die Essayisten waren in den weiten Kreisen der evangelischen Partei gehörig gebrandmarkt und die Gemüther gegen sie erhitzt, als von entgegengesetzter Seite der schwerste Streich auf sie fiel.

Die „Westminster Quaterly Review", bekannt durch ihre meisterhaft stilisirten, aber eben so kirchenfeindlichen Artikel, brachte im Oktoberheft eine Kritik der Essays, betitelt „Neochristianity". Sie bietet den Essayisten die Freundeshand und zieht ihnen mit der anderen Hand den Harnisch aus. Sie stimmt von Herzen ein in alle die negativen Resultate des Buches, sieht aber mitleidig herab auf die Schwäche, die noch so viel Positives festhalte, und ist freundlich genug, die strengen Consequenzen aus den Prämissen der Essayisten für sie zu ziehen, wobei es an Uebertreibungen nicht fehlt. Der Artikel dieser Vierteljahrsschrift ist aber zugleich auch insofern von Bedeutung, als er den Standpunkt der negativen Schule des jungen Englands zeigt, die viele tüchtige Kräfte hat und sich immer mehr ausdehnt.

Die Essays, wird gesagt, sind epochemachend als das Manifest einer Klasse hervorragender Denker, und enthalten vielleicht die Umrisse einer neuen Schule der englischen Theologie. Sie sind als Ganzes zu betrachten, als Repräsentant der Ideen einer großen Klasse von intelligenten Köpfen in der Kirche. Der Plan ist derselbe, und jeder einzelne Verfasser ist daher verantwortlich für die allgemeine Tendenz des Buches. Die Essays zeigen, daß Ansichten, wie die in ihnen enthaltenen, recklich geäußert und mit Nutzen in dem Heiligthume der Kirche gelehrt werden können. Oxford und Cambridge sprechen durch ihre hervorragendsten Lehrer diese Ansichten aus. Sie mögen dieselben widerlegen, wenn es ihnen gut däucht. Im Grunde ist das Buch ein direkter Angriff auf das ganze System des populären Glaubens, auf Schrift, Bekenntniß und Liturgie, obwohl es als Vertheidiger auftreten will. Aber das Publikum wird sich solche Freunde verbitten und nie glauben, daß die Bibel voll Widersprüche und Irrthum und doch das Buch des Lebens und die Quelle der Offenbarungsweisheit sey. Alle Grundlagen des Glaubens werden dem einfachen Gläubigen entzogen, das geheimnißvolle Buch der Wahrheit wird zu einer Sammlung von Legenden und Poesien und der Erlösungsplan zu einer demoralisirenden Erfindung. Und doch wollen die Essays das Christenthum und die Kirche stärken! Vielleicht sind sich die einzelnen Verfasser darüber nicht klar. Aber wenn der eine die Wunder, der andere die Inspiration, der dritte die Kosmogonie niederreißt, der vierte mit der Bibel umgeht wie Niebuhr mit Livius, ist es zu viel gesagt, daß das Buch die Wunder, die Inspiration, die Kosmogonie und die Autorität der Bibel verwerfe?... Von Anfang bis zu Ende des Buches ist das Verfahren dasselbe: die Thatsachen werden in Ideen aufgelöst, die Dogmen umgestaltet, die Bekenntnißschriften als menschliche und provisorische Werke in Mißkredit gebracht, die Autorität der Bibel und Kirche zu Aufstellung irgend einer Lehre aufgegeben. Nur die Morallehre des Evangeliums bleibt, der moralische Sinn muß über die Bedeutung und die Anwendung jeder Lehre entscheiden. Nun, in allem Ernst fragen wir, was ist der Nutzen von all dem? Was bleibt nach all solchen Abzügen vom populären Glauben als Rest? Wie weit soll der Auflösungsproceß geführt werden? Aufgegeben sind ja in ihrem gewöhnlichen Sinne: Gott, Schöpfung, Fall, Erlösung, Rechtfertigung, Wiedergeburt, Seligkeit, Wunder, Inspiration, Weissagung, Himmel und Hölle, ewige Verdammniß und jüngstes Gericht, die Symbole, Liturgie und Glaubensartikel, die Wahrheit der jüdischen Geschichte, die evangelische Erzählung; in Zweifel

gezogen: die Menschwerdung, Auferstehung, Himmelfahrt, die Gottheit der zweiten, die Persönlichkeit der dritten Person in der Trinität. Es mag seyn, daß dies die richtige Ansicht vom Christenthum ist; aber, im Namen des gesunden Verstandes, das ist eine neue Ansicht. Es ist wahrlich verlorene Zeit, nachzuweisen, daß diese Ansicht mit der Schrift übereinstimme und den Canones nicht zuwider sey.

Die Idee der allmählichen Entwickelung des menschlichen Geistes liegt allen Essays zu Grunde. Dieses Princip ist das Tiefste im ganzen Buche, aber es schließt auch alle willkürliche Unterbrechung aus. Temple z. B. stört nur die stätige Entwickelung durch Hereinnahme einer äußerlichen Offenbarung und Incarnation. Haben die drei von ihm neben den Juden angeführten Völker, die Griechen, Römer, Kleinasiaten, ohne Offenbarung ihren Theil zur Erziehung der Menschheit beigetragen, was berechtigt dazu, bei den Juden eine Ausnahme zu machen? Und ist es nicht das Verkehrteste, anzunehmen, daß die Menschheit einmal auf kurze Zeit ihren Schöpfer in sich getragen und nachher wieder unter ihre alten Gesetze gefallen sey? Temple's Essay ist eine Mystifikation — ein Beispiel der gewöhnlichen Manier der Kirchenmänner, die Sprache und Ideen der eigentlichen Freidenker aufzuschnappen und in äußerst sinnloser und unehrlicher Weise für ihre Zwecke zu verwenden. — Die Essayisten fassen die ganze Frage schief auf. Ihre Aufgabe ist nicht, zu zeigen, daß die Bibel erhabene Schönheiten und ewige Wahrheiten enthalte, sondern mit welchem Rechte sie den Anspruch erhebe, ein heiliges Buch zu seyn, dem besondere Verehrung gebühre. Die römische Geschichte lehrt mehr als die jüdische. Dante ist größer als Jesaja, der heil. Bernhard steht höher als Samuel. Soll die Bibel wirklich als heil. Schrift gelten, dann muß sie nicht durch Verdrehung der Principien moderner Wissenschaft vertheidigt, sondern als wunderbare Gabe hingestellt werden. Sonst sinkt sie, wenn auch die Gebildeten ihren literarischen Werth noch schätzen, in den Augen der Ungebildeten auf dieselbe Stufe herab, wie die Apokryphen und Heiligenlegenden zur Zeit der Reformation. Wenn aber schon das Zugeständniß, daß die Bibel mangelhaft sey und nicht viel Wichtiges enthalte, was nicht auch in anderen Büchern sich finde, ihrem Ansehen großen Eintrag thut, so ist ein anderer Vorwurf noch viel gewichtiger, der nämlich, daß sie positiv Schädliches und Anstößiges enthalte, um nur den Nationalstolz, die Intoleranz, die Grausamkeit der Juden, die Immoralitäten der erotischen Lieder zu nennen. Wenn solches in den Kanon gehört, so würde auch der Koran mit seinem Monotheismus, seiner Poesie und seiner Moral darein aufgenommen werden müssen. Kurz, die Bibel hat entweder eine übernatürliche Basis oder gar keine. Jeder andere Begriff von der Bibel als der, daß sie eine übernatürliche Gabe sey, schließt entweder zu viel oder zu wenig in sich — zu viel, sofern sie Vieles enthält, was nicht hinein gehört, oder zu wenig, sofern viele andere treffliche Bücher in den Kanon nicht aufgenommen sind. Die Theorien der Essays thun im Grunde Beides. Ihnen sind die Verfasser der biblischen Schriften weder Maschinen, noch wunderbar inspirirt, sondern große und gute Männer, Lehrer, Priester und Erzieher der Menschheit. Doch wenn auch ihre Vortrefflichkeit bis an die Gränze übermenschlicher Weisheit reicht, so sind und bleiben sie eben doch nur Menschen. Gibt es aber neben ihnen nicht auch viele andere große Männer? Sind jene arabischen Scheiks, Krieger und Barden so gar hoch erhaben über Zoroaster und Confucius, Plato, Aristoteles, Cicero, Epictet? Warum öffnen sich die Pforten des Heiligthums einem Jonas und Micha und schließen sich gegen Augustin, St. Bernhard, Dante, Milton, Calvin und Luther? Es gereicht der anglikanischen Kirche zur Ehre, daß sie die Nothwendigkeit eingesehen hat, einen Inspirationsbegriff aufzustellen, der jene Männer nicht ausschließt. Aber die Sache der heil. Schrift wird so nicht gerettet. Ihre Vertheidiger werden immer zum Wechseln ihrer Stellung, zum Rückzug, zu Concessionen genöthigt. Es ist ein hoffnungsloser Kampf um eine verlorene Position. Aber was treibt die Essayisten zu diesem Kampfe? Der unaufhaltsame Fortschritt der Wissenschaft und zugleich die Anhänglichkeit an die stationären Glaubensformeln. Aber bis

zu welchem Grade die wissenschaftliche Kritik das ganze Gebäude der Kirchenlehre untergraben hat, geht eben aus den Essays hervor. Es werden nicht bloß Lehren aufgegeben, sondern auch auf die Nothwendigkeit irgend eines Lehrsystems verzichtet. In wehmüthigen und beredten Worten redet Jowett von dem Kampfe zwischen der intellektuellen Ueberzeugung und dem religiösen Bekenntniß, und hofft, den Uebelstand dadurch zu mindern, daß er die intellektuellen Elemente des Glaubens hinter die moralischen zurückstellt. Aber ein solcher Versuch war bei den meisten früheren Religionen das Vorzeichen der Auflösung. Keine Sammlung von Maximen und Lebensregeln kann lange vorhalten, wenn die dogmatische Grundlage und die intellektuelle Zustimmung dazu gewichen ist. Sind einmal die Cardinallehren aufgegeben, so stürzt der ganze Bau zusammen. All' die Ruhe, Einheit und Sicherheit, welche auf die unbezweifelte Wahrheit gegründet war, ist dahin, und das Gefühl, seiner Stütze beraubt, wird allen möglichen Einfällen, Agitationen und Zerwürfnissen preisgegeben. Ist die Lehre vom ewigen Leben, vom Opfertode Christi in Frage gestellt, an was soll der Prediger appelliren? an die Binsenwahrheit „sey gut, denn es ist gut zu seyn"? —

Die Aufnahme, die die Essays fanden, ist bemerkenswerth. Nirgends eine Spur einer officiellen Zurückweisung. Die Universitäten sind gelähmt, weil Kopf und Herz fast bei allen nach der anderen Seite sich neigt. Die Professoren und Tutoren wissen wohl, wie weit der Unglaube um sich greift, und die Würdenträger begnügen sich damit, den Pantheismus und der Neologie in nichtssagenden Phrasen zu verdammen. Wie lange soll das so fortgehen? Heuchlerische Conformität hilft nicht. Eine Religion ist nothwendig, aber sie muß mit dem Wissen harmoniren, eine Stelle finden neben Philosophie, Moral und Politik und diese leiten und heben; sie muß eine Lehre haben, die die Früchte alles menschlichen Denkens in sich aufnimmt. —

Schärfer hätten die Orthodoxesten die Essays nicht kritisiren können. Aber zugleich war der Fehdehandschuh der ganzen Kirche zugeworfen. Durfte die Kirche, zumal ihre Lehrer und Häupter, länger schweigen, nachdem das Schweigen ihnen als geheime Zustimmung gedeutet war? Schweigen wäre vielleicht unter anderen Umständen das Beste gewesen. Man hätte das Buch der Besprechung in theologischen Blättern überlassen, und die Schwierigkeit, die ein officielles Einschreiten in Lehrfragen allezeit hat, umgehen können. Aber nachdem das Buch durch die „Westminster Review" mit Gewalt an die Oeffentlichkeit gezogen worden und da es viel häufiger durch die stark gefärbte Brille jener beißenden Kritik angesehen, als unparteiisch gelesen wurde, schienen energische Proteste dagegen Pflicht zu seyn. Die Besetzung des Lehrstuhls für Sanskrit zog im Dezember viele Geistliche nach Oxford. Man hat behauptet, daß die Aufregung über die Essays einen Einfluß geübt habe auf die Wahl des Sanskrit-Professors. Es waren wenigstens die Gegner des deutschen Bewerbers, der vordem als muthmaßlicher Nachfolger Wilson's angesehen wurde, die die ersten Schritte gegen die Essayisten bewirkten. Noch ehe diese jedoch zu einem Resultate führten, trat von orthodoxer Seite im Januar 1861 die „Quaterly Review", das Hauptorgan der Torypartei, gegen die Essayisten auf. Sie wiederholt eigentlich nur, was von der „Westminster Review" gesagt war, sieht als die Tendenz des Buches Unglauben und Atheismus an, macht die einzelnen Verfasser für das ganze Buch verantwortlich und erklärt den Versuch der Essayisten, bei ihren mit den Lehren der englischen Kirche völlig unverträglichen Ansichten die Beibehaltung ihrer Stellung und ihrer Einkünfte in der Kirche zu vertheidigen, geradezu für unsittlich. Werde das Buch als Ganzes verdammt, so treffe das Urtheil auch jeden einzelnen Mitarbeiter, der sich nicht von der Genossenschaft ausdrücklich lossage. Letzteres wird von Temple gehofft, dessen Abfall um so betrübender war, als er nicht lange zuvor gerade von entschiedenen Conservativen zum Schulrektor von Rugby gewählt worden war. Von einem Verständniß der kritischen Fragen, von einer Bekanntschaft mit dem Gang und Stand der Theologie findet sich in diesem Artikel auch keine Spur. In naivster Weise wird gesagt, die angeblichen schwierigen Fragen seyen längst schon beantwortet, z. B.

in populären Commentaren, wie dem von Henry. Dabei muß der deutsche Rationalismus die obligate Rolle des Sündenbocks spielen. In Deutschland, wird gesagt, habe der Rationalismus zur weiten Verbreitung des pantheistischen Atheismus und weiter nach Rom geführt, und von dem deutschen Rationalismus haben die Essayisten ihren ganzen Apparat geborgt. — Man sah diesen Artikel der hochtorystischen Zeitschrift als ein Zeichen an, daß die durch die Essays hervorgerufene Bewegung auch die höheren und einflußreichen Kreise ergriffen habe. Doch die Universitäten schwiegen noch, ebenso die Prälaten, mit Ausnahme des Bischofs von Wincheſter, der in einer Hirtenrede eingehender über die gefährliche Tendenz der Essays geredet hatte. Dagegen war unter der niederen Geistlichkeit die größte Rührigkeit. Nicht bloß von den Kanzeln aus wurde die kirchengefährliche Lehre angegriffen; die Geistlichen vieler Landdekanate und Diöceſen, die Fellows von Sion College (einer aus 135 Londoner Geistlichen bestehenden Corporation, von denen jedoch nur 50 sich bei der Berathung betheiligten) und Vereine, wie „The Church of England Clerical and Lay Association for the Maintenance of Evangelical Principles", traten zusammen, bestürmten die Bischöfe mit Protesten und Petitionen und verlangten ein energisches Einschreiten gegen die Essayisten. Um aber die zerstreuten Kräfte zu sammeln und desto erfolgreicher gegen den gemeinsamen Feind zu kämpfen, bildete sich ein Comité von Geistlichen in London, das eine gemeinsame Adresse an den Erzbischof von Canterbury zu entwerfen und allen Geistlichen zur Unterschrift zuzusenden beauftragt wurde. Sekretäre des Comité's waren Dr. Alexander McCaul, vieljähriger Professor des Hebräischen und der alttestamentlichen Exegese am King's College, zugleich Pfarrer von St. Magnus und Präbendar von St. Paul's — einer der tüchtigsten englischen Theologen, vertraut mit der deutschen Theologie, und Dr. Irons. Die Adresse weist auf die Tendenz der Essays: die Autorität der Bibel als des inspirirten Wortes Gottes zu vernichten, alle Wunder als unbeweisbar und vernunftwidrig zu verwerfen und — wenigstens in einem Falle — den Glauben an Gott, als den Schöpfer, zu untergraben; klagt, daß diese Ansichten mit einer einzigen Ausnahme, von Geistlichen der englischen Kirche veröffentlicht worden seyen, welche sehr verantwortungsvolle Aemter bekleiden und ungewöhnlich günstige Gelegenheiten haben, den Irrthum zu verbreiten, und schließt mit den Worten: „Wir bitten daher Ew. Gnaden dringend, sich mit den anderen Mitgliedern des Episkopates berathen und geeignete Maßregeln ergreifen zu wollen, um mit Gottes Hülfe von unserer Kirche alle solche irrige und fremdartige Lehren zu verbannen und zu vertreiben."

Der Adresse war ein Auszug aus den Essays beigegeben (die oben angeführten Stellen aus den Essays von Temple S. 44. 45, Williams S. 59. 61. 78. 82. 83, Powell S. 129. 139. 141. 142, Wilson S. 170. 176. 177. 179. 200. 201. 202. 203, Goodwin 209, Pattison 297, Jowett 343. 345. 346. 349; nebst einigen weiteren, die nicht der Adresse beigefügt werden sollten). Das Cirkular war datirt vom 12. Februar 1861. Die Adresse hatte etwa 130 Unterschriften, worunter 5 Domdekane, 20 Archidiakonen, 3 Oxforder Professoren: Dr. Heurtley, Professor der Theologie, Dr. Ogilvie, Professor der Pastoraltheologie, Dr. Pusey. Nach einem Monat, am 13. März, wurde die Adresse, mit 8500 Unterschriften bedeckt, dem Erzbischof (Dr. Sumner) übergeben; Viele unterzeichneten nachträglich noch, so daß der Protest gegen die 7 Essayisten mit mehr als 10,000 Unterschriften bedeckt war. Die englische Kirche konnte sich Glück wünschen, daß eine solche Schaar bekenntnißtreuer Geistlicher sich um das Banner des Glaubens der Väter gesammelt hatte. Aber es war doch nur die Hälfte der ganzen Geistlichkeit; von 30 Domdekanen nur 5, von 40 Collegienhäuptern der Universitäten nur 3, von 12 Professoren der Theologie in Oxford, Cambridge und Durham ebenfalls nur 3. Und es waren eben viele bedeutende und gewichtige Namen, die auf der Liste fehlten. Doch nichts würde verkehrter seyn, als der Schluß, daß alle die Nichtunterzeichner auf Seiten der Essayisten standen. Einmal war ja die Adresse zunächst nur für die Provinz Canterbury bestimmt, sodann tru-

gen Viele Bedenken, alle Essayisten auf gleiche Stufe zu stellen und in Bausch und Bogen zu verdammen, so wenig sie auch ihre Ansichten billigten. Dieß in Betracht gezogen, wird man wohl sagen dürfen, daß die überwiegende Anzahl der Geistlichkeit gegen die Essays Partei nahm.

„Was werden die Bischöfe thun?" — das war die Frage, deren Beantwortung man mit der größten Spannung entgegensah. Sie, die Häupter der Kirche, waren ja vor allen Anderen berufen, die wahre Lehre zu schützen. Noch vor der Uebergabe des ebengenannten Massenprotestes waren sie durch zahlreiche Petitionen gedrängt, eine autoritative Erklärung gegen die Irrlehren abzugeben und gegen die Essayisten einzuschreiten. Die öffentliche Stimmung forderte zum mindesten ein Echo der so allgemein geäußerten Mißbilligung. Sie mußten etwas thun, aber was und wie? Je höher die Wogen der öffentlichen Aufregung gingen, umso mehr ziemte ihnen, den Vätern der Kirche, ruhige Besonnenheit und Billigkeit gegen die Verfolgten. Je gewichtiger ihr officielles Urtheil über Lehrfragen seyn mußte, umso gründlicher mußte es erwogen werden. Diese Schwierigkeiten sind in's Auge zu fassen, um den Schritt, den sie thaten, nicht falsch zu beurtheilen, wie so vielfach geschehen ist — wir meinen das Manifest der Bischöfe. Noch ehe der Massenprotest nach Lambeth abging, erschien am 16. Februar im „Guardian" eine Antwort des Erzbischofs auf eine von dem Landdekanat Dorchester an ihn und die anderen Bischöfe gerichtete Adresse, welche der Dekan jenem Blatte mitgetheilt hatte. Die Antwort ist vom 12. Februar, demselben Tage wie der Aufruf zu dem Massenproteste datirt. Der Erzbischof sagt darin, er habe die Adresse den anderen Bischöfen vorgelegt, und sie stimmen mit ihm alle in dem Bedauern überein, daß Geistliche der englischen Kirche solche Ansichten ausgesprochen haben, und können nicht verstehen, wie sie dieselben mit der ehrlichen Unterschrift zu den Formularen der Kirche vereinigen wollen, da sie in vielen Fundamentallehren von der Kirche wesentlich abweichen. „Ob die Sprache" — heißt es weiter —, in der diese Ansichten auftreten, der Art sey, daß ihre Veröffentlichung ein Vergehen constituire, welches in den geistlichen Gerichtshöfen geahndet werden könne, oder eine synodale Verurtheilung des Buchs, das jene Ansichten enthält, rechtfertige — das ist noch unter unserer ernstesten Erwägung." — Gezeichnet ist das Dokument von dem Erzbischof, welcher schließlich bemerkt, er sey autorisirt, auch die Namen der anderen Bischöfe beizufügen, die denn auch alle folgen, außer dem des Bischofs von Sodor-Man. Kurz darauf erschien ein Brief in der „Times", gezeichnet von Freemantle, wonach die Bischöfe diese Erklärung als allgemeine Antwort auf alle derartige Adressen angesehen wissen wollen. Freilich scheint die Zustimmung zur Unterschrift etwas rasch erlangt worden zu seyn, denn der Bischof von Exeter protestirt kurz nachher öffentlich dagegen. — Im Allgemeinen wurde dieses Dokument mit großer Befriedigung aufgenommen als einstimmige Erklärung des Episkopates gegen die Essays und als Verheißung der geforderten ernsten Maßregeln gegen ihre Verfasser. Von Manchen aber wurde es heftig angegriffen um seiner Form und seines Inhaltes willen, jenes, da es als feierliche Erklärung der Bischöfe in die Welt gehe und doch nur auf nicht officiellem Umwege komme; dieses, sofern es — ein Gegenstück päbstlicher Excommunikationen — voll Drohungen sey, aber ohne Specificirung der Klagepunkte. Doch ein diplomatisches temporisirendes Verfahren mochte als das Zweckmäßigste erscheinen. Die Erklärung war so gefaßt, daß die Bischöfe nicht gebunden waren, denn ob ein synodales oder ein gerichtliches Verfahren eingeschlagen werden solle, oder keines von beiden, war ja unentschieden gelassen. Das Dokument war nicht officiell, nicht einmal halbofficiell in die Oeffentlichkeit gekommen und deshalb die Frage über seinen Werth eine offene. So formlos auch dieses Verfahren war, so bedenklich es auch seyn mußte, ein Buch auf den Index zu setzen, ohne den Verfassern Gelegenheit zur Vertheidigung zu geben — der Hauptzweck war doch erreicht, die aufgeregten Gemüther beruhigt und das Vertrauen der Kirche zu ihren Führern gestärkt. Es wäre vielleicht gut gewesen, wenn man die Sache dabei hätte be-

wenden lassen und im Uebrigen die Bekämpfung der Irrlehren den Theologen überlassen hätte. Wie bedenklich weitere Schritte waren, wurde nur zu bald klar.

2) Die synodalen Verhandlungen über die Essays. — Mitten in die durch die Essays hervorgerufene Bewegung fielen die Sitzungen der Convokation, die am 26. Februar 1861 begannen. Diesmal hatte diese altenglische Synode eine besondere Bedeutung dadurch erhalten, daß ihr zum erstenmal seit 1717 die königl. Licenz zur Berathung und Beschließung gegeben worden war. Seit ihrer Wiederbelebung vor 10 Jahren hatte sie doch nur ein Schattenleben geführt. Sie tagte in der alten Form, besprach und berieth viel, wie es jeder anderen Versammlung von Geistlichen zustand, aber beschließen durfte sie nichts ohne königliche Licenz. Letztere war ihr nun diesmal gewährt, behufs einer Aenderung des 29. Kanons, welcher für jeden Täufling drei Taufpathen verlangt, aber längst außer Uebung gekommen war, so daß es räthlich erschien, die Eltern als Pathen zuzulassen. Durch die Gewährung der Licenz war aber irgendwie die Convokation als Organ der Kirche anerkannt, und wenn schon öfters in den letzten Jahren kirchliche Fragen in Berathung gezogen worden waren, wie viel mehr mußte es nicht jetzt am Platze erscheinen, daß die Kirche ihre Stimme über die gefährlichen Irrthümer durch ihr rechtmäßiges Organ abgebe. Gleich nach der Eröffnung der Convokation am 26. Februar nahm das Unterhaus die Berathung einer Adresse an das Oberhaus in Betreff der Essays in die Hand. Von den 146 Mitgliedern des Unterhauses (28 Domdekane, 57 Archidiakonen und 66 Proctoren) waren 48 zugegen, darunter nur 4 Dekane und 5 Archidiakonen. Dr. Jelf, Vorstand des King's College in London, stellte den Antrag auf eine Adresse an die Bischöfe und verlangte eine synodale Censur des Buches. Der Brief der Bischöfe sey zwar eine erfreuliche Kundgebung, aber keine officielle Aeußerung ihrer Ansichten. Die Convokation als Repräsentation der Kirche müsse ein Zeugniß ablegen gegen die anstößigen Lehren der Essays (welche namentlich angeführt werden), da sie der englischen Kirchenlehre widersprechen und alle Fundamentwahrheiten der christlichen Religion untergraben. Die Gefahr sey groß, denn jene Irrlehren verbreiten sich in den höheren und niederen Kreisen. Schon 6 Auflagen habe das Buch erlebt und in Leeds werde es von den Atheisten in wohlfeilem Abdruck verbreitet. Die Verfasser sollen nicht angegriffen werden. Sie seyen ehrenhafte Männer und haben unabhängig von einander geschrieben, wenn auch das Buch einen gemeinsamen Plan zeige. Aber doch seyen dieselben auf ihren Ordinationseid und auf ihre dabei gethane feierliche Anerkennung der kanonischen Schriften hinzuweisen. Dr. McCaul unterstützte den Antrag, hob die schlagenden Stellen aus den Essays hervor, als deren Quelle er den deutschen Rationalismus hinstellte. In Deutschland sey die Grundanschauung eine rationalistische, die Kritik sey aus dem Unglauben entstanden. Doch gibt er zu, daß er aus den Werken des deutschen Rationalismus, die er täglich studire, viel lerne. Was die Forderung, die Essays zu widerlegen, betreffe, so sey das nicht so schnell abgethan. Man müßte die ganze deutsche Theologie der letzten 100 Jahre widerlegen. Um so nöthiger sey es, damit die häretischen Lehren nicht in die englische Kirche eindringen, dieselben in der einen oder anderen Weise zu verdammen. Das Buch sey aber nicht bloß häretisch, sondern geradezu unsittlich in seiner Tendenz, denn es zeige den Candidaten die Möglichkeit, in die Kirche einzutreten, ohne an die Artikel der Kirche zu glauben. Sodann werde in demselben dem englischen Klerus der Vorwurf der Unredlichkeit gemacht. Das sey der Grund, warum jeder Geistliche dagegen protestiren müsse. Denn nichts würde der Kirche mehr schaden, als die Meinung, daß der Klerus ein Haufen von Heuchlern sey, die um Gewinnes willen Lehren unterschreiben und verkündigen, die sie selbst nicht glauben. — Archidiakonus Denison, wohlbekannt aus den tractarianischen Streitigkeiten, meinte ebenfalls, das Buch dürfe nicht uncensirt passiren; denn so würde das Princip des Privaturtheils, für das die Essayisten kämpfen, sanktionirt und über das kirchliche Princip erhoben. — So beredt nun auch diese Männer die Nothwendigkeit einer synodalen Censur dargestellt

hatten, so traten doch mehrere Redner dem Antrage entgegen, obwohl sie sich mit dem theologischen Standpunkte der Vorredner einverstanden erklärten. Die Archidiakonen Sandford und Grant und der Domdekan von Ely wiesen hauptsächlich darauf hin, daß es ungehörig sey, von den Bischöfen eine zweite Erklärung über das Buch zu verlangen, die schwerlich so einstimmig ausfallen würde, wie die erste; daß es für die Existenz der Convokation wie vor 150 Jahren gefährlich werden könnte, wenn sie über Lehrfragen zu Gericht sitzen wollte; daß in jetziger Zeit ein synodaler Ausspruch keine Wirkung mehr haben würde, und endlich daß es ungerecht sey, die Essayisten alle auf eine Linie zu stellen und sie zu verdammen, ehe man das Buch gründlich geprüft — was Zeit erfordere — und ihnen Gelegenheit gegeben habe, sich zu vertheidigen. — Diese Bedenken führten nach 6stündiger Debatte zur Zurücknahme des Antrags auf synodale Censur und zur Annahme eines Vermittelungsvorschlages von Dr. Wordsworth, Kanonikus von Westminster, der dahin lautete: das Unterhaus sey mit der einstimmigen Censur, die die Bischöfe über die Essays veröffentlicht haben, einverstanden und hoffe, daß mit Gottes Hülfe die Kirche im Stande seyn werde, den Einfluß der Irrlehren jenes Buches zu überwinden.

Das Oberhaus der Convokation, das am 28. Februar gelegenheitlich einiger Petitionen auf die Essays zu sprechen kam, schien nicht geneigt, jetzt schon weiter auf die Sache einzugehen, obwohl der Bischof von Salisbury sagte, er warte auf eine Entscheidung der Convokation, ehe er gegen Williams einen Proceß beginne. Der Bischof von London (Tait) sprach sogar die Hoffnung aus, daß einige wenigstens von den Essayisten eine Gelegenheit ergreifen werden, um sich öffentlich zu rechtfertigen (wobei er seine Freunde Temple und Jowett im Auge hatte). Aber fast alle anwesende Bischöfe traten ihm entschieden entgegen: eine einfache Erklärung würde nicht im Geringsten die Bedenken gegen das Buch heben. Je eifriger einer, der ein solches Buch veröffentliche, seinen christlichen Glauben bekenne, um so gefährlicher sey es. Nur eine Widerrufung der irrigen Ansichten im Einzelnen könnte genügen. London erwiderte, daß so den Essayisten der Widerruf unmöglich gemacht werde, und hob zugleich die große Unbilligkeit hervor, nach Extrakten zu urtheilen, worüber man auch bei anderen Anlässen (im tractarianischen Streite) geklagt habe. Auch erinnerte er daran, daß Temple's Essay, als er in Form einer Predigt vor die Universität gekommen sey, keinen Anstoß erregt habe. Der Erzbischof schloß mit einem versöhnenden Wort: Ueber die gefährliche Lehre der Essays sey bei den Bischöfen nur eine Stimme, und die Frage für sie nur die, wie die übeln Folgen am besten abgewendet werden können, aber das sey schwierig zu entscheiden, und eben das Bedenken, wie weit ihre amtliche Macht, das Buch zu verdammen, gehe, habe zu jenem „ungewöhnlichen Schritt" (dem Manifest) geführt. Zunächst aber können sie nicht weiter gehen, ohne vorher mit den Bischöfen der nördlichen Provinz, die mitunterzeichnet haben, zu berathen.

So viel war doch klar geworden, daß man zu einer synodalen Verurtheilung nicht schreiten könne, ohne zuvor die Essays selbst genau zu prüfen.

Diese Erwägung veranlaßte Denison in der Sitzung des Unterhauses am 14. März eine Petition an das Oberhaus zu beantragen, daß ein Comité des Klerus gewählt werde, um Auszüge aus den Essays zu machen. Allein ein entschiedener Widerspruch erhebt sich dagegen, daß eine solche Petition als Beschluß des Hauses den Bischöfen übergeben werde. Eine Auskunft wurde darin gefunden, daß der Antrag nur als Privatpetition Denison's und der 19 anderen Mitunterzeichner in's Oberhaus gehen solle. Im Oberhaus entspann sich darüber eine lebhafte Debatte. Für die Petiton waren die Bischöfe von Oxford, Chichester, St. Davids, Landaff, Salisbury und Winchester: Oxford meinte, wenn das Buch von Feinden außerhalb der Kirche käme, dann wäre es am Platze, es mit guten Gründen zu widerlegen, aber Geistliche der englischen Kirche haben nicht das Recht, so lange sie ihre Stellung als autorisirte Lehrer der Kirche behalten, Lehren aufzustellen wie die Essayisten. Solche Freiheit anzuspre-

chen, sey eben das Hauptübel, das man nur durch eine autoritative Verdammung jener Lehren abwenden könne. St. David's fügte bei, wenn die Kirche ein Organ habe, um als Kirche irrige Lehren zu censiren, so dürfe sie nicht schweigen, sie müsse ihre Meinung entschieden aussprechen. Die Minorität von 4 Bischöfen: London, Gloucester, Bath und Norwich — trat eben so entschieden gegen die Petition auf. „Was soll dieses neue Dokument", fragte der Bischof von London, „nachdem das Unterhaus seine Zustimmung zu der Erklärung der Bischöfe gegeben hat? Es gibt nur zwei Wege: eine Proklamation von zweifelloser Autorität, die das Buch für gefährlich erklärt, wie die Deklaration der Bischöfe thut, oder Widerlegung des Buches, was Zeit erfordert. Letzteres aber ist der sicherste Weg, auf dem die Kirche ihre Stellung bisher gewahrt hat. Früher allerdings hat die Convokation Bücher censirt, und damals hatten ihre Entscheidungen ein Gewicht in den Augen des ganzen Volkes. Und doch war es nicht die Discussion der Convokation über Whiston's Buch, was die Kirche vom Unitarianismus gerettet hat, sondern die gelehrten Werke, die in Folge davon an's Licht traten. Eine Verurtheilung durch die Convokation würde nicht halb das Gewicht haben, wie die Erklärung der Bischöfe, bei den Essayisten so wenig als bei den Laien und vollends bei den Studirenden. Nichts würde diesen das Buch so sehr empfehlen, als auch nur ein Schein von Verfolgung." — Auch der Bischof von Bath meinte, es genüge völlig, daß das Buch von dem ganzen Episkopat und 9000 Geistlichen verurtheilt worden sey. (Der Massenprotest war Tags zuvor dem Erzbischof überreicht worden.) Am heftigsten protestirte der Bischof von Gloucester gegen die Petition. Die Stimme der Convokation sey nicht die Stimme der Kirche. Die Laien seyen nicht repräsentirt. Wenn ein Comité ernannt würde und die Essayisten sich nicht vertheidigen dürften, so würde das den Eindruck des unbilligsten Verfahrens machen und namentlich unter den Studirenden viele Sympathie für die Essayisten erwecken. Die Convokation könnte nichts Schlimmeres thun als so, wie sie jetzt sey, über die Häresien zu Gericht sitzen. — Damit endeten die Verhandlungen über die Essays im Oberhaus. Die Vermuthung, daß die Bischöfe bei weiteren Verhandlungen nicht mehr so einmüthig sich zeigen würden, wie bei dem Manifest, hatte sich nur zu sehr bestätigt.

Die Petition des Unterhauses ward gewährt und dieses bildete nun ungesäumt ein Comité zur Prüfung der Essays, mit Archidiakonus Denison als Vorsitzenden und 16 anderen Mitgliedern, worunter auch Jelf und McCaul waren. Das Comité nahm die Arbeit unverzüglich in die Hand und legte dem Unterhause in der Sitzung vom 18. Juni seinen Bericht vor, dessen wesentlicher Inhalt folgender ist:

Die leitenden Principien der Essays sind diese: 1) Die gegenwärtige Wissenschaft, welche die Welt in ihrem „Mannesalter" besitzt, ist der Maßstab, den der gebildete Geist des Individuums, geführt und regiert durch das Gewissen, an die Wahrheit der Bibel anlegen muß. 2) In Fällen, wo die Bibel im Widerspruche mit den Schlüssen des gebildeten Geistes steht, ist sie nicht als göttliche Autorität, sondern als menschliches Werk anzusehen. 3) Den Principien der Bibelerklärung, wie sie bisher in der christlichen Kirche allgemein galten, die aber unrichtig sind, müssen neue Principien substituirt werden, um die Glaubwürdigkeit und Autorität der heil. Schrift aufrecht zu erhalten. Es werden nun I) in vielen Theilen dieses Buches Angaben und Lehren der heil. Schrift geläugnet, in Frage gestellt und herabgesetzt, wie: die Wirklichkeit der Wunder, mit Einschluß des Schöpfungswunders; die praediktive Prophetie, namentlich die Weissagungen auf Christi Menschwerdung, Person und Amt; die Abstammung aller Menschen von Adam; Sündenfall und Erbsünde; das göttliche Gebot der Aufopferung Isaak's; die Menschwerdung unseres Herrn; die Erlösung durch das Blut Christi; die Persönlichkeit des heil. Geistes; die specielle oder übernatürliche Inspiration; endlich historische Thatsachen des alten Testaments einschließlich solcher, auf die sich der Herr selbst bezieht. II) wird geltend gemacht, daß manche Stellen der heil. Schrift nach dem Princip der „Ideologie" verstanden und erklärt werden können, d. h. daß es dem

Leser freistehe, nur die Idee der Personen und Thatsachen gelten zu lassen, statt an ihre Realität zu glauben. III) wird behauptet, die Bekenntnißschriften der Kirche haben für das gegenwärtige aufgeklärte Zeitalter keine Bedeutung mehr. IV) Für die Geistlichen und Candidaten wird das Recht gefordert, die Artikel der Religion zu unterzeichnen und die Formulare der Kirche zu gebrauchen, ohne an sie nach ihrem einfachen natürlichen Sinne zu glauben. V) Versuche werden gemacht, die Heiligkeit des christlichen Lebens von der christlichen Lehre zu trennen. — Zum Schluß wird gesagt, es fehle in dem Buche oft jener Geist der Demuth und Ehrfurcht, in welchem sich die natürliche Vernunft allezeit dem Studium des göttlichen Wortes nahen sollte; und während die ausgesprochene Absicht des Buches „eine freie Behandlung religiöser Fragen in einem geziemenden Tone" sey, scheine vielmehr die allgemeine Tendenz die zu seyn, die Autorität der Offenbarung herabzusetzen, den Glauben zu erschüttern und den Leser einem hülflosen Skepticismus preiszugeben. — An diesen Report ist eine reiche Auswahl von Extracten aus den Essays angehängt. — Auf Grund dieses Berichtes beantragte nun der Vorsitzende des Comité's: daß nach der Ansicht des Unterhauses genügender Grund vorhanden sey für ein synodales Erkenntniß über die Essays, und daß dieser Beschluß dem Oberhause mitgetheilt werden solle. — Bei der Debatte darüber zeigte sich sogleich die größte Meinungsverschiedenheit schon über die Vorfrage, ob überhaupt ein synodales Einschreiten am Platze sey oder nicht, ob sogleich abgestimmt oder die Debatte vertagt werden solle. Wordsworth schlug vor, den Report den abwesenden Convokationsmitgliedern, sowie den Essayisten selbst mitzutheilen, damit diese Gelegenheit hätten, sich zu vertheidigen. Nach langem Hin- und Herreden wurde die Debatte auf den übernächsten Tag (20. Juni) angesetzt. Nun erst schienen die großen Schwierigkeiten zum Bewußtseyn zu kommen, welche ein synodales Verfahren mit sich brachte. Wordsworth wies zuerst darauf hin. Er gab zu bedenken, ob überhaupt die Convokation das Recht habe, ein synodales Erkenntniß zu fällen, was nichts Geringeres sey, als ein richterlicher Akt. Die Convokation sey nur eine berathende Versammlung. Berathen könnte man, ob Grund da sey, die Krone um eine Licenz zu bitten, das Buch in Erwägung zu ziehen, aber nichts weiter. In Toland's und Burnet's Fall habe das Oberhaus erklärt, daß es keine Vollmacht habe, häretische Bücher zu censiren. Es sey zu befürchten, daß die Gerichtshöfe einschreiten würden, wie im Jahre 1717, und mit der Convokation würde es ein Ende haben. — Andere brachten andere Bedenken vor; ein Urtheil der Convokation würde im gegenwärtigen Augenblicke höchst unbillig seyn, da es einen der Essayisten, gegen den soeben ein Proceß eingeleitet worden sey, präjudiciren würde; ein Erkenntniß über die Essays würde ein schlimmer Präcedenzfall seyn und ein Buch um's andere könnte vor die Convokation kommen u. s. w. Wieder Andere hielten sich an den Report selbst, der eine höchst ungerechte Zusammenwerfung der Ansichten verschiedener Verfasser sey. Die gemeinsame Verantwortlichkeit, wurde ferner bemerkt, sey bei sonstigen Schriften, zu denen verschiedene Verfasser beitragen, etwas Unerhörtes. Auch der freien Forschung wurde das Wort geredet und darauf gedrungen, die Widerlegung des Buches der Wissenschaft zu überlassen. Nach und nach kam es auch zu Tage, daß das Comité in sich getheilt war, ja sogar, daß Denison, der Vorsitzende, nicht im Namen des Comité's, sondern nur für sich die obige Motion gestellt habe. Die Verwirrung während der zweitägigen Debatte war gränzenlos, Amendement schlug Amendement, oft dasselbe, das schon verloren war, kehrte nach einiger Zeit wieder. Die Verwirrung hatte den höchsten Grad erreicht, als zum guten Glück die Convokation durch eine Botschaft vom Oberhaus auf den 9. Juli vertagt wurde. An diesem Tage kam dann die obige Motion in's Oberhaus, aber nicht als Beschluß des Unterhauses, sondern nur als Privatmotion Denison's, unterstützt von McCaul, und im 2. Punkte mit der Klausel versehen: „im Falle diese Motion die Zustimmung des Hauses erhält", — was, wie schon gesagt, nicht geschah. — Die Antwort des Oberhauses war: Da

der Erzbischof und die anderen Bischöfe, welche Mitglieder des Geheimerathes seyen, als Räthe des Appellationsgerichtes in dem Processe gegen die Essayisten zu fungiren haben, so sey es zweckmäßig, die weitere Erwägung dieses Gegenstandes, so lange der Proceß dauere, zu vertagen.

War das die einhellige klare Stimme der Kirche? Konnte man in der Convokation die sichere Führerin in Zeiten der Verwirrung sehen, wenn sie selbst in sich gespalten war? Nicht einmal über die Vorfragen konnte man sich einigen: was das Recht der Convokation sey; ob es richtiger und zweckmäßiger sey, das Buch durch den Spruch der Kirche ungehört zu verdammen oder der wissenschaftlichen Widerlegung zu überlassen. Die ganze Verhandlung macht einen wenig erfreulichen Eindruck und legt die wichtige Frage nahe, ob überhaupt eine Synode geeignet ist, die Funktionen eines Glaubenstribunals zu übernehmen? Man wird es bezweifeln müssen. Positive Erklärungen über den Glauben kann die Synode wohl geben, aber kein richterliches Erkenntniß über einzelne Fälle. Die Aufregung des Augenblicks, die gerechte Entrüstung über Angriffe auf die Kirche erschweren zum Voraus das nüchterne Urtheil. Aber das Schlimmste ist, daß sie die Rolle des Anklägers und Richters zugleich übernimmt. Ganz anders ist es doch bei dem gerichtlichen Verfahren. Der Rechtsboden ist durch Gesetz und Formen streng begränzt, der Richter durch lange Uebung an eine unparteiische Auffassung der Sache gewöhnt. Er hat vielleicht manche höchst wichtige Punkte von seiner Erwägung auszuschließen, aber das Urtheil ist doch ein billigeres und gerechteres.

In den Verhandlungen der Convokation hatten sich wenigstens Einzelne der hart verfolgten Essayisten angenommen; auch sonst rührten sich ihre Freunde. Eine Broschüre, die Auszüge orthodoxen Inhalts aus Jowett's Schriften enthielt, wurde verbreitet. Ein Zutrauensvotum für Temple cirkulirte, wurde jedoch zurückgenommen. — Die beste Vertheidigung brachte ein Artikel in dem Aprilheft der „Edinburgh Review", der Professor Stanley (jetzt Domdekan von Westminster) zugeschrieben wurde. Derselbe gab zu, daß das Buch nach seinem ganzen Plane ein Mißgriff sey und den Eindruck habe hervorbringen müssen, als wären die Verfasser alle gleicher Ansicht. Ein Mißgriff sey auch das, daß die Resultate der Wissenschaft so unvermittelt vor das Publikum gebracht werden, was nicht anders wirken könne, als die rothe Fahne auf den gereizten Stier. Es wird aber bitter geklagt über das ganze tumultuarische Verfahren gegen die Essays und besonders über das Manifest der Bischöfe,, das ein Gegenstück der päbstlichen Excommunikationen sey. Im Einzelnen wird dann auf die große Verschiedenheit der Essays hingewiesen und gezeigt, daß auch andere hochstehende Männer unangefochten ähnliche Ansichten ausgesprochen haben, wie die Essays. Der Verfasser ist überzeugt, daß die englische Kirche nur dann eine nationale Institution bleiben könne, wenn sie auf dem von den Essays eingeschlagenen Wege fortfahre. In Beziehung auf Wilson sagt er, die Nemesis habe ihn, der vor 20. Jahren den berüchtigten 90. Tractat angegriffen, nun erreicht. Denn schon waren die einleitenden Schritte zu dem Proceß gegen Wilson wie gegen Williams gethan.

3) Das gerichtliche Verfahren gegen die Essayisten. — Nur bei den zwei Essayisten, die als Pfarrgeistliche angestellt waren, Williams und Wilson, konnte ein Proceß bei den geistlichen Gerichtshöfen anhängig gemacht werden. Nach dem Gesetz muß der Proceß innerhalb der betreffenden Diöcese eingeleitet werden, sey es, daß der Bischof selbst einen Delinquenten vor seinen Gerichtshof citirt oder daß die Klage von anderer Seite erhoben wird. Die Sache wird nun entweder von dem Diöcesangericht erledigt oder durch „Letters of request" an den höheren Gerichtshof überwiesen. Letzteres Verfahren ist besonders in wichtigen Fällen das gewöhnliche, so daß die meisten geistlichen Processe vor dem erzbischöflichen Gerichtshofe, „Court of Arches" genannt (s. d. Art. „Anglikanische Kirche") geführt werden. Das Verfahren dabei ist ein doppeltes. Es wird entweder auf ein bestimmtes Reichsstatut oder auf das allgemeine kirchliche Gesetz basirt. Im ersteren Falle wird das alte Statut 13 Elizabeth

Cap. 2. zu Grunde gelegt, wonach jeder Geistliche, den das Gericht überführt, eine den 39 Artikeln widersprechende Lehre aufgestellt zu haben, mit Absetzung bestraft wird. Dieses Verfahren war in dem gerade damals anhängigen Processe gegen den Geistlichen Heath eingeschlagen worden und hatte in erster Instanz zu seiner Amtsentsetzung geführt. Das andere Verfahren, das auf Grund des allgemeinen Kirchenrechts, ist milder und läßt dem Richter größere Freiheit in der Beurtheilung der Strafwürdigkeit eines Vergehens. Der Gang des Processes ist kurz der: Nachdem der Bischof seine Klage durch Letters of request dem höheren Gerichtshofe zugewiesen und dieser sie angenommen hat, wird eine Anklageakte anfgesetzt, in welcher die Klagepunkte oder „Artikel" specificirt werden. Diese werden von dem Anwalt des Klägers im Gerichtshofe verlesen, worauf der Vertheidiger des Beklagten die Zulässigkeit der Artikel bestreitet und der Kläger dieselben begründet, worauf der erstere replicirt. Der Richter entscheidet dann zunächst über die Zulässigkeit der Artikel, die er alle oder theilweise gelten läßt, nach Umständen auch dem Kläger zur Umgestaltung zurückgibt. Sind die Artikel bereinigt, so folgt das Urtheil.

Proceß des Bischofs von Salisbury gegen Dr. Williams. — Schon in der Sitzung der Convokation vom 28. Februar hatte der Bischof Dr. Hamilton seine Absicht ausgesprochen, gegen Dr. Williams als Pfarrer von Broad Chalke in der Diöcese Salisbury einzuschreiten, hatte aber damals noch auf einen Ausspruch der Convokation warten wollen. Da letztere zu keinem Resultate kam, so wandte er sich am 5. Juni mit Letters of request an den Court of Arches, und nachdem sein Gesuch angenommen worden, sandte er am 24. Juli die Klagartikel ein, wobei er sich auf den Boden des allgemeinen Kirchenrechts, nicht auf den des strengen Elisabeth'schen Statutes stellte. Eine Frist von 5 Monaten war zur Vorbereitung der Vertheidigung gegeben und dann am 19. Dezember 1861 der Proceß im Arches-Court begonnen, unter dem Vorsitze des Sir S. Lushington. Angesehene Kirchenrechtsgelehrte fungirten als Anwälte. Des Bischofs Sache führte Dr. Phillimore, königlicher Rath, unterstützt von Mr. Coleridge, K. R., und Dr. Swabey. Williams hatte Dr. Deane, K. R., und Mr. Fitzjames Stephens zu Vertheidigern. Die Anklageakte bestand aus 22 Artikeln, von denen die drei ersten und fünf letzten rein formeller Art sind, der vierte auf das Vorwort des Buches, der fünfte auf die völlige Gleichheit der neunten mit der ersten Auflage verweist, jenes, um den gemeinsamen Plan der Essayisten zu zeigen, dieses, um darzuthun, daß die Verfasser ihre Ansichten nicht geändert haben. Die eigentliche Anklage ist in den Artikeln 7 bis 17. enthalten. In diesen wird Williams auf Grund von Citaten aus seinem Essay (S. 50—93) Schuld gegeben, daß er lehre:

Art. 7. Die Bibel sey ein Ausdruck der frommen Vernunft und das geschriebene Wort der Gemeinde, nicht das Wort Gottes, noch enthalte sie irgend eine Offenbarung seiner Wahrheit oder seiner Führung mit den Menschen (S. 60. 61. 77. 78) — was dem 6. 7. und 20. Religionsartikel der englischen Kirche, dem nicänischen Symbol und Hebr. 1. Ephes. 3. widerspreche.

Art. 8. Im alten Testament finde sich mit Ausnahme von ein paar zweifelhaften Stellen kein Element göttlich inspirirter Weissagung oder Prognostikation künftiger Personen oder Ereignisse (S. 65—74) — gegen den 6. und 7. Religionsartikel, Nicänum und die evangelischen Perikopen für Ostermontag und Dienstag.

Art. 9. Jonas sey keine historische Person, das Buch Daniel nicht von dem Propheten Daniel, also beide ohne Autorität für die Kirche (S. 76. 77.) — gegen den 6. Religionsartikel, und die Lehre, wie sie in der Diakonenordinationsformel enthalten sey.

Art. 10. Die Apokalypse, der Hebräerbrief und der Petribrief seyen nicht Theile der heil. Schrift (S. 83—85).

Art. 11. Die Angaben der Schrift über historische Fakta können im figürlichen und nicht natürlichen Sinne verstanden werden (S. 56. 59. 61) — gegen die Lehre der Kirche, namentlich in der Abendlektion am 1. Fastensonntage.

Art. 12. Christus habe nicht gelitten, sey nicht gekreuziget, gestorben und begraben, um uns mit dem Vater zu versöhnen, noch um das Opfer für die Erbsünde und wirkliche Sünde zu seyn (S. 81. 87) — gegen den 2. und 31. Religionsartikel und das Consekrationsgebet im Abendmahlsformular.

Art. 13. Das Wasser in der heil. Taufe sey nicht ein göttlich verordnetes Mittel für den Empfang der geistlichen Gnade und des Sakramentes noch zur Tilgung der Erbsünde, welche letztere ein falscher Begriff sey (S. 86) — gegen den 27. Religionsartikel.

Art. 14. Die Incarnation sey geistlich zu fassen, der Sohn Gottes habe nicht Fleisch angenommen im Leibe der Jungfrau (S. 82) — gegen den 2. Religionsartikel.

Art. 15. Rechtfertigung durch den Glauben bedeute bloß Frieden der Seele oder Gefühl des göttlichen Wohlgefallens, das aus dem Glauben an einen gerechten Gott komme; sie sey das Urtheil der Vergebung auf unsere Reue hin, die Wiederannahme in Folge des Opfers unseres Herzens (S. 82) — gegen den 11. Religionsartikel.

Art. 16. Williams habe Bunsen's Ansichten durchaus zu den seinigen gemacht (S. 92. 93).

Art. 17. Tendenz, Plan und Absicht des ganzen Essay's sey offenbar, zur Verwerfung der göttlichen Inspiration und Autorität der heil. Schrift zu verleiten, die Schrift auf dieselbe Stufe mit menschlichen Werken herabzusetzen, die Weissagungen des alten Testamentes auf Christi Person zu läugnen, die Wahrheit und Aechtheit der historischen Theile des alten und einiger Stücke des neuen Testamentes, sowie die Wunder zu läugnen; die Lehre von der Erbsünde, Kindertaufe, Rechtfertigung durch den Glauben, die Versöhnung durch den Tod Christi, seine Incarnation zu läugnen oder in einem anderen Sinne, als die Kirche thut, auszulegen.

Die Vertheidiger des Dr. Williams opponirten der Zulassung dieser Artikel. Fünf Tage lang redeten die Zwei mit einem großen Aufwand von Scharfsinn und Gelehrsamkeit. Wie eine Schlachtreihe ließen sie fast endlose Citate aus kirchlichen Autoritäten alter und neuer Zeit, die zu Gunsten des Beklagten zu sprechen schienen, gegen die Anklageartikel vorrücken. — Auf das Einzelne der Vertheidigung näher einzugehen, würde zu weit führen. Es kann nur kurz auf die Hauptpunkte hingewiesen werden. Beide Vertheidiger wiesen nach, daß Vieles dem Williams aufgebürdet worden sey, was er nicht ausdrücklich oder nicht in dem behaupteten Sinne gelehrt habe. Sie stellten sich auf den Standpunkt der Entscheidung in dem Gorhamstreite, diese Magna Charta des englischen Klerus, und forderten, daß Williams ausschließlich nach den 39 Religionsartikeln und dem allgemeinen Gebetbuch gerichtet werde. Sie behaupteten, daß die Religionsartikel weit entfernt, Alles genau zu definiren, vielmehr absichtlich viele Fragen offen gelassen, um eine Uniformität des Bekenntnisses zu ermöglichen; daß sie namentlich den Begriff der Inspiration wohlweislich nicht definirt haben. Daher denn auch allezeit verschiedene Fassungen desselben zugelassen worden seyen und nirgends der Glaube an die Verbalinspiration gesetzlich gefordert werde. Endlich verlangten sie für die Geistlichkeit das Recht der Lehrfreiheit. Denn der Wissenschaft könne man nicht den Mund stopfen, und wollte man den Geistlichen verbieten, sich bei wissenschaftlichen Discussionen zu betheiligen, so beraube man sie nur ihres Einflusses und entfremde die Laien der Kirche. Die englische Kirche habe sich wohlweislich auf breiterer Grundlage aufgebaut, und obwohl auf entfernteren Punkten große Mannichfaltigkeit der Ansichten herrsche, sey sie doch in den Hauptpunkten in sich einig und enthalte eine Fülle des Glaubens, wie keine andere.

Auch die Ankläger waren wohlgerüstet mit Citaten aus kirchlichen Autoritäten, zum Theil denselben, welche die Gegner für sich anführten, und wiesen in manchen Fällen nach, wie die Gegner den Sinn ihrer Gewährsmänner durch einseitige Betonung

abrupter Citate entstellten. Insbesondere suchten sie darzuthun, daß die Kirche wenn auch nicht eine Verbal-, doch eine Plenarinspiration als allgemein zugestanden voraussetze, und obwohl sie keine ausdrückliche Definition derselben in den Religionsartikeln gegeben habe, doch ihre Ansicht darüber namentlich in den Homilien auf's Klarste ausspreche. Der unbeschränkten Lehrfreiheit und der willkürlichen Ausdeutung der 39 Artikel stellten sie die Unterschrift zu denselben gegenüber, in welcher jeder Geistliche erkläre, daß er ex animo mit denselben übereinstimme. Wen seine Forschung dahin führe, daß er mit den Religionsartikeln in Widerspruch komme, dem bleibe nichts Anderes übrig, als aus der Kirche auszutreten. Der Bischof sey verpflichtet, über die Lehre zu wachen und die Gemeinde gegen die Irrlehre der Geistlichen zu schützen. — Die Vertheidigung der Anklage und die Replik des Dr. Deane dehnte sich über 6 Tage aus, so daß die ganze Verhandlung 11 Tage in Anspruch genommen hatte, als sie am 16. Januar 1862 zum Schlusse kam.

Lushington verschob sein Urtheil bis zur Entscheidung des Geheimenraths über die Appellation des Geistlichen Heath, welcher wegen irriger Lehren über Rechtfertigung, Versöhnung durch Christi Blut, Sündenvergebung und Genugthuung von ihm, als Richter des Court of Arches, zur Amtsentsetzung verurtheilt worden war. Es war Lushington darum zu thun, durch die Entscheidung des höchsten Appellationsgerichtes zugleich auch eine maßgebende Ansicht dieses Gerichtes über die Grundsätze zu erhalten, die ihn selbst bei seinem Urtheil geleitet hatten. Der Spruch des Geheimenrathes bestätigte nun vollkommen Lishington's Urtheil und stellte als Grundsatz fest, daß die Klagartikel genau angeben müssen, welche Ansichten der beklagte Geistliche absichtlich gelehrt habe, und andererseits: welchen bestimmten Glaubensartikeln und welchen Theilen der Formulare der Kirche dieselben widersprechen. Die Frage, welche Lushington zu entscheiden hatte, war eine der schwierigsten und folgewichtigsten, die seit langer Zeit vor ein geistliches Gericht gekommen waren. Es handelte sich nicht bloß darum, wie weit Abweichungen von der gewöhnlichen Auffassung in Betreff einzelner Lehren zulässig seyen, wie im Gorham'schen Taufstreit und Denison'schen Abendmahlsstreit: der Kern des Processes gegen Williams war die Frage über die Gränzen der Lehrfreiheit überhaupt. Denn Williams war Schuld gegeben, daß er alle Grundlehren der englischen Kirche angefochten habe. War die Entscheidung an sich schon schwierig, so wurde sie es noch vielmehr dadurch, daß der Gegenstand der Klage nicht ein selbstständiges Werk, sondern nur eine Recension war. Es läßt sich denken, mit welcher Spannung man dem Spruche des Gerichtshofes entgegensah. Die Gerichtshalle war übervoll, als Lushington am 25. Juni 1862 das Urtheil sprach. In einer mehrstündigen Rede ging er zunächst auf die allgemeinen Fragen ein, ehe er die Artikel der Prüfung unterwarf. Die erste Frage, ob Williams die ihm zugeschriebenen Ansichten wirklich ausgesprochen habe, führte zu der Vorfrage über das Recht und die Pflicht des Geistlichen beim Recensiren heterodoxer Bücher, und Lushington sprach sich dahin aus, daß es vom Standpunkte des Gesetzes aus, dem Recensenten nicht zustehe, seine eigene Meinung über ein heterodoxes Buch, dessen Inhalt er bespreche, im Dunkeln zu lassen. Denn sonst könnte ein Geistlicher unter dem Schilde einer Recension Lehren verbreiten, die der Kirchenlehre zuwider seyen. Bei Williams findet er eine Zustimmung zu Bunsen's Artikeln im Allgemeinen und legt es demselben zur Last, daß er die Bedenken nicht selbst weggeräumt, falls er anderer Ansicht sey.

Die zweite Hauptfrage war die, ob zur Beurtheilung der Ansichten des Williams auch Citate aus den Perikopen und Lektionen des allgemeinen Gebetbuchs beigezogen werden dürfen. Lushington läugnete das unter Hinweisung auf die Entscheidung des Geheimenrathes im Gorhamstreit: „der Gerichtshof habe keine Jurisdiktion oder Autorität, Glaubensfragen zu erledigen oder zu bestimmen, was in einem bestimmten Falle die Lehre der englischen Kirche seyn sollte. Seine Pflicht gehe nicht

weiter, als zu erwägen, was als Lehre der englischen Kirche gesetzlich festgestellt sey, und zwar nach einer wahren legalen Auslegung der Artikel und Formulare der Kirche." Letztere allein seyen also in Betracht zu ziehen mit Ausschluß alles Einflusses, den die öffentliche Stimmung oder die Censur der Prälatenbank oder die Ansichten der geachtetsten und gelehrtesten Theologen ausüben könnte. Durch die Bekenntnißschriften seyen allerdings die Geistlichen gebunden; übrigens nicht des Rechtes eines freien Urtheils beraubt, wie man gesagt habe. Mit den Privatansichten, so lange sie nicht öffentlich gelehrt werden, habe das Gericht nichts zu thun; wiefern sie sich mit dem Bekenntniß vereinigen lassen, darüber habe das Gewissen zu entscheiden. Anders aber verhalte es sich mit dem Vorwurf, daß durch den Bekenntnißzwang dem Geistlichen die Betheiligung bei modernen Entdeckungen der Wissenschaft und Geschichte unmöglich gemacht sey. Das sey insofern richtig, als der Gerichtshof, wenn eine Entdeckung auch von vielen Gelehrten und Theologen approbirt sey, aber im Widerspruch mit den Artikeln stehe, das Ohr dagegen schließen müßte. Es würde kein anderer Ausweg offen seyn, als die Sache vor den gesetzgebenden Körper zu bringen, der die Bekenntnißschriften zum Gesetz der Kirche gemacht habe.

In Betreff der offenen Fragen und Präcedenzfälle, worauf in der Vertheidigung großes Gewicht gelegt worden war, sagte Lushington, habe der Geheimerath entschieden, daß solche mit gewissen Beschränkungen zuzulassen seyen. Nur der Angeklagte dürfe sich behufs der Vertheidigung und unter genauem Nachweis der Identität seiner Ansicht mit einer früher geäußerten auf diese berufen, aber keine Consequenzen ziehen, die nicht von den Vorgängern selbst gezogen worden seyen.

Der dritte Hauptpunkt endlich, ob Williams' Ansichten in der englischen Kirche zulässig seyen oder nicht, führte den Richter auf die wichtige Frage, welche Autorität der heil. Schrift zuzuschreiben sey, genauer, welche Gränzen dem Geistlichen bei der öffentlichen Besprechung biblischer Fragen gesteckt seyen. Das Ordinationsformular legt dem Candidaten die Frage vor: Glaubst Du aufrichtig an alle kanonischen Bücher alten und neuen Testaments? worauf die Antwort ist: „Ich glaube daran." Bei dieser Verpflichtung sey allerdings zu bedenken, daß die heil. Schrift sehr Verschiedenartiges nach Zeit und Inhalt enthalte, Solches, das von der größten Wichtigkeit für die Seligkeit sey, Anderes, das mehr historisch und weniger heilig, zum Theil auch allegorisch sey. Immerhin aber schließe jene Verpflichtung den bona fide Glauben in sich, daß die heil. Schrift alles zur Seligkeit Nöthige enthalte und soweit die direkte Sanktion Gottes habe. Der Begriff der Inspiration und des Kanon sey zwar in den einschlägigen Glaubensartikeln (6. 7. 20.) nicht definirt, weil die Bedeutung beider Ausdrücke zu jener Zeit völlig klar gewesen sey, aber da „das geschriebene Wort Gottes" (Art. 20.) und „heilige Schrift" neben einander gebraucht werden und gesagt werde, die Schrift enthalte Alles, was zur Seligkeit nöthig sey, so sey darin von selbst eingeschlossen, daß Alles in der Schrift, was sich auf das Heil beziehe, von einem außerordentlichen und übernatürlichen Eingreifen Gottes herrühre. Dieß zu läugnen, würde den genannten Artikeln widersprechen. Ueber die Textkritik sey in den Artikeln nichts vorgesehen, sie sey also frei, nur dürfe sie nicht so weit gehen, daß sie ein ganzes Buch der Schrift verwerfe. Auch die Discussion über die Verfasser der Bücher der Schrift sey durch die Artikel nicht ausgeschlossen, sondern nur ihre Anerkennung als inspirirt und kanonisch gefordert. Da endlich die Artikel sich auf die autorisirte Uebersetzung beziehen, so dürfe diese nicht angefochten werden.

Nach diesen Vorbemerkungen geht Lushington zur Erwägung der Klageartikel über, von denen er sieben verwirft; den 8. Artikel, weil Williams die buchstäbliche Deutung der Weissagungen nicht direkt verwerfe und über die messianischen Weissagungen in den Glaubensartikeln nichts gelehrt sey; den 9. und 10. Artikel, weil die Kanonicität der betreffenden Bücher nicht geläugnet sey; den 11., weil in den Bekenntnißschriften keine Interpretationsmethode vorgeschrieben sey, den 13., weil

die Erbsünde nicht direkt geläugnet, sondern nur die verschiedenen Ansichten darüber mitgetheilt seyen; den 14., weil dort Williams nur Bunsen's Ansicht anführe; den 17., weil er allgemeinen Inhalts sey und die Klagen nicht specificire. Obwohl aber diese Klageartikel verworfen werden, so sagt doch Lushington, daß namentlich die ersteren sehr bedenkliche Lehren enthalten, nur nicht so, daß sie vom Rechtsstandpunkte aus als Verletzung der Glaubensartikel angesehen werden können. Theilweise werden zwei Artikel zugelassen: der 7. Art., sofern die Bibel das geschriebene Wort der Gemeinde und der Ausdruck der frommen Vernunft genannt werde, während der andere Punkt über die bewahrheitende Fähigkeit zu streichen sey; ferner der 12. Art., da die Definition der Versöhnung dem 31. Glaubensartikel zuwiderlaufe, während das andere Citat sich auf die römische Kirche beziehe und deshalb wegfalle. Ohne Weiteres zuzulassen seyen die Artikel 5. 6. 15. 16., von denen fast nur der 15. Artikel, der im direkten Widerspruche mit dem 11. Glaubensartikel stehe, von Bedeutung sey. — Schließlich verlangt er, daß die Anklageartikel nach den gegebenen Weisungen umgestaltet werden.

In der revidirten Form kam die Anklage am 15. Dezember 1862 wieder vor den Arches-Court. Als Klagepunkte waren nach dem Obigen von dem Richter angenommen Williams' Lehre über die Inspiration (Art. 7.), die Versöhnung (Art. 12.) und Rechtfertigung (Art. 15.). Phillimore trug im Namen des Bischofs auf Suspension des Williams an, bis dieser widerrufe. Stephen versuchte einen Vergleich, allein Lushington ließ sich nicht darauf ein, sondern verhängte über Williams die Strafe der Suspension auf ein Jahr.

Gleichzeitig wurde der Proceß gegen Wilson, Pfarrer in Great-Staughton, in der Diöcese Ely, entschieden, der in ähnlicher Weise wie der obige verlief. Nicht der Bischof, sondern ein Geistlicher derselben Diöcese, Fendall, machte diesen Proceß am 13. Januar 1862 anhängig. Die Klageartikel, zehn an der Zahl, außer den formellen, lauteten:

Art. 7. Christus sey nur Morallehrer, nicht der Offenbarer des göttlichen Heilsrathes, nicht die Person, die durch Leben, Leiden, Sterben und Auferstehung die Erlösung vollbracht (Citate aus Wilson's Essays S. 160—62. 195. 204. 205) — dieß gegen den 2. 3. 4. 31. Glaubensartikel, die alten Symbole und das Communionsformular.

Art. 8. Die Schrift sey nicht durch Eingebung des heil. Geistes entstanden, nicht nothwendig und überall Gottes Wort (S. 175—177) — gegen den 6. 7. und 20. Glaubensartikel und die Homilie über die Schrift.

Art. 9. Ein anglikanischer Geistlicher habe die Freiheit, eine metaphysische und ideale Interpretation von irgend einem Theile der Schrift zu geben (S. 176. 177. 199. 203) — gegen den 6. und 7. Glaubensartikel, die alten Symbole und Stellen der heil. Schrift.

Art. 10. Die Unterschrift zu den 39 Artikeln könne in einem nichtbuchstäblichen Sinne geschehen (S. 180—189) — gegen den 36. Kanon.

Art. 11. Die fünf ersten Glaubensartikel dürfen bei Seite gesetzt werden (S. 185. 186) — gegen Kanon 36.

Art. 12. Nicht jeder Mensch verdiene Gottes Zorn; der künftige Zustand der Seelen hänge von der moralischen Führung, nicht vom religiösen Glauben ab (S. 153. 154. 157) — gegen den 18. Glaubensartikel.

Art. 13. Der 2te Brief Petri sey nicht das Werk des Apostels (S. 161).

Art. 14. Nach dem Tode und auf das Ende der Welt folge kein göttliches Gericht noch ewige Verdammniß (S. 206) — gegen die Symbole.

Den 13. Artikel zog Phillimore zurück; Lushington verwarf den 7. 9. 10. 11. und ließ nur den 8. und 12. mit Aenderungen und den 14. unverändert zu. — Auch diese Artikel kamen am 15. Dezember in revidirter Form wieder in den Arches-Court. Wilson wurde der Irrlehre über die Inspiration, Erlösung und ewige Verdammniß

schuldig gefunden und, wie Williams, auf ein Jahr ab officio et beneficio suspendirt und in die Kosten verurtheilt.

Es läßt sich leicht denken, daß dieses Urtheil wenig Befriedigung gab. Allerdings waren beide Essayisten schuldig gefunden, und in Beziehung auf das Maß der Strafe machte es keinen Unterschied, ob alle oder nur einige Klageartikel als zulässig angesehen wurden. Aber das Bedenkliche bei dem Urtheil war, daß die Ansichten und Lehren, die nicht ausdrücklich verurtheilt wurden, als gesetzlich erlaubt erscheinen mußten, während sie doch fast so weit von der Kirchenlehre abwichen, als die verurtheilten. Der Richter hatte das gefühlt und wiederholt auf das Bedenkliche und Irrige solcher Aeußerungen des Williams hingewiesen, die er mit dem Arm des Gesetzes nicht erreichen konnte. Es war klar geworden, wie leicht eine vorsichtige Neologie dem Gesetz sich entziehen kann. Allein das Gericht muß sich an den Buchstaben halten und ist deshalb nicht im Stande, ein genügendes Urtheil zu fällen, wo nicht sowohl einzelne Aeußerungen, als der Geist und die Tendenz einer Schrift gefährlich sind. Wie ungenügend der juridische Standpunkt für die Erledigung theologischer Fragen sey, zeigte sich in einzelnen Punkten auf's Deutlichste, wenn z. B. der Richter erklärte, daß er auch gegen das, was durch die Wissenschaft als wahr erwiesen wäre, das Ohr schließen müßte, falls es den Religionsartikeln widerspräche, oder wenn er die Kritik der biblischen Bücher freigab, aber mit der Einschränkung, daß nicht ein Buch als Ganzes angefochten werden dürfe. Es müßte das absurd erscheinen, wenn man nicht zu bedenken hätte, daß die Bekenntnißschriften für den Richter eben nur ein Gesetzbuch sind, dessen einzelne Paragraphen Geltung haben, bis sie durch neue Gesetze aufgehoben werden.

Williams und Wilson appellirten sogleich an den geistlichen Ausschuß des Geheimenrathes, aber erst im Sommer 1863 kamen die Appellationen zur Berathung. Als Appellationsrichter fungirten der Lordkanzler, die Lords Cranworth, Chelmsford und Kingsdown (frühere Lordkanzler), die Erzbischöfe von Canterbury und York und der Bischof von London. Die Appellanten führten ihre Sache selbst, die Respondenten waren durch ihre vorigen Anwälte vertreten. Sieben Monate vergingen, bis der Lordkanzler am 8. Februar 1864 das Urtheil des Geheimenrathes verlas. Das Tribunal, heißt es, sey weder veranlaßt noch berechtigt, über den Karakter, die Tendenz oder Wirkung der Essays ein Urtheil zu fällen, noch die Essays der Appellanten im Ganzen in Betracht zu nehmen, müsse sich vielmehr auf die kurzen Auszüge in Frage beschränken. Wenn deshalb das Buch oder die zwei Essays eine schädliche und verdammungswürdige Tendenz haben, indem sie die Grundlagen des christlichen Glaubens erschüttern und vielfachen Anstoß geben, so werde an diesem Karakter und der Verdammungswürdigkeit durch das folgende Urtheil nichts geändert. Aber bei einem Kriminalproceß, wie der vorliegende, müsse die Anklage scharf bestimmt und die Punkte genau angegeben werden, in welchen der angeklagte Geistliche mit Vorbedacht Lehren aufgestellt habe, die der Lehre der englischen Kirche entschieden widersprechen. Wo die Kirche sich über einen Lehrpunkt nicht bestimmt ausgesprochen habe, sey die Discussion darüber frei. Was zunächst Williams betreffe, so seyen von den ursprünglichen Klageartikeln alle bis auf zwei, den 7. und 15., schon früher verworfen oder zurückgenommen worden. Der 7. Artikel klage Williams an, daß er lehre, die heil. Schrift sey ein Ausdruck der frommen Vernunft und das geschriebene Wort der Gemeinde, nicht Gottes Wort, noch enthalte sie eine besondere Offenbarung seiner Wahrheit und Führung mit den Menschen oder die Glaubensregel. Allein das letztere sage Williams nicht ausdrücklich und eine Frage sey nur, ob jener erste Satz den anderen, daß die Bibel Gottes Wort sey ꝛc., ausschließe. Dieß sey nicht der Fall, Williams läugne weder die Inspiration, noch die Autorität der Bibel. Der 15. Artikel ruhe auf einem Citat aus einer fingirten Vertheidigung Bunsen's, und es wäre hart, diese Frage als die mit Vorbehalt aufgestellte Lehre des Williams zu fassen. Der 11. Religionsartikel sage nichts von einer Ueber-

tragung des Verdienstes Christi auf uns, es sey deshalb nichts Strafwürdiges, wenn ein Geistlicher davon als einer Fiktion rede. Auch lasse sich aus den Citaten nicht beweisen, daß Williams lehre, die Rechtfertigung durch den Glauben bedeute bloß Gewissensfrieden. Von den Klageartikeln gegen Wilson seyen ebenfalls nur zwei stehen geblieben. Der 8. Artikel gebe Wilson schuld, er lehre, die Schrift alten und neuen Testamentes sey nicht unter Eingebung des heil. Geistes geschrieben und nicht nothwendig in allen Theilen, und sicher nicht in einzelnen das Wort Gottes. Allein die Religionsartikel und Formulare sagen nirgends, daß jeder Theil der Schrift unter Eingebung des heil. Geistes geschrieben sey, sondern nur, daß die heil. Schrift alles zur Seligkeit Nothwendige enthalte. Wilson's Worte seyen daher nicht im direkten Widerspruche mit den Religionsartikeln. Der 14. Klageartikel behaupte, Wilson läugne das jüngste Gericht. Allein dieß lasse sich aus den Citaten nicht beweisen. Wenn er die Hoffnung auf Wiederbringung aller Dinge ausspreche, so sey zu bedenken, daß die englische Kirche sich darüber nicht so entschieden geäußert habe, um die Verurtheilung eines Geistlichen, der diese Ansicht mit vielen Theologen theile, zu rechtfertigen. Auch sey der 42. der Religionsartikel Edward's VI., der diese Ansicht verdamme, in den Elisabeth'schen Artikeln gestrichen worden. Kurz, durch die vorliegenden Extrakte seyen die Anklagen gegen Williams und Wilson nicht begründet, und deshalb sey das Urtheil des unteren Gerichtshofes umzustoßen.

Die beiden Erzbischöfe stimmten mit dem Urtheil über den 7. Artikel gegen Williams und den 8. gegen Wilson nicht überein. Der Erzbischof von Canterbury (Dr. Longley) rechtfertigte sich, veranlaßt durch zahllose Anfragen seiner Geistlichkeit, in einem Pastoralbriefe vom 14. März, worin er die Lehre der Essayisten verdammte.

So endigte der langwierige Kampf, der zur Vertheidigung der Kirchenlehre begonnen war, mit der Niederlage der orthodoxen Partei. Aber ließ sich ein anderer Ausgang erwarten? Der gerichtliche Ausschuß des Geheimenrathes hatte sich immer gehütet, sich in Lehrfragen einzulassen und das Princip der Duldung festgehalten. Er hatte auch in den vorliegenden Fällen dasselbe Verfahren, wie sonst bei Appellationen in Kriminalprocessen, beobachtet und sich ganz auf die Anklagepunkte beschränkt und in denselben keine positiven Angriffe auf die Kirchenlehre gefunden. So deutlich auch in den Essays der Beklagten, als Ganzes genommen, eine von der Kirchenlehre in allen Hauptpunkten abweichende Anschauung sich zeigt — das Gericht war an den Buchstaben gebunden und konnte darnach kein Verdammungsurtheil fällen. Es hat sich damit auf's Neue herausgestellt, daß der Buchstabe des Gesetzes gerade in den schwierigsten Fällen der Kirche keinen Schutz bietet. Ja statt zu nützen, hatten die Processe nur geschadet, indem durch die Entscheidung in letzter Instanz auch die bedenklichsten Lehren einen gesetzlichen Schutz zu erhalten schienen. Man kann sich denken, welchen Triumph auf der einen Seite, welche Bestürzung auf der anderen das Urtheil hervorrief. Das allgemeine Interesse an dem Essaystreit, das allmählich erkaltet war, wurde auf's Neue angefacht. Es war besonders die Convokation, die sich jetzt doppelt berufen fühlte, einen Spruch in der Sache zu thun, und zwar um so mehr, als das Urtheil des Geheimenrathes die Frage über den Karakter und die Tendenz der Essays ganz unberührt gelassen hatte.

4) Die Verdammung der Essays durch die Convokation. — Sogleich nach der Entscheidung des Geheimenrathes nahm das Oberhaus der Convokation die Frage über die Verurtheilung der Essays vor und faßte zunächst den Beschluß, sich als Comité zur Untersuchung der Essays zu constituiren, jedoch nicht ohne entschiedene Opposition. Nur durch das votum decisivum des Vorsitzenden kam der Beschluß zu Stande, und manche Bischöfe enthielten sich der Theilnahme an der Berathung. Am 21. Juni 1864 wurde der Bericht des Comité's vorgelegt und auf Grund desselben von dem Bischof von Oxford die Verdammung des Buches beantragt. Der Bischof von London opponirte. Er hob hervor, daß, wie die Kirchengeschichte lehre, die Aus-

breitung der Häresien hauptsächlich dem Umstande zuzuschreiben sey, daß den Irrlehren auf der einen Seite irrige Behauptungen aus übergroßem Eifer auf der anderen gegenübergestellt werden, daß um eine specielle Häresie zu widerlegen allgemeine Grundsätze aufgestellt werden, die viel weiter reichen und auch andere Personen mitverdammen, welche sonst als orthodox gelten (wie dieß z. B. bei der Aufstellung eines strengen Inspirationsbegriffs der Fall sey). Sodann sey bei den Essays vielmehr der allgemeine Ton gefährlich, als einzelne Aeußerungen, die man doch behufs einer Verurtheilung herausstellen müsse. Ferner sey es bedenklich, die Aufregung, die sich inzwischen gelegt, auf's Neue anzufachen, zumal da die Ansichten der Geistlichkeit selbst so verschieden seyen. Aus 24805 Geistlichen in England und Irland haben nur 10906 die bekannte Deklaration unterzeichnet, von 30 Dekanen in England nur 8, von 40 Collegienhäuptern in Oxford und Cambridge nur 16 und von 70 Professoren nur 9. Große Verwirrung herrsche hinsichtlich des Inspirationsbegriffes. Man sage: wenn die Bibel etwas enthalte, was bloß menschlich sey, so höre sie auf, eine infallible Regel des Glaubens und Lebens zu seyn, so lange wir kein bestimmtes Kriterion haben, um zwischen den göttlichen und menschlichen Elementen zu unterscheiden. Natürlich sey das die Schwierigkeit, aber es gehe nicht an, um der gefährlichen Consequenzen willen etwas zu behaupten, was nicht absolut wahr sey. — Der Bischof von Oxford machte dagegen geltend, daß die Ruhe nicht das höchste Gut sey. Er freue sich vielmehr der Aufregung, die die Essays hervorgerufen, weil sie ein Zeichen des Lebens in der Kirche sey. Wenn irgend einmal, so sey die Kirche jetzt aufgefordert, ihren Glauben zu bekennen. Das Urtheil des Geheimenrathes habe über die theologische Seite der Essays gar nichts entschieden und sey nur von legaler Bedeutung, schließe aber ein Urtheil der Synode nicht aus, deren Pflicht es sey, Glaubenssachen zu erledigen. — Der Erzbischof von Canterbury hatte ein juristisches Gutachten eingeholt und erklärte, daß eine synodale Verdammung des Buches nach dem Gesetz erlaubt sey. — Bei der Abstimmung über die Verdammung stimmten 9 Prälaten dafür: der Erzbischof, die Bischöfe von Oxford, Chichester, Lichfield, Llandaff, Salisbury, Bangor, Hereford und Gloucester; dagegen: die Bischöfe von London und Lincoln. Also nur die Hälfte der Bischöfe der Provinz Canterbury hatten sich bei der Verhandlung betheiligt. Das Urtheil lautete: „Nachdem diese Synode Comités des Ober- und Unterhauses niedergesetzt, um das Buch, betitelt „„Essays and Reviews““ zu prüfen, und diese darüber berichtet haben, so fällt dieselbe hiermit ein synodales Verdammungsurtheil über das genannte Buch, als Ansichten enthaltend, welche der Lehre der Vereinigten Kirche von England und Irland und der ganzen katholischen Kirche Christi zuwider sind."

Dieser Beschluß wurde dem Unterhaus zur Annahme übergeben. In dreitägiger heftiger Debatte wurde über die Zustimmung zu demselben berathen. Als Hauptgegner trat der neue Domdekan von Westminster, Dr. Stanley auf, ferner der Dekan von Ely, die Archidiakonen Sandford, Thorp, Hony, die Canonici Blakesley und Selwyn, Lord Hervey und Andere. Es wurde theils jedes synodale Verfahren verworfen, theils eine eingehendere Erwägung der Sache verlangt und Anderes wie in der früheren Debatte geltend gemacht. Amendement schlug Amendement wie früher, bis endlich der Beschluß der Bischöfe mit 39 Stimmen gegen 19 angenommen wurde.

Was war, fragen wir, mit dieser synodalen Verurtheilung gewonnen? Konnte das Urtheil als Stimme der Kirche angesehen werden, wenn nicht die Hälfte der Bischöfe und nicht viel über ein Viertel der Vertreter des Klerus dafür stimmten? Denn was auch die Abwesenden darüber urtheilen mochten, ihre Ansicht blieb im Dunkeln. Und weiter, welchen Eindruck mußte nicht die Uneinigkeit im Unter- und Oberhause machen! Der Klerus hatte im vorliegenden Falle nicht eine Motion eines seiner Mit-

glieder zu berathen, sondern einen Beschluß der Bischöfe anzunehmen, der besonders von dem Vorsitzenden der Synode, dem Primas, so entschieden unterstützt wurde. Und dennoch stimmte ein Drittel der Anwesenden dagegen. Wie ganz anders war der Eindruck, den die einstimmige Erklärung der Bischöfe zu Anfang des Essaystreites und der Massenprotest der Geistlichkeit gemacht hatte — ein Eindruck, der durch die Synodalverhandlungen nur geschwächt werden konnte. Doch gesetzt auch, die Verurtheilung wäre eine einstimmige gewesen, welche Wirkung konnte man sich davon versprechen? Zeigte nicht die Kirche ihre Machtlosigkeit, wenn sie ein Buch verdammte und doch gegen dessen Verfasser nicht einschreiten konnte, weil das Gericht sie freigesprochen hatte? Wen hatte die Synode im Auge? die Essayisten und ihre Freunde, die triumphirend auf den für sie günstigen Ausgang der Processe hinweisen und jetzt kühner als zuvor auftreten konnten und sich um ein machtloses Urtheil der Synode sicherlich nichts kümmerten, oder die Kirchlichgesinnten, die das Gefährliche der Essays längst kannten? Oder wollten nur die anwesenden Mitglieder der Synode für sich ihre Bekenntnißtreue an den Tag legen? Oder waren durch einen so allgemein gefaßten Beschluß die schwierigen Lehrpunkte irgendwie erläutert und etwa festgestellt, was nicht längst in den Bekenntnißschriften ausgesprochen war? — Sofern aber das Hauptgewicht darauf gelegt wurde, daß die Convokation als Organ der Kirche eine autoritative Erklärung in Glaubensstreitigkeiten abgebe, so fragt sich weiter, ob die Convokation überhaupt als Vertreterin der Kirche angesehen wird oder werden kann. Bis jetzt ist sie nur die Synode der Provinz Canterbury mit Ausschluß der Provinz York und der irischen Kirche. Von der Wahl der Abgeordneten ist die zahlreiche Klasse der Curatgeistlichen ausgeschlossen. Die Laien sind ohnedem nicht vertreten. Sodann werden die Bischöfe bekanntlich nicht von der Kirche gewählt, sondern durch den jeweiligen Premier ernannt. Es müßten also große Aenderungen gemacht werden, ehe die Convokation als Nationalsynode auftreten könnte. Wäre sie das, so würde allerdings ihre einhellige Stimme großes Gewicht haben. Doch auch dann würde sich die schwierige Frage über ihre Befugnisse erheben, ob sie namentlich über Lehrstreitigkeiten zu Gericht sitzen und abweichende Ansichten nicht bloß verdammen, sondern auch bestrafen dürfte — Fragen, über die die Meinungen beim Klerus wie bei den Laien sehr getheilt sind. Wie die Dinge aber gegenwärtig stehen, ist keine Wahrscheinlichkeit vorhanden, daß es so leicht dazu kommen werde. Ein Urtheil der Convokation gilt in den weitesten Kreisen eben nur als Privatansicht der abstimmenden Mitglieder oder einer kirchlichen Partei. Von irgend einem größeren Eindrucke konnte deshalb auch bei der diesmaligen Entscheidung der Synode keine Rede seyn.

Weder das gerichtliche Verfahren, das in letzter Instanz zur Freisprechung der Essayisten führte, noch die synodale Verhandlung und Verdammung hat der Kirche irgend einen Nutzen gebracht. Zur Beruhigung der Gemüther trug am meisten zu Anfang die offene Erklärung aller Bischöfe und der Hälfte der Geistlichkeit bei. Aber die einzig sichere und nachhaltige Vertheidigung konnte die Kirche auch hier nur auf dem Wege einer wissenschaftlichen Widerlegung der Irrlehren suchen.

III. Die wissenschaftliche Bekämpfung der Essays. — Wohl hundert Gegenschriften erschienen in dem Essaystreite. Die meisten hatten das praktische Bedürfniß im Auge und können, da sie nichts Neues bringen, übergangen werden. Einen mehr wissenschaftlichen Karakter haben die schon oben angeführten Artikel gegen die einzelnen Essays in dem „Observer", sodann die Aufsätze in dem „Literary Churchman" gesammelt unter dem Titel „The Reviewers reviewed and the Essayists criticised". Die Hauptgegenschriften aber waren 1) die Aids to Faith. A Series of theological Essays. ed. by W. Thomson, D. D. Bishop of Gloucester & Bristol (jetzt Erzbischof von York) 1861; 2) Replies to Essays and Reviews, with a Preface by the Lord Bishop of Oxford, 1862. Das erste Buch enthält 9 Aufsätze von verschiedenen Verfassern (nur die zwei über die Kosmogonie und Prophetie, letzterer mit viel Sachkenntniß geschrieben, sind von einem Verfasser, Dr. McCaul). Es werden in

demselben nicht sowohl die einzelnen Essays kritisirt, als die Hauptpunkte herausgehoben, um die der Streit sich drehte. Die Replies dagegen greifen die einzelnen Essays an und suchen sie Schritt für Schritt zu widerlegen. So tüchtig nun auch viele dieser Aufsätze sind, wie z. B. der vom Erzbischof Thomson über den Versöhnungstod Christi, über Ideologie von Dr. Cook, der eine Ueberschau über die Entwickelung der neueren deutschen Theologie gibt, so würde es doch viel zu weit führen, wenn wir sie alle im Einzelnen betrachten wollten. Es muß genügen, die wichtigsten Gegenartikel hervorzuheben, welche sich auf die Hauptpunkte des Streites beziehen: die Wunder und die Inspiration.

1) Die Wunder. Die Vertheidiger derselben stellen sich im Allgemeinen auf den Boden der Evidentialschule mit größeren oder geringeren Modifikationen und theilweise mit Anlehnung an die deutsche Theologie. Als Hauptwerk über die Wunder hatte in neuerer Zeit das Buch Notes on the Miracles of our Lord von Dr. Trench, Erzbischof von Dublin, früher Professor am King's College, gegolten, das zuerst 1846 und in 7. Auflage 1862 erschien, und wenn es auch nicht direkt gegen die Essays in die Schranken trat, doch in dem Streite vielfach benutzt wurde. Der Erklärung der einzelnen Wunder Jesu schickt Trench eine Abhandlung über Begriff und Bedeutung des Wunders voran. Um es den Angriffen der Gegner, die es für widernatürlich und unbegreiflich erklären, zu entziehen, stellt er es, wie schon Augustin, unter den höheren Begriff des göttlichen Willens. Er läßt den Unterschied zwischen unmittelbarem und mittelbarem Wirken Gottes nicht gelten. Der Begriff "Naturgesetz" existirt nur für uns, nicht für Gott. Naturgesetz ist nur, was wir von seinem Willen in diesem Gebiet erkannt haben. Das Wunder ist nicht eine größere Offenbarung der göttlichen Macht, als in den gewöhnlichen Naturprocessen, sondern eine andere Art der Offenbarung. Auch das Natürliche selbst kann ein Wunder werden, dadurch, daß es zu einer bestimmten Zeit, zu einem bestimmten Zwecke nach dem Willen Gottes eintritt. Es ist dies das providentielle Wunder im Unterschiede von dem absoluten. Aber alle Wunder sind nicht contra, sondern praeter oder supra naturam; sie gehören einer höheren Naturordnung an und kommen aus einer Welt ungestörter Harmonie herab in diese disharmonische Welt, deren niedere Gesetze durch die höheren für eine Zeitlang außer Kraft gesetzt werden. „Wir sehen immer in der Welt um uns die niederen Gesetze durch die höheren, die mechanischen durch die dynamischen, die chemischen durch die vitalen, die physischen durch die moralischen beschränkt; dennoch sagen wir nicht, wenn so das niedere Gesetz dem höheren weicht, daß es eine Verletzung des Gesetzes oder contra naturam sey, wir erkennen vielmehr, daß das höhere Gesetz der Freiheit das niedere aufhebt" — und das bei jeder Wirkung des menschlichen Willens auf die Natur, von dem Aufheben des Armes an bis zur Herrschaft des Gesetzes des Geistes über das Gesetz in den Gliedern. — Es ist dieß der Hauptpunkt. Die Wunderfrage ist damit auf den principiellen Gegensatz der theistischen und materialistischen Naturanschauung zurückgeführt und der Versuch gemacht, mittelst Induktion von der freien Einwirkung des menschlichen Willens auf die Natur aus, auf die Freiheit des absoluten Geistes der Natur gegenüber zu schließen. — Es wird dann in der gewöhnlichen Weise auf den Zweck der Wunder, den Gottgesandten zu accreditiren — dieß jedoch in Verbindung mit der Lehre — hingewiesen. Den früheren Apologeten gegenüber wird besonders die ethische Seite der Wunder betont und ihnen vorgeworfen, daß sie den Wunderbeweis in unnatürlicher Weise von der Christologie losgetrennt und in eine exakte Form zu bringen gesucht haben, was unmöglich sey. Eine absolute Demonstration des Christenthums überhaupt, wie man sie gewollt, führe nur zu einem äußerlichen historischen Glauben, während das Wichtigste, die inneren Wirkungen und die welthistorische Bedeutung des Christenthums übersehen werde. Im Zusammenhange mit der ganzen Offenbarung, besonders mit der Person und Lehre Christi müssen die Wunder betrachtet werden. So stützen sich Wunder und Lehre gegenseitig, wie schon Pascal gezeigt, und

— wir glauben an die Wunder mehr um Christi willen, als an Christus um der Wunder willen.

Kaum etwas Neues bringt Dr. Heurtley in seiner Entgegnung auf Powell's Essay (Replies III. Miracles p. 135—198). Wenn der Essayist mit der Voraussetzung an die Kritik der Wunder geht, daß die letzteren a priori unglaublich seyen, so macht Heurtley das Vorurtheil der Gläubigen zu Gunsten der Wunder als gleichberechtigt geltend. Den Begriff des Wunders hat er ganz von Trench herübergenommen. Für die Wirklichkeit der Wunder beruft er sich auf das Selbstzeugniß Jesu, der durch Läugnung der Wunder zum Lügner gemacht würde, auf das Zeugniß der Apostel und der Feinde Jesu, auf die Undenkbarkeit einer Täuschung bei Thatsachen, wie das Wandeln auf dem Meere, die Speisung vieler Tausende u. dergl., auf die Menge der Wunder und endlich auf das so vielfach bezeugte Centralwunder der Auferstehung Christi. Uebergehend zu der anderen Frage des Powell'schen Essays, der Beweiskraft der Wunder als Evidenzen der göttlichen Offenbarung handelt er von den Kriterien der Wunder. „Das negative Kriterion", sagt er, ist 5 Mos. 13, 1—5. gegeben. Nur wo dieses keine Anwendung leidet, darf an den sittlich-geistigen Richterstuhl der Vernunft appellirt werden, die aber, was Powell übersieht, durch die göttliche Offenbarung erleuchtet seyn muß. Positive Kriterien sind nicht sowohl einzelne Merkmale, als vielmehr das Gesammtresultat verschiedener Voraussetzungen, wie: die Unbegreiflichkeit, daß ein Wunder durch Menschenkraft gewirkt werden könnte, der Karakter und die Lehre des Wunderthäters und dessen Zweck beim Wunderthun, wozu noch die Weissagungen von der Wunderkraft des Messias kommen." Wendet man diese Kriterien an, so spricht Alles für die Wunder, und so sind sie ein Beweis für die Göttlichkeit der Offenbarung. So sahen sie Christus, die Apostel und die Kirche an. Als vernünftige Menschen und Christen dürfen wir den Wunderbeweis nicht gering anschlagen. Die innere Heilsgewißheit ist von den Wundern nicht unabhängig, sondern beruht auf dem Glauben an sie wie an die anderen Stücke der Offenbarung.

Viel eingehender hat Professor Mansel den Gegenstand behandelt in der Abhandlung „On Miracles as Evidences of Christianity (Aids to Faith Nro. I. pag. 3—78). Es hat Gott gefallen, die Wahrheit der christlichen Religion durch Evidenzen verschiedener Art zu stützen, mit Rücksicht auf die verschiedene Fassungskraft der verschiedenen Individuen und Zeiten. Der eine mag seinen Glauben auf diese, der andere auf jene Evidenz vorzugsweise bauen, nur darf solche Vorliebe für einen Theil nicht zur Verwerfung eines anderen führen. So kann der Wunderbeweis dem einen eine größere, dem anderen eine geringere Wichtigkeit haben. Wird aber die Realität der Wunder als übernatürlicher Thatsachen in Frage gestellt, so droht dem ganzen christlichen Glauben Gefahr, denn die Wunder stehen mit der thatsächlichen Einführung des Christenthums in engster Verbindung. Der Centralpunkt der apostolischen Lehre ist ja eben das größte Wunder — die Auferstehung Christi. Es ist deshalb nichts verkehrter, als die Wunder als äußerliche Zuthaten von den wesentlichen Lehren des Christenthums trennen zu wollen. Es handelt sich hier nicht um die Untersuchung einzelner Wunder, sondern um das Wunder überhaupt, mit dessen Läugnung der Glaube an Christus fällt, der sich zum Zeugniß auf seine Wunder beruft. Da nun die Wunder nur als integrirende Theile des Offenbarungsplanes angesehen werden können, so ist es falsch, von etwaigen Wundern der Gegenwart aus einen Schluß auf die biblischen zu machen. Doch man sagt, kein menschliches Zeugniß reiche zum Uebernatürlichen hinauf. Das mag gelten, wo das Zeugniß nur auf den Aussagen der Zuschauer beruht, aber nicht, wo der Wunderthäter selbst die Sache bezeugt. Das Selbstzeugniß Jesu reicht an das Uebernatürliche (Matth. 12, 28.) und der Nachweis eines Wunders entkräftet die Vorurtheile gegen andere der gleichen Art. Und wir haben a priori keinen Grund, zu entscheiden, wie viele derartige Ausnahmen von dem gewöhnlichen Gange der Dinge zu statuiren seyen. Bei der einzigartigen Geschichte Christi

ist die vorläufige Wahrscheinlichkeit für die Wunder. — Doch die Streitfrage zwischen den Offenbarungsgläubigen und ihren Gegnern dreht sich nicht um die gehörige Bezeugung, sondern um die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Wunder. Diese Frage schließt zwei Punkte in sich: die Stellung der Wunder a) zu den empirischen Gesetzen des Stoffes, b) zu den philosophischen Begriffen von Gottes Wesen und Eigenschaften. — Bei dem ersten Punkte muß zunächst vorausgesetzt werden, was bei dem zweiten zu beweisen ist, nämlich die theistische Anschauung von dem Willen, der Absicht und dem Zweck Gottes, von der allgemeinen und speciellen Providenz, von der Regierung der Welt und der Gewalt über ihre Gesetze.

a) Die Stellung der Wunder zu den empirischen Gesetzen des Stoffes. Die Läugnung der Möglichkeit der Wunder auf Grund der Gleichförmigkeit der Natur kann betrachtet werden *α*) in Beziehung auf die allgemeinen Begriffe des Systems der Naturgesetze, *β*) in Beziehung auf die specielle Erfahrung über die Art, wie diese Gesetze sich offenbaren. In erster Beziehung hat Hume den Satz aufgestellt: das Wunder ist eine Verletzung der Naturgesetze, und da eine „sichere und unabänderliche Erfahrung" dieselben festgestellt, so ist der Beweis gegen die Wunder so vollständig, als irgend ein Erfahrungsbeweis gedacht werden kann. Allein der Fortschritt der Wissenschaft stärkt eher unseren Glauben an den übernatürlichen Karakter der christlichen Wunder. Denn in dem Maße, in dem unsere Kenntniß der natürlichen Ursächlichkeit beschränkt und die Zahl der unbekannten natürlichen Kräfte groß ist, ist auch die Wahrscheinlichkeit vorhanden, daß einige von diesen unbekannten Ursachen in einer uns unbekannten Weise die angenommenen Wunder hervorgebracht haben. Aber diese Wahrscheinlichkeit schwindet, wenn jede neu entdeckte Kraft, je mehr ihre Eigenschaften bekannt werden, umso mehr sich unzureichend erweist, jene Erfolge hervorzubringen, und der Rest der unbekannten Ursachen immer kleiner wird. Es schwindet also immer mehr die Möglichkeit, die Wunder natürlich zu erklären, und diese treten um so deutlicher hervor, als die mächtigen Werke des Fingers Gottes, unerreicht und unerreichbar allem Wissen und aller Macht der Menschen. Es bleibt nur die Alternative: entweder waren die biblischen Wunder gar nicht gewirkt, — wo es dann müßig ist, die Glaubwürdigkeit der Zeugen zu prüfen, oder sie waren übernatürlich gewirkt. Der Mittelweg, den z. B. Dr. Paulus eingeschlagen hat, ist längst aufgegeben. Man hat nur die Wahl zwischen völligem Glauben und Verwerfung der heiligen Geschichten als Mythen (Strauß) oder Machwerk eines Betrügers (Br. Bauer). — Doch das Wunder ist nicht eine Verletzung des Naturgesetzes, sondern die Einführung eines neuen Agens mit neuen Kräften, daher nicht inbegriffen in den aus früheren Erfahrungen deducirten allgemeinen Gesetzen, und anderseits auch nicht erklärbar, weil es momentan nur eintretend, der nachherigen Beobachtung und Erforschung sich entzieht Eine Verletzung des Naturgesetzes würde das Wunder nur dann seyn, wenn die Ursache dieselbe, wie gewöhnlich, die Wirkung aber verschieden wäre oder umgekehrt. Allein die Ursache ist ja hier eine andere — das besondere Eingreifen einer göttlichen Macht. Aber ist ein solches Eingreifen denkbar? — das läugnen die Gegner. Allein in dem freien Willen des Menschen haben wir eine wirksame Ursache, die unter und mit den physikalischen Ursachen der materiellen Welt wirkt und Resultate producirt, die durch die unveränderliche Folge physikalischer Ursachen für sich nie zu Stande gekommen wären. Und dieß geschieht ohne die Stetigkeit der Naturordnung im Ganzen zu berühren. Wir haben damit einen Vorgang für die Möglichkeit eines ähnlichen Eingreifens eines höheren Willens in größerem Maßstabe. Und solche Eingriffe von Seiten des menschlichen oder göttlichen Willens sind weder mit den Gesetzen des Stoffes, noch mit deren Resultat im Widerspruch, sondern das Werk eines Agens, das unabhängig von jenen Gesetzen ist, ihnen also weder gehorcht, noch auch nicht gehorcht (vgl. Rothe in den „Theol. Stud. u. Krit." Jahrg. 1858). Dieses Agens ist der Geist im Unterschied von dem Stoff, ein persönliches, bewußtes, freies Agens, das Einfluß übt auf

den Stoff. Bei dem Menschen hat dieser Einfluß eine Gränze. Jenseits dieser Gränze beginnt das Gebiet des Wunderbaren. Bei den meisten biblischen Wundern zeigt sich das übernatürliche Element in der Wirkung des Geistes auf den Stoff, in der Ausübung einer die Gränzen des menschlichen Willens übersteigenden persönlichen Macht. Sie sind nicht sowohl übernatürlich als übermenschlich. Ob der Wunderthäter die natürlichen Agentien, nach ihren eigenen Gesetzen wirkend, gebraucht oder nicht, das ist eine disputable Frage. Sicher aber besteht das Wunder in dem Mittel, das jene Wirkungen hervorbringt, und dieses ist die Macht Gottes. — Befaßt man unter dem Begriff „Natur" Alles, was in der Welteinrichtung nicht bloß wirklich, sondern auch möglich ist, — Alles, was nicht bloß durch natürliche Ursachen, sondern auch durch die göttliche Macht hervorgebracht werden kann, so gehört das Wunder in das Gebiet der Natur. Wir können wohl annehmen, daß Gott von Anbeginn die Welteinrichtung so geordnet hat, daß Raum bleibt für die Wirkung solcher Wunderkräfte, die er, als zu einer bestimmten Zeit eintretend, voraussah — wie er einen ähnlichen Spielraum dem menschlichen Willen gelassen hat (vgl. Bonnet's Präformationshypothese).

Hiermit ist der Uebergang gemacht zu dem zweiten Punkte: b) *der Stellung der Wunder zu unserem Begriff von Gottes Wesen und Eigenschaften.* Powell hatte in einem kurz vor den Essays erschienenen Werke „Order of Nature" sich gegen die gewöhnliche Fassung des teleologischen Argumentes ausgesprochen, weil dieses zu unwürdigen anthropomorphistischen Vorstellungen von Gott führe. Er hatte es vom Standpunkte der induktiven Philosophie aus für unzulässig erklärt, vom Gesetz auf einen Willen, von der Ordnung auf eine thätige Kraft, von der allgemeinen Vernunft auf eine Persönlichkeit, von einem Plan auf ein selbstexistirendes Wesen, von der Intelligenz auf ein Absolutes zu schließen. Die unveränderliche Naturordnung gebe schlechterdings keinen Begriff von der göttlichen Allmacht an die Hand, außer einer Allmacht, die jene Ordnung aufrecht halte und nur durch *sie* wirke. Der theistische Begriff der Allmacht müsse auf einem ganz anderen Wege deducirt werden. Mansel will sich nicht auf die schwierige metaphysische Frage über das Absolute und Unendliche einlassen. Er hatte schon in seinen Bampton Lectures „über die Gränzen des religiösen Denkens" die Ansicht entwickelt, daß es keine Erkenntniß des Absoluten gebe, und will hier lieber vom praktischen Standpunkt aus die Frage so stellen: Ist Stoff oder Geist das wahrere Bild Gottes? An Sir W. Hamilton sich anschließend, weist er darauf hin, daß die Begriffe „Gesetz", „Ordnung", „Ursache" von dem Gebiet des Geistes auf das der Natur übertragen seyen. Der Begriff des Planes schließe die Existenz eines freien Willens in sich. Gott müsse also sowohl in Beziehung auf die Natur als auf den Menschen als freie Persönlichkeit gedacht werden. Das religiöse Grundgefühl sey (mit Jacobi) das Gefühl von einer Beziehung des Menschen zu Gott, als Person zu Person. Die Natur *verhülle*, der Mensch *enthülle* Gott. Das Universum werde nicht bloß durch physische, sondern auch durch moralische Gesetze regiert. In der absoluten Ordnung des Daseyns stehe deshalb die Intelligenz oben an. Daraus folge, daß die Möglichkeit der Wunder nicht bloß nach physischen, sondern vielmehr nach moralischen Gründen beurtheilt werden müsse; sie seyen nicht für die physische Welt, sondern für moralische Wesen gewirkt. — Hinsichtlich der Frage, ob die Wunder die Lehre oder die Lehre die Wunder beweisen, bemerkt Mansel, daß durch solche epigrammatische Antithesen das Verständniß wenig gefördert werde. Um den Werth eines Wunders zu beurtheilen, müssen allerdings immer gewisse Lehren hereingezogen werden, aber die Lehren seyen nur negative Kriterien, die Wunder seyen doch wesentlich zu fassen als Manifestationen eines gottgesandten Lehrers, die nothwendig übermenschlicher Art seyen, aber im Zusammenhang mit seinem Karakter und der ganzen Geschichte der christlichen Kirche stehen.

Gehen wir über zu dem *Schöpfungswunder*, so ist als bedeutender Gegner der Essayisten Dr. *McCaul*, Professor des Hebräischen an King's College, zu nennen (The Mosaic Record. Aids to Faith Nro. V. p. 189—236). McCaul behaupte

die Einheit der beiden Schöpfungsberichte Genesis I. II. und sucht nachzuweisen, daß der Name „Elohim" überall gebraucht werde, wo Gott als Schöpfer und Herr der Welt sich offenbare, „Jehova" aber in allen Fällen, wo Gott als persönlicher Gott in Beziehung zu dem Menschen trete. Moses verbinde beide Namen, um die Identität beider Berichte zu zeigen, und brauche nachher von Kap. 4. an, wo beide Benennungen zulässig seyen, bald den einen, bald den anderen. Die Schöpfungsurkunde ist dem Verfasser ein rein historischer Bericht. Denn Gott selbst drückt ihm durch das Sabbathgebot das historische Siegel auf; ebenso gründet Christus das Ehegebot auf jenen Bericht. Die Schöpfungsgeschichte enthält beides, religiöse und physikalische Wahrheiten. Will man annehmen, daß die göttliche Offenbarung mit einer unwissenschaftlichen Angabe über naturwissenschaftliche Gegenstände beginne, wo fängt dann die Wahrheit an? Die angeblichen Schwierigkeiten, welche die Naturwissenschaft findet, lassen sich wegräumen. Im ersten Verse ist die primitive Schöpfung erzählt, welche Millionen von Jahren vor der jetzigen Gestaltung der Erde stattgefunden haben mag („bereschit" bezeichnet die Vorzeitlichkeit), worauf im 2. Verse das Wüstewerden der Erde folgt. Die schon von Celsus erhobenen Bedenken, daß Licht und Zeitmessung vor dem Hervortreten der Sonne existirt haben, werden durch die Laplace'sche Theorie von der rotirenden Dunstmasse gehoben. Zudem ist gar nicht gesagt, daß die Sonne erst am 4. Tage geschaffen, sondern nur, daß sie sammt Mond und Sternen zu einem Zeitmesser gemacht worden sey; was aber erst nach der Schöpfung des Menschen von Bedeutung seyn und in Kraft treten konnte. Nicht nach der Sonne sind die Schöpfungstage zu messen, sondern nach Licht und Finsterniß, welche Gott Tag und Nacht nannte, über deren Länge wir aber nicht unterrichtet werden. Hat man die Dauer dieser Tage nach dem 7. Tage zu messen, der nach Hebr. 10, noch währt, so müssen diese Tage unbestimmte Perioden seyn. Moses gibt einen Umriß der Schöpfungsgeschichte, so wie sie denen, für die er schrieb, verständlich seyn konnte. Daher geht er nach kurzer Erwähnung der Schöpfung des Lichtes und Aethers an den zwei ersten Tagen (in welche die früheren Formationen mit ihrer Flora und Fauna fallen können) auf die jetzige Gestaltung der Erde über. Schwierigkeiten, wie die angebliche Unbeweglichkeit der Erde und das Firmament, heben sich von selbst, da „rakia" nicht firmamentum, sondern expansio bedeutet und Hiob 26, 7. ausdrücklich gesagt werde, die Erde sey suspendirt. Die häufigen Ausdrücke, die eine Unbeweglichkeit der Erde zu lehren scheinen, sind, wie heute noch, eine bildliche Sprache, wie auch der Sonnenstillstand bei Josua. — Ueberhaupt findet zwischen der richtig verstandenen mosaischen Urkunde und der Wissenschaft kein Widerspruch statt, vielmehr wird durch den Fortschritt der letzteren die außerordentliche Genauigkeit der ersteren immer mehr bestätigt, und es wird immer klarer, daß eine übermenschliche Weisheit Mosis Feder geführt haben muß.

Macht schon McCaul manche Concessionen, die dem strengen Inspirationsbegriffe gefährlich werden müssen, so tritt Norison (The Creative Week. Replies Nro. V. p. 277—345) fast ganz auf die Seite der Geologen, die er eigentlich bekämpfen will. Er versucht der Wissenschaft und der Bibel gleicherweise gerecht zu werden. Er verwirft, wie Goodwin, die harmonistischen Theorien von Chalmers und Miller und wirft Goodwin nur das vor, daß er zu weit gegangen. Und was ist es, das er selbst als Neues bringt? Daß die mosaische Urkunde in ihrer strophischen Gliederung am besten als „der inspirirte Schöpfungpsalm" gefaßt werde. Die heilige Siebenzahl in den Strophen deute die planvolle Ordnung und Vollkommenheit der Schöpfung und die göttliche Ruhe an. Schon Herder habe den Schöpfungsbericht symbolisch gefaßt. Diese Symbolik werde im Exodus zur Basis des Sabbathgesetzes gemacht. Im Uebrigen wird hauptsächlich die Allmacht Gottes im Schöpfungswerk hervorgehoben, welche durch den Fortschritt der Wissenschaft immer mehr in's Licht trete. — Merkwürdig bei dieser Auffassung ist nur das, daß sie in einer zur Vertheidigung der biblischen Lehre verfaßten Schrift eine Aufnahme finden konnte. — Nicht besser steht es um eine an-

dere Gegenschrift: Huxtable, „The sacred Record of Creation", welche die mosaische Kosmogonie nicht als Geschichte, sondern als eine „Parabel", die den Menschen die Beobachtung des Sabbaths lehren solle, ansieht. — Der Essayist hätte keine besseren Vertheidiger finden können, als seine Gegner.

2) Die Inspiration und Interpretation der heil. Schrift. Dieß war selbstverständlich der wichtigste und schwierigste Punkt im ganzen Streite. Die Bibel als Gottes Wort im vollsten Sinne hatte bis dahin so sehr als Axiom gegolten, daß an die Nothwendigkeit einer neuen Untersuchung des Inspirationsbegriffs kaum gedacht wurde. Gegen Angriffe auf die göttliche Autorität derselben schienen die alten Waffen der Evidenzen völlig zu genügen. Nur der Tractarianismus hatte gesehen, daß es nöthig sey, die Burg des Glaubens mit einem starken Bollwerk zu umgeben — der Autorität der Kirche. Aber Waffen waren indeß geschmiedet worden, welchen jene Schutzmauern nicht widerstehen konnten, und die Vertheidiger hatten fast nur die alten, um den Angriffen zu begegnen. Die Gegner der Essayisten hielten zum größeren Theil an dem strengen Inspirationsbegriff fest, während andere auch die menschliche Seite der Schrift gelten ließen. Die erstere Ansicht vertritt der schon genannte Dr. Wordsworth in seiner Entgegnung: „On the Interpretation of Scripture (Replies Nro. VII". p. 286), die letztere Dr. Ellicott, Domdekan von Exeter und Professor der Theologie an King's College, London, in der Abhandlung „Scripture and its Interpretation" (Aids to Faith Nro. IX. 371), und Dr. Browne, Prof. der Theologie in Cambridge in dem Artikel „Inspiration" (Aids Nro. VII. p. 286). Wordsworth tritt in mittelalterlicher Waffenrüstung Jowett gegenüber. Der heil. Geist ist ihm auctor primarius scripturae sacrae und ebenso interpres. Zum Beweis für das erstere beruft er sich auf die bekannten Stellen der Schrift (namentlich 2 Tim. 3, 16., welche er auch auf die Schriften des neuen Testaments ausdehnt, da jener Brief der letzte unter den paulinischen sey), dann auf das Nicenum: Credo in Spiritum sanctum, qui locutus est per prophetas. Dadurch, meint er, war die Inspirationsfrage erledigt und brauchte nicht erst durch die Väter oder in späterer Zeit entschieden zu werden. Auch die Frage über den Kanon ist längst abgemacht. Jesus erkannte alle Bücher des alten Testamentes als Gottes Wort an und befahl seinen Jüngern, sie als solches heilig zu halten. Er hat seiner Kirche seinen heil. Geist verheißen. Was daher die allgemeine Kirche als göttlich inspirirte Schrift empfangen hat, das ist das unfehlbare Wort Gottes, das Zeugniß des heil. Geistes, der in ihr ist. Jowett's Ansicht aber macht den Menschen zum Maß aller Dinge, als wäre er competent, darüber zu urtheilen, was Gott mittheilen sollte, als würde Gott den Beweis für die Inspiration von den Ideen abhängig machen, die sich der Mensch darüber bilden möchte. Ist aber der heil. Geist der eigentliche Verfasser, so ist die Irrthumsfähigkeit der heil. Schriftsteller ein verkehrter Einwand. Wenn der heil. Geist unvollkommene Werkzeuge benutzt, so ist das gerade ein Beweis, daß die Schrift eben nicht das Werk der letzteren, sondern des heil Geistes selbst ist. Die Apostel im Leben sind ganz andere als im Schreiben. Ist nun die heil. Schrift ein rein supranaturales Werk des Geistes Gottes, so kann sie auch nur von ihm ausgelegt werden, und nicht wie andere Bücher. Der heil. Geist hat von Zeit zu Zeit Männer in der Kirche erweckt, die die wahre Lehre der Schrift herausstellten und in den Symbolen und Bekenntnißschriften niederlegten. Diese sind also die Führer zur rechten Schriftauslegung. Und um so nothwendiger ist die fortgehende Wirkung des Geistes als Schrifterklärers, da jede Weissagung, also auch die von Christo über die Zukunft, erst durch die Erfüllung klar wird. Es ist also grundverkehrt, die zwischen uns und Christo liegende Zeit ignoriren zu wollen, wie Jowett thut. Das ernste Studium der Kirchengeschichte ist vielmehr allezeit als die beste Hülfe zum Schriftverständniß angesehen worden. Dazu gehört aber noch ferner die innere Befähigung, die Erleuchtung durch den heil. Geist. Wer diese nicht sucht, wer die Schrift wie jedes andere Buch ansehen will, den straft der heil. Geist mit Blindheit. — Von diesem

Standpunkte aus sieht nun Wordsworth alle von der allgemeinen Kirche abweichenden Versuche der Schrifterklärung als Werk des Teufels an. Die Angriffe auf die Weissagungen leitet er einfach aus dem Unglauben ab u. s. w. Er selbst sieht nirgends Schwierigkeiten, auch bei solchen Fragen nicht, die den gläubigsten Theologen zu schaffen machen. Daß Paulus z. B. nicht eine baldige Wiederkunft Christi angenommen habe, ist ihm sonnenklar, denn den zweiten Thessalonicherbrief habe Paulus kurz nach dem ersten, der sein frühestes Schreiben sey, geschrieben; zu 1 Thess. 4, 15. bemerkt er in Betreff des „Wir": Jeder solle so leben, als wenn der Herr zu seiner Zeit kommen würde. Deshalb hat der heil. Geist mit großer Weisheit durch St. Paulus darüber in einer Form geredet, die ihn als Zeitgenossen jedes Zeitalters erscheinen läßt. Das ist ächte Inspiration. Es ist die Sprache des Ewigen selbst. Voll Entrüstung ist Wordsworth über seinen Gegner, der in Matth. 2, 15.: „Aus Aegypten habe ich meinen Sohn gerufen", nicht die Erfüllung einer direkten Weissagung sehen will — was z. B. auch der entschiedene Vertheidiger des strengen Inspirationsbegriffs, Dr. McCaul, nicht thut, welcher in der Stelle Hosea 11. gar keine Weissagung, sondern nur einen Typus sieht. „Jowett will den Matthäus corrigiren!" ruft Wordsworth aus; „nein, den heiligen Geist will er corrigiren! Kann es eine größere Anmaßung in der Welt geben?" — Die zwei Genealogien Jesu zu vereinigen, macht ihm gar keine Schwierigkeit. Matthäus gibt die königliche, Lukas die persönliche Abstammung Jesu. „Wir sollten dem heil. Geiste dafür dankbar seyn, daß er uns Christi Abstammung in doppelter Weise gezeigt hat." — Und so ist der Verfasser noch oft dankbar. Doch genug. Man muß sich nur über die Unerschrockenheit wundern, mit welcher er über alle Schwierigkeiten wegsetzt. Es fehlt allerdings nicht an einzelnen richtigen Bemerkungen, aber der ganze Ton ist zu hochtrabend und absprechend. Das wissenschaftliche Forschen selbst wird fast als etwas Kriminelles angesehen, wo es über die Gränzen der primitiven Kirche hinausgeht. Die eigentlichen Schwierigkeiten werden nicht erkannt. Daß aber diesen in einer anderen als der hergebrachten Weise begegnet werden müsse, haben Andere, wie Browne und Ellicott, wohl gefühlt.

Browne gibt einen guten Ueberblick über die Geschichte des Inspirationsbegriffs und sucht den Mittelweg zwischen den extremen Ansichten, indem er das göttliche und menschliche Element in der Inspiration anerkennt. Doch scheut er sich, eine Theorie aufzustellen, und beschränkt sich auf Erwägung einzelner Punkte, wobei er über das von den alten Evidentialtheologen Gesagte nicht hinauskommt. Denn die Hauptsache ist ihm, daß die heil. Schriftsteller als accreditirte Boten Gottes zu uns kommen, daß wir somit „die Gewißheit haben, eine infallible Urkunde der religiösen Wahrheit zu besitzen."

Viel eingehender hat Ellicott den Gegenstand behandelt. Die Verschiedenheit der Interpretationsmethoden, sagt er, erkläre sich daraus, daß viele Stellen der Schrift so tief seyen, daß keine Erklärung sie ganz ergründe. Die Schrift hat vielfach einen doppelten Sinn. Worte, die zunächst für eine bestimmte Zeit galten, finden eine mysteriöse Anwendung in späterer Zeit, wie z. B. die Typen auf Christus. Der tiefere Sinn war von den heil. Schriftstellern oft nicht sogleich erkannt, wie Matth. 2, 15. und 22, 31., ferner Ephes. 4, 8., wo der Apostel absichtlich den Text ändert, um den tieferen Sinn hervorzuheben. — Dann in Beziehung auf die Inspiration der Schrift will er den Unterschied zwischen der Inspiration des Buches und der Schriftsteller nicht gelten lassen. Den Gegnern wirft er vor, daß sie hauptsächlich die Irrthümer und Widersprüche zwischen der Wissenschaft und der Schrift hervorkehren und die letztere nach der ersteren berichtigen wollen, während doch die Schrift für sich zunächst betrachtet werden sollte, welche die übernatürliche Eingebung entschieden lehre, wie diese auch durch die Wirkung des göttlichen Geistes in der Schrift auf Millionen von Menschen bestätigt werde. Ueber die Art der Inspiration sagt Ellicott: „Der heil. Geist hat die heil. Schreiber so erleuchtet und ihre Gedanken durchdrungen, daß, während ihre Individualität nicht auf die Seite gesetzt wurde, Alles was nöthig war, um sie zu befä-

higen, die göttliche Wahrheit in ihrer ganzen Fülle mitzutheilen, ihnen gegeben war." Und dieser Einfluß erstreckte sich a) auf die Mittheilung der Lehre, so daß der ganze Wille und Rath Gottes als eine gewisse Erkenntniß hervortreten konnte, b) auf die Angaben, Citate und Thatsachen, so daß die Wahrheit, in welche der Schreibende geführt ward, bekannt und anerkannt werden sollte, c) auf die Wahl der Ausdrücke, Redeformen und vielleicht selbst der Worte, so daß der Gegenstand der Offenbarung in der passendsten und eindringlichsten Sprache mitgetheilt würde. Der modus agendi aber kann nicht näher bestimmt werden; auch hat die Kirche das nie versucht. — Hinsichtlich der Interpretation will Ellicott die allgemeinen hermeneutischen Regeln gelten lassen. „Allein diese" — sagt er — „genügen nicht in Fällen wie Ephes. 1, 20. (ἐπουρανία) und Gal. 4, 3. (στοιχεῖα), und noch viel weniger in Fällen, wo der Gegenstand über das menschliche Erkennen hinausgeht. Da muß die Erklärung nach der Analogie der Schrift geschehen (z. B. 2 Thess. 2., nach Daniel Kap. 11.). Und wo es sich vollends um solch schwierige Begriffe wie πρωτότοκος (Kol. 1, 15.) handelt, kann nur die autoritative Erklärung des Schriftsinnes durch die alten Glaubensbekenntnisse entscheiden. So wird man auf dem Wege der Induktion auf die so hart angegriffene Lehre von der analogia fidei geführt. —

Wenn auch aus diesen wie den anderen Streitschriften wenig Gewinn für die deutsche Theologie abfällt, so ist andererseits der Nutzen für die englische nicht gering anzuschlagen. Der Essaystreit hat zu einem ernsteren Studium einen Anstoß gegeben, das sich auch auf die bisher vernachlässigten Zweige der Theologie auszudehnen beginnt. Die Essays selbst aber sind schon in den Hintergrund gedrängt durch Colenso's Bearbeitung des Pentateuchs, die einen neuen Kampf hervorgerufen hat. C. Schoell.

Pacianus. Ueber diesen Kirchenvater des vierten Jahrhunderts, der unter den kirchlichen Schriftstellern des Abendlandes vor Augustin eine keineswegs ganz untergeordnete Stellung einnimmt, hat uns hauptsächlich nur Hieronymus (in cap. 106 und 132 seines Lib. de viris illustr., auch contr. Ruffin. l. I. c. 24) einige sein Leben und schriftstellerisches Wirken betreffende Nachrichten mitgetheilt. Danach entstammte Pacianus einer vornehmen spanischen Familie und betrat anfänglich, wie es scheint, eine weltliche Laufbahn; denn er muß vermählt gewesen seyn, da Hieronymus seinen Freund Flav. Luc. Dexter als Sohn des Pacianus bezeichnet, denselben Dexter, dem er im J. 392 seinen Catalogus virorum illustrium widmete und der später unter Kaiser Honorius die Würde eines Präfektus Prätorio bekleidete. Später erst scheint Pacianus, ganz ähnlich wie um dieselbe Zeit Ambrosius von Mailand, in den geistlichen Stand übergetreten zu seyn, worauf er dann Bischof von Barcellona wurde. Als solcher schrieb er die gleich nachher zu nennenden Schriften, erfreute sich eines weithin reichenden Ruhmes und Einflusses und starb hochbetagt gegen das Ende der Regierung Theodosius des Großen, also um's Jahr 390.

Ueber seine schriftstellerische Thätigkeit bemerkt Hieronymus (Catal. cap. 106): „Scripsit varia opuscula, de quibus est Cervus, et contra Novatianos." Von diesen Schriften ist die zuerst genannte nicht auf uns gekommen. Sie war wahrscheinlich eine Bußpredigt oder ein warnendes Mahnschreiben gegen eine im damaligen Gallien und vielleicht auch in Spanien sehr beliebte ausschweifende Volkslustbarkeit, genannt Cervus oder Cervulus, gerichtet (vgl. Du Cange, Glossar. s. v. „Cervula"). Die Schriften gegen die Novatianer sind uns noch, wenn nicht vollständig, doch wenigstens theilweise erhalten. Es sind drei Briefe an einen gewissen Sympronianus (oder nach anderer Lesart Sempronianus), der sich in Gefahr des Abfalls zum Novatianismus befand und dem es daher galt, das Schriftwidrige und sittlich Bedenkliche der novatianischen Lehre und kirchendisciplinarischen Praxis darzuthun. Der erste Brief (Ep. 1. de catholico nomine) vertheidigt den katholischen Standpunkt mittelst einer ausführlichen Erklärung des Namens „catholicus". Der zweite Brief (Ep. 2. de Symproniani litteris) beantwortet einige Fragen und Einwürfe des Gegners. Der dritte, besonders ausführliche

Brief (Ep. 3. contra tractatus Novatianorum) widerlegt die ſämmtlichen Hauptirrlehren und Hauptmißbräuche der novatianiſchen Sekte in extenso. — Außerdem beſitzen wir noch zwei andere kleine Schriften von Pacianus: eine Paraenesis ad poenitentiam (s. libellus exhortatorius) und eine vor Taufcandidaten und älteren Chriſten gehaltene Predigt über das Taufſakrament (Sermo de baptismo). In ſtyliſtiſcher Hinſicht zeichnen ſich alle dieſe Schriften, über deren Herrühren von einem und demſelben Verfaſſer kein Zweifel obwalten kann, ebenſo ſehr durch correkte Latinität wie durch anmuthige, klare und gefällige Darſtellung aus, ſo daß das Urtheil des Hieronymus, der Pacian als einen scriptor eloquens preiſt, als ein völlig gerechtfertigtes erſcheint. Hinſichtlich ihres Lehrgehalts freilich bieten ſie wenig Auszeichnendes und Originelles dar, vertreten vielmehr den weſentlich praktiſchen Standpunkt der traditionellen Orthodoxie des Abendlandes in mehr nüchtern-reproducirender als genial-ſpekulirender Weiſe.

Was wir noch von Schriften Pacian's haben, iſt zuerſt von Tilius, Paris 1537, in Quart herausgegeben worden. Ihm iſt dann Galland in ſeiner Bibliotheca Patrum, Tom. VII. p. 257—276 gefolgt; desgleichen die Biblioth. Patrum maxima Lugdunensis, Tom. IV. und Migne, Tom. XIII. p. 1051 sqq. — Ueber die Lebensumſtände des Schriftſtellers handeln AA. SS. Boll. ad 9. Mart. p. 44, W. Cave, Scriptorum ecclesiasticorum Hist. literar. I, 234; Tillemont, Mémoires etc. Vol. VIII. p. 539. Zöckler.

Paläſtina. Evangeliſationswerk in dieſem Jahrhundert. Es konnte nicht fehlen, daß der neuerwachte Miſſionseifer unſeres Jahrhunderts, nachdem ſeitens der evangeliſchen Kirche die Heidenvölker, Iſrael und die erſtorbenen alten Kirchen in ſuchender, rettender Liebe umfaßt worden, auch dem Lande ſeine Aufmerkſamkeit zuwende, von wo der finſtern Welt der ſchöne Glanz Gottes angebrochen. Paläſtina umſchloß immer noch an ſeinen vier Hauptorten Jeruſalem, Hebron, Tiberias und Saphet einen nicht unbedeutenden Theil des jüdiſchen Volkes, auf's Strengſte haltend an den Satzungen der Väter, hochgeachtet von uns, in innigſter Wechſelbeziehung ſtehend zu dem über die Erde hin zerſtreuten Volke Iſrael. Wie hätte die Bedeutung einer Miſſionsſtation gerade im heiligen Lande, ja wo möglich in Jeruſalem ſelbſt den Freunden Iſrael's entgehen können?

Solches im Auge habend, ſehen wir frühe ſchon in den zwanziger Jahren unſeres Jahrhunderts Boten des Evangeliums von Amerika und England die dem Volke der Juden ſo heiligen Orte beſuchen, freilich ſo, daß ihr Aufenthalt mehr vorübergehender Art war. Wohl mochten die Schwierigkeiten einer zu begründenden Miſſion zunächſt in Jeruſalem übergroß erſcheinen. Nicht nur daß die Juden an keinem Orte der Welt abgeneigter waren, den Glauben der Väter zu verlaſſen und in irgend welche Berührung mit denen zu treten, welche das Wort verkündigten, davon es noch heute gilt: „den Juden ein Aergerniß, den Griechen eine Thorheit", auch die Regierung des Landes und die ſtarken Vorurtheile der muhammedaniſchen Bevölkerung gegen fremde Elemente, legten jedem ſolchen Unternehmen die größten Schwierigkeiten in den Weg.

Auch die Londoner Geſellſchaft für Iſrael hatte früher ſchon Jeruſalem in's Auge gefaßt und war bereit, der Ausführung ihres Lieblingsplanes, ſollte ſie ſich als möglich erweiſen, alle Mittel zu Gebote zu ſtellen. So ſehen wir im Dienſte dieſer Miſſionsgeſellſchaft den Mann, der von Gott berufen war, ausgerüſtet mit dem entſprechenden Maaß von Ausdauer und Energie, die Jeruſalem-Station für Iſrael zu begründen, ſchon 1827 hier thätig. Miſſionar John Nicolayſon, gebürtig aus Lugumkloſter, Herzogthum Schleswig, in Begleitung der Miſſionare Samuel Gobat und Kugler, letztere Beiden das Terrain recognoſcirend im Dienſte der Church Missionary Society, welche gleichzeitig die an den heiligen Orten der Chriſtenheit anſäſſigen Mitglieder der alten Kirchen in's Auge gefaßt hatte, in der Hoffnung, daß das unter den Chriſten begonnene Werk des Evangeliums bei ſo mannichfacher Berührung der Eingeborenen chriſtlichen und

muhammedaniſchen Bekenntniſſes auch den Anhängern des falſchen Propheten zugänglich werden möchte.

Das griechiſche Kloſter bot damals jenen drei Männern ein Unterkommen, und zunächſt hatten ſie Gott zu danken für ein recht freundſchaftliches Verhältniß zu einigen Mitgliedern jenes Kloſters, herzlicher und inniger, als es ſich je wieder ſeitdem hat geſtalten wollen.

Jener erſte Beſuch Jeruſalems währte drei Monate. Es galt nun, das Reſultat der vorläufig angeſtellten Unterſuchung der Londoner Geſellſchaft für Iſrael mitzutheilen und ſo ſich zu einer Entſcheidung führen zu laſſen. Es vergingen noch fünf weitere Jahre, dann war der Plan ſo weit gereift, daß John Nicolayſon im Jahre 1832 als in Jeruſalem zu ſtationirender Miſſionar für Iſrael ſeinen Einzug halten durfte. Er begrüßte darin die Erfüllung ſeines ſehnlichſten Wunſches und hat ſich weder durch der Juden Feindſchaft, noch durch Peſt und Aufſtände in der treuen Erfüllung ſeines Berufs irre machen laſſen.

Das Einſame ſeiner Stellung wurde weſentlich gemildert und der Segen chriſtlicher Gemeinſchaft ihm geboten durch das Eintreffen chriſtlicher Brüder aus Amerika in den Jahren 1836 und 1837, welche von ihrer Geſellſchaft für die alten Kirchen des Orients nach Jeruſalem geſandt waren, nicht ſo ſehr, um proteſtantiſche Kirchen zu gründen, als die alten Kirchen zu verjüngen, ſie mit dem Worte Gottes zu erleuchten, für Schulen thätig zu ſeyn, ob es möglich wäre, eine Reformation an Haupt und Gliedern bewerkſtelligen zu helfen. Es waren zwei Männer, Lanneax und Whiting Thompſon, in deren Kreiſe es dem Profeſſor Robinſon bei ſeinem erſten Aufenthalte in Jeruſalem im Jahre 1838 ſo wohl wurde.

Es war derjenige Geſichtspunkt, von welchem auch alle ſpäteren Unternehmungen engliſcher und amerikaniſcher Miſſionsgeſellſchaften für jene alten Kirchen der Griechen, Lateiner, Armenier, Kopten und Abeſſinier ausgegangen, welcher aber immer wieder durch den fleiſchlichen Sinn und das feindſelige Verhalten der reſp. Häupter, Prieſter, Biſchöfe und Patriarchen vereitelt worden, ſo daß die erſtorbenen Kirchen, anſtatt einer Neubelebung Raum zu geben, die von der Wahrheit des Evangeliums erfaßten Einzelglieder hinausſtießen und auf alle Weiſe verfolgten, ſomit die Formirung einzelner proteſtantiſcher Gemeinſchaften nöthig machten.

Welch eine Förderung aber des von J. Nicolayſon in großer Treue begonnenen und fortgeführten Werks und welch eine Umgeſtaltung der bisherigen Verhältniſſe Jeruſalems mußte die Folge ſeyn des Einzugs jenes erſten evangeliſchen Biſchofs nach ſtattgehabter gemeinſchaftlicher Fundation des Bisthums ſeitens Preußens und Englands, in Verbindung mit den neu errichteten Conſulaten der europäiſchen Großmächte!

Im Januar des Jahres 1842 traf Biſchof Alexander in Jeruſalem ein, begleitet von ſeinem Kaplan Williams, dem Miſſionar für Iſrael, Ewald, dem Dr. Macgowan und Mr. Bergheim, letztere für das zu errichtende Hoſpital für Juden, verbunden mit Apotheke.

Die feierliche Bewillkommnung dieſes für Jeruſalem ſo höchſt bedeutſamen Zuges ſeitens der muhammedaniſchen Behörden wie auch der Würdenträger der alten Kirchen bezeugte laut, welch einen Schritt die evangeliſch-proteſtantiſche Kirche im türkiſchen Reiche vorwärts gethan, wie viele Vorurtheile hier mit einem Male gefallen, welche Vortheile das fremde Element den Einheimiſchen gegenüber errungen! Der erſte Schritt war gethan zur Verwirklichung der Idee des ſeligen Königs von Preußen, daß der Leuchter des Evangeliums müſſe ſeine Stätte haben in Jeruſalem, der den Chriſten, Juden und Muhammedanern ſo heiligen Stadt, auf daß von da aus ſein Licht ſcheine durch die finſtern Lande des Orients in Folge der tauſendfachen Berührung von Nah und Fern mit dieſem Mittelpunkte.

Es gelang dem Biſchof Alexander, ſelbſt ein Sohn Abraham's, dieſes und jenes

Herz für die ſeligmachende Wahrheit zu gewinnen, das bis dahin fern geblieben. Die Miſſion wurde von ſämmtlichen nun vorhandenen Kräften einmüthig fortgeführt, proteſtantiſche Gottesdienſte in hebräiſcher und engliſcher Sprache wurden eingerichtet; eine Anſtalt für lernbegierige junge Leute wurde 1843 unter der Leitung des engliſchen Miſſionars Douglas Veitch geſtellt mit vielverſprechendem Erfolg, doch ſollte die Wirkſamkeit des erſten evangeliſchen Biſchofs nur eine ſehr kurze ſeyn; ſchon im November 1845 wurde er auf einer Reiſe nach Aegypten abgerufen und in Folge der zwiſchen England und Preußen alternirenden Wahl des Biſchofs wurde vom König von Preußen im März 1846 der Miſſionar Gobat berufen, am 9. Juli zum Biſchof der anglikaniſchen Kirche conſekrirt durch den Erzbiſchof von Canterbury, ſo daß am 30. Dez. 1846 Sam. Gobat als zweiter evangeliſcher Biſchof von Jeruſalem ſeinen Einzug hielt mit einem nicht minder warmen Herzen für Iſrael und für Nicht-Iſrael, ausgerüſtet mit reichſter Erfahrung auf dem Miſſionsgebiet, mit apoſtoliſchem Sinn und Eifer.

Den ernſtlichen Bemühungen J. Nicolayſon's war es gelungen, durch die engliſche Geſandtſchaft zu Conſtantinopel einen Ferman zum Bau der Chriſtuskirche auf Zion zu erhalten. Die Mittel floſſen reichlich; wie groß auch die Koſten des 40 Fuß tiefen Fundaments, und ob man auch zunächſt ein Conſulat zu bauen hatte, ſofern der Ferman des Sultans nur eine Conſulatskapelle geſtattete, ſo konnte am 21. Januar 1849 die Einweihung der allen billigen Anforderungen in edlem Styl entſprechenden proteſtantiſchen Kirche ſtattfinden, als wichtigen Anhaltspunkts für alle Miſſionsbeſtrebungen und von großem Segen für die ſich mehr und mehr aus einheimiſchen Elementen vergrößernden engliſchen und deutſchen Gemeinden.

Schutz und Pflege der letzteren war eine der Stipulationen des engliſchen Bisthums, welche jederzeit treulich gehalten worden. Der engliſche Gottesdienſt wurde früh Morgens in hebräiſcher, Vormittags in engliſcher, Nachmittags in deutſcher Sprache gehalten. Die deutſche Gemeinde hatte durch Gründung des Brüderhauſes von St. Chriſchona tüchtige Kräfte erworben, und obgleich die Brüder in das ihnen angebotene weitere Feld der Wirkſamkeit im Dienſte des Biſchofs oder der engliſchen Miſſionsgeſellſchaft eintraten, blieben ſie doch die Stützen der kleinen deutſchen Gemeinde auf Zion.

Die häufigen Krankheiten im Jahre 1850 unter den proteſtantiſchen Familien veranlaßten Biſchof Gobat, ſich nach Kaiſerswerth zu wenden um zwei Pflegeſchweſtern. Paſtor Fliedner ging darauf bereitwillig ein, jedoch den gemachten Vorſchlag dahin erweiternd, daß er anſtatt der begehrten zwei Pflegeſchweſtern vier Diakoniſſen im Jahre 1851 nach Jeruſa brachte, um daſelbſt ein Hoſpital zu gründen und vor der Hand ſich an des Biſchofs Schule zu betheiligen, bis der Weg gebahnt worden ſey für eine ſelbſtſtändige Schule und ein Penſionat. Für die erſten Jahre war auch das preußiſche Hoſpiz mit dem Schweſternhauſe verbunden.

Die Erweiterung der deutſchen Gemeinde und die Gründung deutſcher Anſtalten mußte das Bedürfniß eines deutſchen Geiſtlichen umſo dringender erſcheinen laſſen, und auch dieſe Bitte fand bei Sr. Majeſtät König Friedrich Wilhelm IV. huldvollſte Gewährung; es wurde Paſtor Fr. Valentiner aus der Zahl der aus Schleswig vertriebenen Geiſtlichen für Jeruſalem ernannt, und traf derſelbe am 11. Januar 1852 daſelbſt ein. Die Abreiſe mußte beſchleunigt werden, da zu Oſtern dieſes Jahres ſowohl Biſchof Gobat als auch Miſſionar J. Nicolayſon eine Reiſe nach England anzutreten hatten.

Die engliſche Kirche wurde nun der deutſchen Gemeinde zu freier Benutzung mitübergeben. Die Bunſen'ſche Liturgie wurde vom Cultusminiſterium für die deutſche Gemeinde in Jeruſalem beſtimmt, nachdem ſie auch vom Erzbiſchof von Canterbury approbirt worden war. Das ſich von Jahr zu Jahr vergrößernde Hoſpital der Diakoniſſen bietet dem Geiſtlichen der deutſchen Gemeinde ein in gleichem Maße ſich erweiterndes Miſſionsfeld, da in den letzten Jahren neben der nicht unbeträchtlichen An-

zahl von Patienten der verſchiedenen chriſtlichen Confeſſionen die Zahl der muhammedaniſchen Kranken ſich auf 300 bis 400 beläuft. Daneben nimmt die Diakoniſſenſchule die Thätigkeit deſſelben für Ertheilung des Unterrichts in Religion und in der arabiſchen Sprache in Anſpruch. Die gemeinſchaftlichen Gottesdienſte, Bibel- und Miſſionsſtunden, ganz beſonders aber die ſeit 1860 beſtehenden Gebetsſtunden, zweimal wöchentlich, geben ein liebliches Bild des herzlich-brüderlichen Verhältniſſes der deutſchen und engliſchen Gemeinde, der Vorſteher ſowohl wie ihrer Glieder.

Biſchof Gobat gründete im Jahre 1847 zuerſt eine Schule für Knaben und Mädchen gemeinſchaftlich. Das Wachſen derſelben machte zunächſt eine Trennung der Geſchlechter nothwendig. Darnach zweigte ſich die Mädchenſchule der Diakoniſſen ab und ſpäter bildete ſich auch eine ſelbſtſtändige Schule der engliſchen Miſſion für Knaben und Mädchen. Die Gräuelſcenen des Libanon im Jahre 1860 gaben Veranlaſſung zur Errichtung eines ſyriſchen Waiſenhauſes in Verbindung mit der Pilgermiſſion, deren urſprüngliches Bruderhaus ſich im Laufe der Jahre in ein Handlungsgeſchäft zum Beſten der Miſſion umgeſtaltet hatte, in welchem 30 arme Kinder verpflegt werden, ſo daß die Geſammtzahl der in chriſtlichem Unterricht ſtehenden Kinder ſich auf zweihundert beläuft.

Jenes in Verbindung mit der Miſſion für Iſrael errichtete Collegium wurde nach fünfjährigem Beſtande wieder aufgegeben und dafür das Induſtriehaus eröffnet zur Aufnahme der jungen Leute aus Iſrael, welche ſich zum Unterricht in der chriſtlichen Wahrheit melden, verbunden mit Erlernung eines Handwerks. Dieſes ſeit 1848 in Segen beſtehende Haus beherbergt als beſte Stätte der Prüfung und Unterweiſung im Geiſtlichen wie im Materiellen die vom Judenthum zum Chriſtenthum Uebertretenden zwei Jahre, innerhalb welcher Zeit den ſich Bewährenden die Taufe ertheilt wird, ſo daß ſie dann befähigt ſind, ihr weiteres Fortkommen in der Welt zu ſuchen. Zwölf können hier zur Zeit Aufnahme finden.

Daneben wurde das Bedürfniß einer Voranſtalt gefühlt, wo die ſich Meldenden meiſt völlig unbekannt, zunächſt geprüft würden, um ſie, wenn die Motive ſich als unlauter herausſtellen, leichter entlaſſen zu können, andererſeits aber auch mit der Aufnahme aus dem armen umherwandernden Volke nicht zu ſchwierig ſeyn zu müſſen. Der Vorſteher dieſes Inquirer home leitet zugleich einen Buchladen, in welchem neben vielen anderen Erzeugniſſen der Jeruſalemer Literatur die Bibel in recht vielen Sprachen zu haben iſt, neben dem Volk der Juden beſonders auf die große Zahl der Pilger zwiſchen Weihnacht und Oſtern berechnet.

Auch für die Jüdinnen geſchieht was geſchehen kann, um ſie aus der Trägheit und Armuth emporzuheben durch Unterricht in Handarbeiten, ſo daß ſie zugleich etwas verdienen, ihren Fähigkeiten entſprechend.

Miſſionar J. Nicolayſon hatte im Jahre 1856 ſein Tagewerk vollendet; ſein Nachfolger war der ſeit 1852 in gleicher Arbeit in Jeruſalem thätig geweſene Miſſionar Crawford als Geiſtlicher der Chriſtuskirche. Seine Liebe und große Treue in ſeinem Berufe hatte ihm Aller Herzen gewonnen, ſo daß die Trauer allgemein war, als er im Jahre 1860 genöthigt war, in Folge eines ſchweren Bruſtleidens den ihm ſo werthen Poſten aufzugeben.

In der Perſon des im Dienſte der Londoner Geſellſchaft zu Conſtantinopel thätigen Miſſionars Barclay wurde ein tüchtiger, eifriger Nachfolger gefunden, dem die beiden gleichfalls ordinirten Miſſionare Bailey und Frankel zu Seite ſtehen.

Dem mit dem erſten Biſchof in Jeruſalem eingezogenen engliſchen Arzte Dr. Macgowan folgte Dr. Chaplin, eben ſo dienſtfertig als geſchickt, von Allen geachtet und geliebt, welcher auch dem Diakoniſſenhoſpital in jeder Weiſe unentgeltlich ſeine Hülfe zu Theil werden läßt.

Neben dem fortgeführten Werk der Schulen in Jeruſalem ſammelte ſich eine arabiſch-proteſtantiſche Gemeinde, welche gegenwärtig 80 Seelen zählt. Die griechiſche

Kirche iſt daſelbſt am zahlreichſten vertreten, etwa 400 Männer zählend, die lateiniſche 300, die armeniſche gleichfalls 300.

Vom Beginn ſeiner Wirkſamkeit in Jeruſalem an breitete Biſchof Gobat ſeine Thätigkeit auch über die Eingebornen des Landes aus. Seine Colporteure fanden nicht nur in Samaria und Galiläa, ſondern auch in dem jenſeits des Jordan gelegenen Salt willige Aufnahme; auch Schulen wurden eröffnet und die Wirkſamkeit des ausgeſtreuten Samens zeigte ſich bald in direkter und indirekter Weiſe. Letzteres ſofern die Häupter der alten Kirchen genöthigt wurden, ihren Untergebenen mehr Aufmerkſamkeit zuzuwenden, auch die ſchlimmſten Mißbräuche abzuſtellen und Aehnliches zu thun, wozu die Evangeliſchen ihnen das gute Beiſpiel gaben.

Die in letzter Zeit in Ramallah gebildete proteſtantiſche Gemeinde wird in ähnlicher Weiſe von dem Geiſtlichen der engliſchen Geſellſchaft beſorgt, wie die proteſtantiſche Gemeinde zu Bethlehem von dem preußiſchen Geiſtlichen zu Jeruſalem.

Es entſtanden Schulen in Nablus und Nazareth, Tiberias und Salt. An letzterem Orte errichteten die Griechen ſogleich eine Gegenſchule, welche aber alsbald wieder einging, nachdem die evangeliſche Schule verdrängt worden war, welcher unwürdige Vorgang ſich einige Jahre ſpäter noch wiederholte.

Auch Jaffa, Ramleh und Bethlehem wurden mit einer proteſtantiſchen Schule verſehen; wo es gelang, einen tüchtigen Lehrer zu finden, fehlte es nicht an Zuſpruch der Kinder. Bethlehem war durch Miſſionar Dr. Sandreczki, welcher im Dienſte der Church Missionary Society ſtehend, im Jahre 1851 Smyrna gegen Jeruſalem vertauſcht hatte, von hier aus verſorgt worden, ſo daß erſt J. Nicolayſon, nach ihm der früher in Nazareth angeſtellte, im Jahre 1856 nach Jeruſalem verſetzte, ordinirte Miſſionar A. Klein Dienſt verrichtete.

Im Jahre 1859 wurde Miſſionar S. Müller von Nazareth nach Bethlehem verſetzt, um das Werk daſelbſt eifriger betreiben zu können. Doch war dieſe Verſetzung mehr auf Ordre des Lokalcomité zu Jeruſalem geſchehen, da zu Aller Befremden bald darnach die Reſolution der Geſellſchaft eintraf, daß in Folge der gewaltigen Anſprüche von Oſtindien und China, die Stationen zu Bethlehem und Ramleh aufgegeben werden ſollten.

Biſchof Gobat erklärte ſich bereit, eine der beiden Stationen aus ſeinen Mitteln zu erhalten, in der Hoffnung, es werde die Geſellſchaft ihn nicht im Stiche laſſen. Für Bethlehem trat in der Stunde der Noth der Jeruſalems-Verein zu Berlin helfend ein, ermächtigte auch Paſtor Valentiner, ein Grundſtück zu kaufen, um Haus und Kapelle zu bauen. Es fand ſich ein ſchön gelegenes Plätzchen am Weſtende des Ortes mit beſter Luft und herrlicher Ausſicht nach allen Seiten, und am 17. November 1864 fand die feierliche Einweihung der Kapelle in dem herrlichen Miſſionshauſe ſtatt unter herzlicher Betheiligung aller Jeruſalemsfreunde, Biſchof Gobat an ihrer Spitze.

Die proteſtantiſche Gemeinde Bethlehems zählt 45 Familienhäupter, Knaben und Mädchen zuſammen c. 60 Kinder, die proteſtantiſche Gemeinde Ramleh's, wo Miſſionar J. Gruhler ſeit 1859 thätig geweſen, zählt 35 Mitglieder, die Zahl der Schulkinder beträgt 18 Knaben und 14 Mädchen. Die in dem benachbarten Lydda neu errichtete Schule zählt bereits 12 Knaben.

Die biſchöfliche Knabenſchule bildet die fähigeren Schüler ſo weit aus, daß ſie als Schullehrer verwendet werden können; außer dieſer werden fähige Leute unter der Führung der Miſſionare zum Lehrerfach angeleitet, auch kommt es vor, daß junge Leute, welche die Bildungsanſtalten der griechiſchen Kirche durchlaufen, zur proteſtantiſchen Kirche übertreten und dann zum Schuldienſt ſich tüchtig erweiſen. Der Geiſt bitterer Feindſchaft und Verfolgungsſucht wird bei dieſen alten Kirchen beſonders wach gerufen, ſobald aus dem Lehrer- oder Prieſterſtande Jemand zum Proteſtantismus übertreten will. Daneben bieten die Gerichtsverhandlungen der reſp. Obrigkeiten die Hauptgelegenheit zum Interveniren und Chikaniren. Die griechiſche Kirche als die bei Weitem

am zahlreichſten vertretene, und die lateiniſche, deren Patriarch Valerga ſehr thätig, ihren Einfluß auszubreiten beſonders in den Dörfern Beitdjala und Ramallah, erſteres weſtlich von Bethlehem, letzteres nördlich von Jeruſalem gelegen, haben ihre Vertreter im Gericht als völlig ſtimmberechtigte Beiſitzer, wo ſich dann für ſolche Verhandlungen, welche Angelegenheiten der Proteſtanten betreffen, durch Beſtechung für allerlei Ungerechtigkeit Thür und Thor öffnen. Könnten die zum Proteſtantismus Uebertretenden damit zugleich an dem Schutze des preußiſchen oder engliſchen Conſuls Theil haben, ſo wäre die Sache viel leichter, aber ſie ſind natürlich nach wie vor ausſchließlich Unterthanen des Sultans und die ſie geiſtlich Pflegenden ſind deshalb genöthigt, vielfach in dies allerunſauberſte Gebiet der Gerichtsverhandlungen einzutreten.

In Jaffa bildete ſich in den Jahren 1850 und 1851 eine recht viel verſprechende Gemeinde; von 1854 bis 1862 war Miſſionar Kruſe, welcher eine lange Reihe von Jahren in Cairo ſtationirt geweſen, dort thätig. Sein Poſten blieb unbeſetzt und die Knabenſchule ging ein, doch iſt die Miſſionsthätigkeit daſelbſt von einem Agenten des Spittler'ſchen Handlungshauſes in Jeruſalem inſofern fortgeführt, als er den Kranken Medicin austheilt, in beſonderen Fällen auch die Kranken in ſein Haus aufnimmt, auch die kleine deutſche Gemeinde ſonntäglich in ſeinem Hauſe zu verſammeln ſucht, ſo daß der deutſche Geiſtliche von Jeruſalem mehrere Male im Jahre dort zur Verrichtung der Amtshandlungen eintrifft, in welchem Verhältniſſe derſelbe auch zu der arabiſch-proteſtantiſchen Gemeinde zu Bethlehem ſteht. Für eine c. 30 Kinder zählende Mädchenſchule wurde in einer engliſchen Dame eine ſehr fähige und treue Lehrerin gefunden.

Die proteſtantiſche Gemeinde zu Nablus ſteht gegenwärtig unter der Leitung des Miſſionars Fullſcher, welcher urſprünglich gleich den Miſſionaren Müller und Gruhler von der Pilgermiſſion in dies Land geſchickt worden. In den Jahren 1854 und 1855 war der engliſche Miſſionar Bowen dort mit großem Erfolg thätig, welcher ſpäter zum Biſchof von Sierra Leone conſekrirt wurde und dort ſein frühes Grab fand. Ihm folgte Miſſionar Zeller, welcher jetzt der Miſſion in Galiläa vorſteht, bis der Aufruhr der Muhammedaner im Herbſte 1856 ausbrach, in welchem einige getödtet wurden und die biſchöfliche Schule zertrümmert ward. Kurze Zeit war auch der vorübergehend in Akka ſtationirte Miſſionar Fleiſchhacker in Nablus thätig.

Das nahe gelegene Dorf Raphidia eingeſchloſſen, zählt die Gemeinde zu Nablus 17 Familienhäupter, 9 Frauen, 14 Kinder; die Schule zu Nablus zählt 25 Kinder, die zu Raphidia 15.

Außerdem befindet ſich eine Schule zu Nußdjebel mit 12 Kindern, einem Orte öſtlich gelegen von Sebaſte, dem alten Samaria, wo gegenwärtig, mit Ausnahme einer Mutter mit ihrem Sohne, Alles muhammedaniſch iſt. Einige Proteſtanten finden ſich in den umliegenden Orten. Das ganze Nablusgebirge zählt nur fünf chriſtliche Dörfer, in Nablus ſelbſt ſind nur 500 Seelen griechiſcher Confeſſion, von welchen ſich die proteſtantiſche Gemeinde abgezweigt hat. Die Lateiner ſind dort nicht vertreten. Unter den Kindern der proteſtantiſchen Schule befinden ſich neben der Mehrzahl von Kindern griechiſcher Confeſſion fünf muhammedaniſche Knaben, ein Kind ſamaritaniſcher, ein Kind jüdiſcher Eltern.

In Galiläa hat das Evangeliſationswerk eine erfreuliche Ausbreitung gewonnen. Die Bemühungen des Katechiſten, ausgeſandt von Biſchof Gobat, weckten zunächſt in Nazareth Hunger und Durſt nach dem Worte Gottes. Als eine Anzahl Lateiner und Griechen ſich der evangeliſchen Lehre zuwandten und die Irrthümer ihrer Kirche bekämpften, wurden ſie aus ihren Kirchen ausgeſtoßen und ſchloſſen ſich nun enger zuſammen. Im Jahre 1851 ſandte Biſchof Gobat den Miſſionar Schwarz nach Nazareth, und mit ihm kam Miſſionar Klein, von der engliſchen kirchlichen Miſſionsgeſellſchaft ausgeſendet. Die Predigt des Evangeliums erregte nun ſo heftige Oppoſition der lateiniſchen und griechiſchen Geiſtlichkeit, daß der fanatiſirte Pöbel einen Verſuch

wagte, die Miſſionare mit Gewalt zu vertreiben, wobei Schwarz verwundet wurde. Alle Bibeln und religiöſen Schriften, deren die Prieſter habhaft werden konnten, wurden öffentlich verbrannt und alle Proteſtanten in den Bann gethan.

In Folge des energiſchen Einſchreitens des engliſchen Conſuls zu Jeruſalem fand die Mißhandlung der Miſſionare die verdiente Beſtrafung, um ſo heftiger wandte ſich der Haß der Geiſtlichkeit gegen die übergetretenen Najah's.

Im Jahre 1853 verließ Miſſionar Schwarz Nazareth, die engliſch-kirchliche Miſſion erhielt aber Verſtärkung durch die beiden Deutſchen Huber und Müller, welche die Miſſion fortführten, als Miſſionar Klein 1855 nach Europa zurückkehrte, da ſeine Frau dem Fieber erlegen war und ſeine eigene Geſundheit litt.

Im Jahre 1857 kam Miſſionar Zeller nach Nazareth. Die Miſſionsthätigkeit wurde nun auf die umliegenden Dörfer ausgedehnt und in zwei derſelben ein Verſuch mit Schulen gemacht. Es zeigte ſich viel Forſchen nach der Wahrheit, auch ſchien der Verkehr mit Muhammedanern und Druſen nicht fruchtlos zu bleiben.

Der furchtbare Sturm, der im Jahre 1860 über die Chriſten auf dem Libanon und in Damaskus hereinbrach, erſchütterte auch die Miſſion in Galiläa. Die Proteſtanten hatten neue Angriffe und Bedrückungen zu erdulden, doch wurde durch Hülfe des engliſchen Commiſſärs für Syrien ſchließlich die Anerkennung der proteſtantiſchen Gemeinde Nazareths als ſelbſtſtändig durchgeſetzt.

Aehnliche Kämpfe gab es in dem weſtlich gelegenen Orte Schef'amer, wo ſich eine proteſtantiſche Gemeinde bildete unter Leitung des vom Biſchof Gobat unterhaltenen tüchtigen Katechiſten Seraphin.

Dem Mangel an ärztlicher Hülfe wurde im Jahre 1862 abgeholfen, indem ein bekehrter Armenier nach abſolvirtem mediciniſchen Studium zu Edinburg, nach Nazareth geſandt wurde. Freundliche Beiträge aus Württemberg machten die Einrichtung einer Apotheke möglich.

Neben der beſtehenden Knabenſchule wurde mit dem Beginn des Jahres 1864 auch eine Mädchenſchule unter Leitung einer tüchtigen engliſchen Lehrerin eröffnet.

Seit dem Frühjahr 1864 hat die unverhohlene Ungunſt der türkiſchen Regierung und der wachſende ruſſiſche und franzöſiſche Einfluß den Proteſtanten neue Schwierigkeiten bereitet und beſonders die Miſſion unter den Muhammedanern gehemmt.

Der früher erwähnte direkte und indirekte Einfluß der Miſſion zeigt ſich auch in Nazareth unverkennbar; ein nicht zu überſehender Punkt für die richtige Beurtheilung des an den verſchiedenen Stationen fortgeführten Werks und des Verhältniſſes der proteſtantiſchen Gemeinden zu den alten Kirchen. Unter der für alle höheren Ideen und religiöſen Fragen früher völlig todten Bevölkerung hat das neu gepredigte Evangelium wie ein Sauerteig gewirkt und die Häupter der lateiniſchen und griechiſchen Kirchen haben ſich genöthigt geſehen, Manches für ihre Angehörigen zu thun und, obgleich ungern, in Betreff der ſchreiendſten Mißbräuche dennoch eine Reformation eintreten zu laſſen.

In gleicher Weiſe haben die Beſtrebungen der engliſchen Miſſion unter den Juden in Jeruſalem die heilſame Folge gehabt, daß die Rothſchild's ꝛc. ſich aufgemacht, aus ihren Mitteln den armen Brüdern daſſelbe zu ſchaffen, was die Miſſion bot, auf welche Weiſe Hoſpital und Schulen neben den engliſchen Anſtalten entſtanden ſind, wie auch die griechiſche Kirche in Jeruſalem ſich genöthigt geſehen hat, gleichen Schritt zu halten mit den Unternehmungen der Proteſtanten.

Auch von den Gegnern des Proteſtantismus wird anerkannt, daß durch die Miſſion unter engliſchem Einfluß der in früherer Zeit im Schwange gehenden furchtbaren Bedrückung der Chriſten in Galiläa durch die Muhammedaner, wodurch viele Chriſten dieſer Gegenden zur Annahme des Islam genöthigt wurden, der kräftigſte Damm entgegengeſetzt worden iſt.

Gegenwärtig macht Nazareth unter den Ruinen Syriens und Paläſtina's auf den durchreiſenden Europäer den freundlichen Eindruck einer kräftig emporblühenden, mehr

als sonstwo von christlichen Sitten beherrschten kleinen Stadt, was auch dem Umstande zuzuschreiben ist, daß die christliche Bevölkerung ein bedeutendes Uebergewicht über die muhammedanische gewonnen hat. Die Bevölkerung beläuft sich auf 5000 bis 6000 Seelen, wovon zwei Drittheile christlichen Bekenntnisses sind.

Die Gesammtzahl der Protestanten in Nazareth und den umliegenden Dörfern Yafa, Reneh, Kefr-Kenna und Schef'amer beläuft sich auf 145 Männer (ohne Weiber und Kinder). Yafa liegt eine halbe Stunde südwestlich von Nazareth, Reneh und Kefr-Kenna nördlich und Schef'amer westlich zwischen Nazareth und Akka.

Auch in Yafa und Reneh bestehen protestantische Schulen. Die Gesammtzahl der Schüler beträgt c. 100.

Die englisch-kirchliche Mission besitzt in Nazareth ein Missionshaus und ein Schulhaus. Der Bau einer Kirche ist in Anregung gebracht und der Bauplatz für dieselbe bereits gekauft. Mit dem Bau eines kleinen Hospitals wird noch in diesem Jahre begonnen werden, da der Ferman dafür bereits ertheilt worden ist. **Fr. Valentiner.**

Paley, William, englischer Theologe, wurde geboren im Juli 1743 zu Peterborough in Northamptonshire. Sein Vater war damals Kanonikus an der dortigen Domkirche, siedelte aber schon im Jahre 1745 nach Giggleswick in Yorkshire über, wo er zum Direktor der dortigen lateinischen Schule ernannt worden war. Hier empfing denn auch Paley unter den Augen seines Vaters bis zu seinem 16. Lebensjahre die erste klassische Bildung, und schon damals zeichnete er sich durch große Klarheit des Verstandes und durch eine besonders auf das Praktische hingerichtete Wißbegierde aus; besonderes Vergnügen machte es ihm, wenn er von Zeit zu Zeit Gelegenheit hatte, den Gerichtssitzungen in Lancaster oder in York beizuwohnen, und in der eifrigen Discussion von allerlei Rechtsfällen offenbarte er schon frühe den Scharfsinn, der sich später namentlich in seinen apologetischen Schriften so glänzend entfaltete.

Im Jahre 1759 bezog er die Universität Cambridge. Sein Vater hegte in dieser Zeit die größten Erwartungen von ihm. Nach der Abreise seines Sohnes äußerte er: „Mein Sohn ist nun zur Universität gegangen. Er wird einmal ein bedeutender Mann werden, dessen bin ich gewiß; denn er hat bei weitem den hellsten Verstand, der mir in meinem Leben jemals vorgekommen ist." Paley zeichnete sich durch seine außerordentlichen Fähigkeiten bald vor allen seinen Mitstudirenden aus und erwarb sich nach einem dreijährigen Studium den akademischen Grad eines Baccalaureus Artium mit besonderen Ehren. Eine für seine dialektische Gewandtheit, aber auch für seinen latitudinaristischen Standpunkt karakteristische Anekdote ist uns aus dieser Zeit seiner akademischen Studien aufbehalten. Für eine Disputation wählte er sich zwei Thesen, die eine gegen die Todesstrafe, die andere gegen die Ewigkeit der Höllenstrafen, aeternitas poenarum contradicit divinis attributis. Als seine akademischen Oberen nun gegen die Zulässigkeit dieser Thesen, namentlich aber der letzteren, Einsprache erhoben, so entschloß sich Paley kurz, ein „non" vor „contradicit" einzuschieben, und vertheidigte nun mit großer Gewandtheit die Ewigkeit der Höllenstrafen.

Im Anfange des Jahres 1763 verließ Paley die Universität und ging nach Greenwich, wo er sich bis zum Jahre 1767 aufhielt, zuerst als Hülfslehrer an einer öffentlichen Schule, dann als Hofmeister in einer Privatfamilie und als Hülfsprediger eines der dortigen Geistlichen. Von hier aus machte er häufige Exkursionen in das nahe gelegene London, und seine frühere Neigung, den Verhandlungen der Gerichtshöfe beizuwohnen, fand hier reichliche Nahrung. Er erwarb sich eine bis in's Einzelne gehende Kenntniß des englischen Criminalrechts und eine gründliche Einsicht in die allgemeinen Principien der Jurisprudenz, Kenntnisse, die er später in seinen Schriften auf's Beste zu verwerthen wußte. Dabei vernachlässigte er die wissenschaftlichen Studien nicht. Er bewarb sich um den im Jahre 1765 von der Universität Cambridge für die beste lateinische Dissertation ausgeschriebenen Preis. Das Thema war eine Vergleichung der stoischen und epikuräischen Philosophie: Utrum civitati perniciosior sit Epicuri an

Zenonis philosophia? Paley entschied sich, wie das seiner ganzen Geistesrichtung und seiner durch Locke bestimmten philosophischen Bildung am meisten entsprach, für den Epikuräismus und trug den ersten Preis davon. Im folgenden Jahre 1766 wurde er zum Mitgliede der Universität erwählt (fellow of Christ's college) und um dieselbe Zeit erwarb er sich den akademischen Grad eines Magister artium. Doch blieb er vorläufig noch in Greenwich und trat erst im folgenden Jahre 1767 seine akademischen Aemter an.

Als Universitätslehrer in Cambridge, während der Jahre 1767—1776, erwarb sich Paley durch die Neuheit und Originalität seiner Lehrweise allgemeinen Beifall, und wenn er auch noch nicht als Schriftsteller auftrat, so reiften doch schon jetzt in ihm alle die Ideen, die er späterhin in seinen wichtigsten Werken niedergelegt hat. Er begann den Cursus seiner Vorlesungen mit einer Erklärung von Locke's Essay on the human understanding, die er durch die aus dem gewöhnlichen Leben und der Tagesgeschichte gegriffenen Beispiele besonders interessant zu machen wußte. Darauf folgte Clarke, on the being and attributes of God, Vorlesungen, in denen der Hauptsache nach schon alles das enthalten war, was er späterhin in seiner „Natural Theology" über die Weisheit, Macht und Güte der Gottheit niedergelegt hat. In seinen Vorlesungen über Moral gab er schon jetzt die Substanz seines späteren Werkes über „Moral and Political Philosophy." Zuletzt folgten seine Vorlesungen über das griechische Neue Testament, in denen er sich jedoch allein auf die historischen Bücher beschränkte. In der letzten Zeit seiner akademischen Wirksamkeit kündigte er, als etwas ganz Neues, noch „Vorlesungen über Theologie" an, die besonders für solche schon graduirte Studenten berechnet waren, die in den Dienst der Kirche eintreten wollten. In dem apologetischen Haupttheile dieser Vorlesungen gab er den wesentlichen Inhalt seiner späteren „Evidences of Christianity", der Beweise für die Wahrheit der christlichen Religion, und den Kern seiner „Horae Paulinae". Dazu fügte er einen Abriß über die Ursachen des Unglaubens und eine kurze Darstellung der Hauptunterschiede, welche die Kirche von England von der Kirche von Rom, den Presbyterianern, Methodisten und Quäkern trennen. Endlich schloß er diese Vorlesungen mit einer Anleitung zur Anfertigung von Predigten und zur Erfüllung der anderen Amtspflichten eines Geistlichen.

Während dieser Zeit seines Aufenthaltes in Cambridge entbrannte der Streit über die Verpflichtung auf die Glaubensartikel der englischen Kirche zu ungewöhnlicher Heftigkeit. Während in Oxford die hochkirchliche Partei das alleinige Wort führte, erhoben sich in Cambridge Stimmen auf beiden Seiten der Frage, und Paley stand zugestandenermaßen auf der liberalen Seite. Doch weigerte er sich, die im Jahre 1772 dem Unterhause vorgelegte Petition um Milderung zu unterschreiben, und als er von seinen Freunden gedrängt wurde, gab er die Antwort, daß „seine Mittel es ihm nicht erlaubten, sich ein Gewissen zu halten." In der Beurtheilung solcher Aussprüche darf man jedoch nicht zu strenge verfahren, sondern man muß dabei eine gewisse Naivetät Paley's in Anschlag bringen, die allen seinen Unterhaltungen einen eigenthümlichen Reiz verlieh. An dem noch einige Jahre lang über diese Frage fortgeführten litterarischen Streite betheiligte sich Paley später anonym unter dem Namen eines Freundes religiöser Freiheit.

Im Jahre 1776 gab Paley seine Stellung als Universitätslehrer auf, und von nun an ist sein äußerer Lebenslauf für seine theologische Entwickelung von geringerer Bedeutung. Die kirchlichen Aemter, die er bekleidete, ließen ihm Muße genug, seine namentlich in Cambridge ausgebildeten theologischen Ansichten schriftstellerisch zu verarbeiten und die Werke abzufassen, die bis auf die neueste Zeit für die englische Theologie von so großer Bedeutung gewesen sind. Im Jahre 1776 erhielt er eine Anstellung als Rektor von Musgrave in Westmoreland und dazu übernahm er noch in demselben Jahre das Vikariat von Dalston in Cumberland und im folgenden Jahre das Vikariat von Appleby. Im Jahre 1780 wurde ihm die vierte Präbende oder Stifts-

ſtelle an der Domkirche zu Carlisle ertheilt, und einige Jahre ſpäter wurde er Archidiakonus von Carlisle und Kanzler der Diöceſe. Alle dieſe Anſtellungen verdankte Paley der perſönlichen Gunſt des Biſchofs von Carlisle, Law, mit deſſen Sohne er in Cambridge bekannt geworden war. Er hatte für gewöhnlich mehrere von dieſen Pfründen zu gleicher Zeit inne und war alſo nach dem engliſchen kirchenrechtlichen Ausdruck ein Pluraliſt. In Bezug darauf pflegte er zu ſagen: „Ich bin allerdings ein Pluraliſt in meinen Pfründen, aber noch ein viel größerer Pluraliſt in meiner zahlreichen Familie.“ Im Jahre 1792 erhielt er das Vikariat von Addingham und im folgenden Jahre das von Stanwix, in der unmittelbaren Nähe von Carlisle, worauf er ſeine Stelle in Dalſton niederlegte. Als er von einem Freunde gefragt wurde, weßhalb er dieſen Tauſch gemacht hätte, antwortete er mit ſeiner gewöhnlichen Freimüthigkeit: „Ich hatte drei Gründe für dieſen Tauſch. Zuerſt ſparte er mir eine doppelte Haushaltung, da Stanwix nur 20 Minuten von meinem Hauſe in Carlisle entfernt iſt. Zweitens iſt die Stelle jährlich 50 Pfund mehr werth. Endlich begann ich zu fühlen, daß der Kreislauf meiner Predigten zu ſchnell wiederkehrte.“

Im J. 1794 erſchien die erſte Auflage ſeiner „Evidences of Christianity“, und während Paley früher wegen der in ſeinen Schriften ausgeſprochenen liberalen Anſichten wenig Gunſt bei den hohen Würdenträgern der Kirche von England gefunden hatte, erregte dieſes Werk ein ſolches Aufſehen und fand ſolchen Beifall, daß nun auch die anderen Biſchöfe nicht umhin konnten, ihm ein Zeichen ihrer Anerkennung zukommen zu laſſen. Der Biſchof von London ertheilte ihm noch in demſelben Jahre eine Stiftsſtelle an der St. Paul's Cathedrale, und faſt zu gleicher Zeit ernannte ihn der Biſchof von Lincoln zum Subdiakonus ſeiner Diöceſe, eine Stellung, mit welcher ein Einkommen von etwa 700 Pfund jährlich verbunden iſt. Die Univerſität Cambridge ernannte ihn im Jahre 1795 zum Doktor der Theologie, und bald darauf übertrug ihm der Biſchof von Durham das Rektorat von Biſhop-Wearmouth, mit einem jährlichen Einkommen von etwa 1200 Pfund. Hier in Biſhop-Wearmouth verlebte Paley unter den angenehmſten äußerlichen Verhältniſſen den Reſt ſeines Lebens. Im Jahre 1800 begann er zu kränkeln, doch ſetzte er ſeine litterariſchen Arbeiten auch unter den Schmerzen des Krankenlagers fort, und ein nicht unbedeutender Theil ſeines letzten Werkes, der „Natural Theology“, wurde in dieſer Zeit abgefaßt. Paley ſtarb am 25. Mai 1805 in einem Alter von 62 Jahren, allgemein betrauert von denen, die ihm näher geſtanden hatten. Im Privatleben war er allgemein beliebt wegen ſeiner wohlwollenden Geſinnung und wegen ſeines heiteren und humoriſtiſchen Temperaments. „Seinen Nebenmenſchen zu nützen“, ſagt einer ſeiner Biographen, „ſcheint das höchſte Ziel ſeines Ehrgeizes geweſen zu ſeyn, und es iſt nicht der geringſte Vorzug ſeiner Werke, daß ſie alle in ganz beſonderem Grade nützlich ſind.“

Unter den Schriften Paley's ſind folgende für die engliſche Theologie von großer Bedeutung. Wir geben das Verzeichniß nach der Reihenfolge der Druckjahre, mit Angabe der Zahl der Auflagen, die die einzelnen Werke bis zum Tode des Verfaſſers im Jahre 1805 erlebten. Im Jahre 1785 erſchienen die Principles of moral and political philosophy, 2 Bde. in 8. 15 Aufl. Für das Manuſkript dieſes Werkes erhielt Paley von ſeinem Verleger ein Honorar von 1000 Pfund. — 1790 Horae Paulinae, 1 Bd. in 8. 4 Aufl. — 1794 A view of the evidences of Christianity, 2 Bände in 8. 9 Aufl. — 1802 Natural Theology, or evidences of the existence and the attributes of the Deity, collected from the appearances of nature. 1 Band in 8. 8 Aufl. — Außer dieſen Werken gab Paley eine Reihe von kleineren Gelegenheitsſchriften und Predigten heraus, die nach ſeinem Tode geſammelt erſchienen unter dem Titel: Sermons and Tracts. Darunter ſind beſonders zu bemerken: The clergyman's companion in visiting the sick, ein paſtorales Hülfsbuch, und Reasons for contentment, addressed to the laboring part of the british public, veranlaßt durch die bei Gelegenheit der franzöſiſchen Revolution auch in England hervortretenden Aufregung in der Arbeiterbevölkerung.

In ſeinen Principles of moral and political Philosophy ſteht Paley ganz auf dem ſeichten Standpunkte des Empirismus, der, weil er keine angeborenen moraliſchen Ideen und kein Gewiſſen kennt, die ganze Moral nur auf dem Principe der Nützlichkeit erbaut. In den Aids to faith, herausgegeben von William Thomſon D. D., London 1861, wird der Proceß, wie die Vertheidiger des Glaubens in jener Zeit zur Annahme dieſes flachen Nützlichkeitsprincips verleitet wurden, ſo geſchildert: „Auf der erſten Stufe des Kampfes gegen den Unglauben waren es die Gegner der Religion, welche das ſelbſtſüchtige Syſtem der Moral aufſtellten, und ihre Vertheidiger, welche die edlere Behauptung verfochten, daß die Tugend um ihrer ſelbſt willen geübt werden müſſe. Das war in der That in dem Grade der Fall, daß kaum etwas eine größere Indignation gegen Locke's „Essay" hervorrief, als die Furcht, daß durch ſeine Läugnung aller angeborenen Ideen das Fundament der Moral untergraben werden müſſe. Aber nach und nach entdeckte man, daß Locke ein Chriſt geweſen ſey, und die platoniſche Tugendtheorie wurde von Shaftesbury zu einer Stütze des Naturalismus und zu einer Angriffswaffe gegen das Chriſtenthum verwendet. Dieſer Umſtand präjudicirte unglücklicherweiſe einige der ſtimmführenden Theologen ſelbſt gegen dasjenige, was in Shaftesbury's Schriften noch das Beſte und Geſundeſte war. In dem Beweiſe, daß die Offenbarung nothwendig ſey, um den Menſchen zu zeigen, daß die Uebung der Tugend unter allen Umſtänden ihr wichtigſtes Intereſſe ſey, glaubten ſie einen rechten Gewinn zu finden, und ſie haſchten nur zu eifrig darnach. So wechſelten Hamlet und Laertes die Degen, und einige unter den Kämpfern der Wahrheit brachten Schande auf ſich ſelbſt, indem ſie die vergifteten Waffen gebrauchten, die ſie den Vertheidigern der Lüge entwunden hatten." Dieſe Bemerkungen finden in der That auf Paley ihre volle Anwendung. Ihm beſteht die Bedeutung der Offenbarung vor allen Dingen nur darin, den Menſchen zu zeigen, daß Gott ein zukünftiges Leben für ſie beſtimmt hat, um ſie dadurch zur Ausübung der Tugend zu vermögen. Iſt aber das die alleinige Bedeutung der Offenbarung, ſo iſt ſie nur dann nothwendig, wenn ohne dieſe Offenbarung kein genügender Grund zum tugendhaften Handeln vorhanden iſt, mit anderen Worten: wenn die Tugend nicht Selbſtzweck iſt. So wurde Paley dazu verleitet, ein Syſtem der Moral aufzuſtellen, das, wenn es auch bei ſeinen Zeitgenoſſen den größten Anklang fand, doch bei ſeinen falſchen Grundprincipien ſich in die größten Abgeſchmacktheiten verlieren mußte, und nicht ſelten durch ſein flaches Raiſonnement über die Nützlichkeit und Schädlichkeit gewiſſer Handlungen das ſittliche Gefühl auf das Tiefſte verletzt. „Der Wille Gottes iſt die Regel und die ewige Seligkeit das Motiv aller menſchlichen Tugend. Es gibt zwei Wege, um den Willen Gottes in irgend einem gegebenen Falle zu erkennen; entweder aus ſeinen beſonderen Vorſchriften, wenn ſolche in der heiligen Schrift zu finden ſind, oder aus dem Lichte der Natur. Die Tendenz irgend einer Handlung, die allgemeine Glückſeligkeit zu mehren oder zu mindern, iſt nun das beſte Kennzeichen, um den Willen Gottes aus dem Lichte der Natur zu erkennen, da die mancherlei Beweiſe von Wohlwollen in den Werken der Schöpfung uns zu dem Schluſſe berechtigen, daß die Glückſeligkeit ſeiner Creaturen Gottes Wunſch und Wille iſt, und daß diejenigen Handlungen ihm wohlgefällig ſind, die geeignet ſind, dieſen Zweck zu fördern. Handlungen ſind alſo recht oder unrecht je nach ihrer Tendenz. Was nützlich iſt, das iſt auch recht. Es iſt die Nützlichkeit irgend einer moralſchen Vorſchrift, die ſie zu einer verbindlichen macht." Allerdings ſuchte Paley, wie die meiſten auf dem Standpunkte des Empirismus ſtehenden Moraliſten, dem Mißbrauche dieſer Principien im Intereſſe der allergemeinſten Selbſtſucht einen Damm entgegenzuſetzen. Das that Hobbes durch ſeine Lehre von der Nothwendigkeit des despotiſchen Staates; Cumberland durch das Vorſchieben des Strebens nach Gemeinſchaft, indem das Wohl des Ganzen die Glückſeligkeit des Einzelnen einſchließt; Locke durch das Hereinziehen des ſittlichen Gemeinurtheils, indem ſich in beſtimmten Volksgeſellſchaften über gewiſſe Handlungsweiſen eine weſentliche Uebereinſtimmung des ſittlichen Urtheils herausbildet, durch

die der Einzelne beſchränkt wird; und ſo ſtellt nun auch Paley einen Unterſchied zwiſchen den nächſten, beſonderen und direkten, und den entfernteren, allgemeinen und indirekten Folgen einer Handlung auf, und verlangt, daß bei dem Urtheile über die Nützlichkeit einer Handlung beſonders auch dieſe letzteren wohl erwogen werden ſollen. Aber die Schwierigkeit, ja die Unmöglichkeit einer vollſtändigen Erwägung aller Folgen irgend einer beſtimmten Handlung iſt ihm mit Recht als ein Hauptſchaden ſeines Syſtems vorgeworfen worden. Es iſt einleuchtend, daß in einem ſolchen Syſtem die Begriffe Klugheit und Pflicht ganz zuſammenfallen müſſen, und es iſt eine rein willkürliche Beſtimmung, wenn Paley ſagt: „Der Unterſchied zwiſchen einer Handlung der Klugheit und einer Handlung der Pflicht beſteht darin, daß wir bei der einen auf die gegenwärtige, bei der anderen dagegen auf die zukünftige Welt blicken.“ In ſolchen Abgeſchmacktheiten zeigt es ſich, wie falſch die Grundvorausſetzungen ſeyn müſſen, von denen Paley ausgeht. Wenn aber ſpäter in dem ſpeciellen Theile dieſer Moral die einzelnen chriſtlichen Tugenden nur wegen ihres Nutzens für die Glückſeligkeit der Menſchen empfohlen werden, ſo kann dadurch nur die Selbſtſucht großgezogen werden. Und wenn dann die Verwerflichkeit der allergröbſten Verbrechen und Laſter nur durch ihre Schädlichkeit begründet wird, ſo kann das nur den Erfolg haben, alles wahrhaft ſittliche Gefühl in dem Menſchen zu ertödten. Uebrigens fehlt es dieſem Werke Paley's, obgleich es den Namen einer Moralphiloſophie trägt, an jeder wiſſenſchaftlichen und philoſophiſchen Tiefe. Er begnügt ſich meiſtens damit, ſeine Sätze durch allerdings treffende, aus dem Leben genommene Beiſpiele zu erläutern, und da er dabei auf die wichtigſten kirchlichen und politiſchen Streitfragen ſeiner Zeit Rückſicht nimmt, ſo erklärt ſich wohl daraus hauptſächlich die große praktiſche Wichtigkeit, die dieſes Werk für ſeine Zeit gewonnen hat. Seine Auseinanderſetzung über die Verpflichtung auf die Glaubensartikel der Kirche von England iſt beſonders bekannt und der Gegenſtand vielfacher Angriffe geworden. Durch geſchickte Interpretation ſucht er hier die Strenge einer Formel zu mildern, die er ſelbſt nicht ernſthaft billigte. Er meint, man müſſe bei der Unterſchrift dieſer Verpflichtungsformel nicht auf ihren Buchſtaben, noch weniger auf die Meinung des ſie adminiſtrirenden Biſchofs ſehen, ſondern vielmehr auf die Abſicht derer, die zur Zeit der Reformation dieſe Formel aufſtellten. Ihre Abſicht ſey aber keine andere geweſen, als die der neuen Kirche feindlichen Sekten auszuſchließen, nämlich den Papismus und den Anabaptismus. „Wenn dieſer Abſicht der damaligen Geſetzgeber genügt wird, ſo iſt das hinreichend.“ Eben ſo lax ſind auch Paley's Anſichten über die Pflicht des Gehorſams der Unterthanen gegen die Obrigkeit. Er verwirft die Anſicht Locke's von einem Contrakt zwiſchen Bürger und Staat und bezeichnet dagegen den Willen Gottes, den wir aus dem Nutzen der Sache erkennen, als den einzigen Grund der Verpflichtung zum bürgerlichen Gehorſam. „Die bürgerliche Gemeinſchaft“, ſagt er, „iſt förderlich für die Glückſeligkeit des menſchlichen Lebens, die nach Gottes Willen gefördert werden ſoll. Und da nun eine bürgerliche Gemeinſchaft nicht beſtehen kann, ohne daß das Intereſſe des Ganzen für den Einzelnen verbindlich iſt, ſo ſchließt er, daß, ſo lange das Intereſſe der ganzen Gemeinſchaft es erfordert, das heißt: ſo lange die einmal beſtehende Obrigkeit nicht ohne allgemeine Unzuträglichkeiten geändert werden kann, ſo lange iſt es der Wille Gottes, daß man der beſtehenden Obrigkeit gehorcht — und nicht länger. Dieß zugegeben, iſt die Frage nach der Berechtigung des Widerſtandes in einem gegebenen Falle reducirt auf eine Berechnung der Größe der Bedrückung von der einen Seite, und der Wahrſcheinlichkeit und der Koſten einer Abhülfe auf der anderen, worüber „Jedermann für ſich ſelber urtheilen muß.“ Paley's Moralphiloſophie wurde ſchon im Jahre 1786 als Textbuch auf der Univerſität Cambridge eingeführt und hat ſich dort bis auf die neueſte Zeit behauptet. Uebrigens erkennt Paley ſelber an, daß er einen großen Theil ſeiner Argumente vorhergehenden Schriftſtellern verdankt, namentlich einem Werke von Abraham Tucker, The light of nature pursued. Gegenſchriften erſchienen von Gisborne, Pearſon u. A.; Analyſen und Commentare

mit zum Theil polemiſchen Anmerkungen von Le Grice, und noch im Jahre 1859 von Dr. Whately; eine franzöſiſche Ueberſetzung von Vincent, Paris 1817; und eine deutſche Ueberſetzung unter dem Titel: Paley's Grundſätze der Moral und Politik, aus dem Engliſchen überſetzt, mit einigen Anmerkungen und Zuſätzen, von C. Garve. Leipzig. 2 Theile. gr. 8.

Die Evidences of Christianity oder Beweiſe für die Glaubwürdigkeit des Chriſtenthums — nehmen unter den Werken Paley's in Bezug auf ihre Bedeutſamkeit für die engliſche Theologie den erſten Platz ein. Bis auf den heutigen Tag iſt dieſes Werk das wichtigſte theologiſche Lehrbuch, das auf der Univerſität Cambrige im Gebrauch iſt. Im Jahre 1822 wurden dort die ſogenannten vorläufigen Prüfungen eingerichtet, denen ſich alle diejenigen zu unterziehen haben, die ſich um den akademiſchen Grad eines B. A. (Baccalaureus Artium) bewerben wollen. Zu Gegenſtänden der Prüfung wurden neben einem der vier Evangelien in der Grundſprache, einem griechiſchen und einem lateiniſchen Schriftſteller auch Paley's Evidences beſtimmt, und im Jahre 1849 wurde die bis dahin beſtehende Praxis ausdrücklich dahin verſchärft, daß die Prüfung in den Evidences auf mindeſtens drei Stunden ausgedehnt werden ſollte. So iſt dieſes Werk das Compendium geworden, aus dem der auf der Univerſität Cambridge gebildete Theil der engliſchen Geiſtlichkeit ſeine hauptſächlichſte theologiſche Bildung geſchöpft hat. Es iſt zu verſchiedenen Malen commentirt worden, und noch im Jahre 1849 erſchien eine neue, für den Gebrauch der Studirenden berechnete Ausgabe mit Anmerkungen, einer 23 Oktavſeiten füllenden genauen Analyſe, die von manchen Studenten einfach auswendig gelernt wird, und einem 30 Seiten umfaſſenden Anhange von bei den früheren Prüfungen wirklich vorgekommenen Examinationsfragen, die nach den einzelnen Kapiteln des Werkes vertheilt ſind. — Die apologetiſche Methode Paley's iſt die hiſtoriſche, wie ſie für die damalige Zeit erfordert wurde. Dem in der Reſtaurationszeit vielfach verbreiteten Atheismus gegenüber hatten die damaligen Apologeten Cudworth, Clarke, Boyle, den Beweis für das Vorhandenſeyn einer natürlichen Religion geführt. Aber nun bemächtigten ſich die Deiſten dieſes, wie es ſchien, eigens für ſie ausgeſonnenen Syſtems und läugneten um ſo entſchiedener die Wahrheit der Offenbarung. Ihnen gegenüber ſchlug die Apologetik einen doppelten Weg ein, den philoſophiſchen und den hiſtoriſchen. Der philoſophiſche Weg wurde beſonders betreten von Warburton und Butler, deſſen „Analogy of natural and revealed religion" noch jetzt auf der Univerſität Oxford dieſelbe Stellung einnimmt, die Paley mit ſeinen Evidences in Cambridge behauptet. Da aber von den Deiſten und namentlich von Bolingbroke die Behauptung aufgeſtellt wurde, eine geſchichtliche Offenbarung könne nur auf demſelben Wege wie jede andere geſchichtliche Thatſache bewieſen werden, ſo ſchlugen die Vertheidiger der Offenbarung in dieſer Zeit auch den hiſtoriſchen Weg ein. Das iſt die apologetiſche Richtung, die in den Werken von Lardner und Paley gipfelte (vgl. Aids to Faith, Essay II.). — Paley theilt ſeinen Gegenſtand in drei Theile ein, indem er zuerſt die direkten hiſtoriſchen Zeugniſſe für die Wahrheit des Chriſtenthums anführt, dann eine Reihe von Hülfsbeweiſen beibringt und endlich einige allgemein verbreitete Einwendungen zum Gegenſtande ſeiner Widerlegung macht. — Im erſten Theile ſtellt er zunächſt als Propositio I. den Satz auf: „Wir haben genügende Zeugniſſe, daß Manche, die ſich für Augenzeugen der chriſtlichen Wunder ausgaben, ihr Leben in Arbeiten, Gefahren und Leiden hinbrachten, denen ſie ſich freiwillig in der Bezeugung ihres Glaubens unterzogen, und zwar einzig und allein, weil ſie ſelbſt einen feſten Glauben an die von ihnen bezeugten Ereigniſſe hatten; und daß ſie aus gleichem Grunde ihre ganze Lebensweiſe von Grund aus änderten." Dieſem Satze ſtellt er nachher als Propositio II. gegenüber: „Wir haben keine genügenden Zeugniſſe, daß Perſonen, die ſich für Augenzeugen irgend welcher anderen ähnlichen Wunder ausgaben, in der Bezeugung ihres Glaubens und zwar einzig und allein, weil ſie ſelbſt einen feſten Glauben an die von ihnen bezeugten Ereigniſſe hatten, in derſelben Weiſe handelten. Unter Propositio I. bringt

dann Paley zuerſt aus der Natur der Sache, aus den Profanſchriftſtellern Tacitus, Plinius, Martial, Sueton, Juvenal und Anderen, ſowie aus der heiligen Schrift ſelbſt die nöthigen Beweiſe, und gibt dann eine ausführliche Abhandlung über die Authenticität der neuteſtamentlichen Schriften, in welcher ihre Bezeugung durch die älteſten Väter in ſehr überſichtlicher Weiſe zuſammengeſtellt wird. Dieſer Theil des Werkes iſt wegen der Sammlung der profanen und patriſtiſchen Zeugniſſe über das Chriſtenthum und über die neuteſtamentlichen Schriften beſonders brauchbar, und hier liegt wohl der Grund der außerordentlichen Beliebtheit, deren ſich dieſes Werk ſo lange als akademiſches Lehrbuch zu erfreuen hatte. — Im zweiten Theile, in dem Paley die Hülfsbeweiſe für die Wahrheit des Chriſtenthums zuſammenſtellt, ſpricht er von den Weiſſagungen, von dem hohen moraliſchen Karakter des Evangeliums, von der Offenherzigkeit der neuteſtamentlichen Schriftſteller, von der Identität des Karakters Chriſti (nach den Synoptikern und Johannes), von der Originalität ſeines Karakters und von der Uebereinſtimmung der gelegentlich im Neuen Teſtamente erwähnten hiſtoriſchen und kulturgeſchichtlichen Züge mit dem allgemeinen Zuſtande jener Zeiten und der damaligen Weltlage. In dieſem Kapitel führt Paley eine Reihe von 41 verſchiedenen Stellen aus dem Neuen Teſtamente an, ſtellt ſie mit einſchläglichen Stellen aus Joſephus, Dio Caſſius, Sueton, Cicero, Plutarch und Anderen zuſammen und zeigt daraus, daß die neuteſtamentlichen Schriftſteller eine ſolche Kenntniß der damaligen Verhältniſſe verrathen, wie ſie nur bei gleichzeitigen Schriftſtellern deſſelben Landes erklärt werden kann, zumal die Zerſtörung Jeruſalems eine ſolche Umwälzung hervorbrachte, daß ſpätere Schriftſteller ſchwerlich im Stande geweſen ſeyn würden, ſich vor mancherlei Irrungen zu hüten. In demſelben Zuſammenhange gibt dann Paley ferner dasjenige, was er unbeabſichtigte Coincidenzfälle nennt, die Uebereinſtimmung, welche zwiſchen den gelegentlich in den pauliniſchen Briefen erwähnten Thatſachen und dem Berichte der Apoſtelgeſchichte zu finden iſt, ein Argument, das er in den Horae Paulinae zum Gegenſtande eines eigenen Werkes gemacht hat. — In dem dritten und letzten Theile ſeines Werkes, wo er gegen einige allgemein verbreitete Einwendungen polemiſirt, ſpricht er von den Abweichungen der einzelnen Evangelien untereinander, von den Irrthümern, die man in den Briefen der Apoſtel findet, z. B. ihre Auslegung des Alten Teſtamentes u. dergl. m. In Bezug auf das erſte bemerkt er, daß weſentliche Uebereinſtimmung bei Abweichungen in Nebendingen der gewöhnliche Karakter jedes menſchlichen Zeugniſſes ſey. In Bezug auf den zweiten Fall hilft er ſich mit der Annahme der Accomodation, mit der Unterſcheidung zwiſchen dem eigentlichen Zweck der apoſtoliſchen Wirkſamkeit und dem, was nur zufällig und gelegentlich damit in Verbindung trat, und endlich mit der Unterſcheidung zwiſchen der Lehre der Apoſtel und ihrer Argumentation. — Für den jetzigen Standpunkt deutſcher Wiſſenſchaft haben Paley's Evidences ihren Werth als wiſſenſchaftliche Apologie des Chriſtenthums verloren. Auf die von Seiten einer pantheiſtiſchen Philoſophie gegen die Wahrheit des Chriſtenthums erhobenen Einwendungen läßt er ſich natürlich nicht ein. Aber als hiſtoriſche Unterſuchung über die Glaubwürdigkeit der neuteſtamentlichen Geſchichte, und als ein Magazin des in die Einleitungswiſſenſchaft gehörigen patriſtiſchen Materials behaupten die Evidences ihren Werth. Auf den Ruhm der Originalität hat Paley übrigens in dieſem Werke am allerwenigſten Anſpruch zu machen, da die Subſtanz ſeiner Argumente ſchon vorher zuſammengeſtellt war in Lardner's „Credibility of the Gospel history" und in Biſchof Douglas's „Criterion of miracles". In das Franzöſiſche ſind die Evidences überſetzt worden von Levade, Lauſanne 1806. Eine deutſche Ueberſetzung erſchien unter dem Titel: W. Paley's Ueberſicht und Prüfung der Beweiſe und Zeugniſſe für das Chriſtenthum, nach der dritten engliſchen Ausgabe. 2 Bände. Gr. 8. Leipzig 1797.

Die Horae Paulinae, die ſchon vier Jahre vor den Evidences erſchienen, bilden ihrer inneren Stellung nach einen Theil dieſes umfaſſenderen Werkes. Sie erſchienen in einer deutſchen Ueberſetzung unter dem Titel: Horae Paulinae, oder W. Paley's Beweis der

Glaubwürdigkeit der Geſchichte und der Aechtheit der Schriften des Apoſtels Paulus, mit ihren wechſelſeitigen Beziehungen auf einander; aus dem Engliſchen mit einigen Anmerkungen von H. P. C. Henke. 8°. Helmſtädt 1797. Schon aus dieſem Titel iſt der Inhalt dieſes vortrefflichen Werkes genügend zu erſehen. Paley geht die einzelnen Briefe des Apoſtels durch und ſammelt aus ihnen eine große Menge von, wie er ſie nennt, unbeabſichtigten Coincidenzfällen mit der Apoſtelgeſchichte, aus denen er ſeine Behauptung beweiſt, und wenn er auch zuweilen in ſeinen Combinationen zu fein zu Werke gehen mag, ſo muß man doch ſagen, daß der Hauptgedanke ſelbſt mit großer Geſchicklichkeit durchgeführt iſt. Dies iſt das einzige Werk Paley's, für welches er ſelbſt den Ruhm der Originalität in Anſpruch nimmt, und wenn auch die Idee des Werkes ſchon früher ausgeſprochen war, ſo iſt doch die Durchführung derſelben durchaus ſein Eigenthum. Die Horae Paulinae ſind ebenſo wie die Evidences commentirt und analyſirt worden. Sie ſind auch in das Holländiſche und in das Franzöſiſche überſetzt worden von Levade, Nimes 1809. Paris 1821.

Das letzte unter den Werken Paley's iſt ſeine Natural Theology, or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity, collected from the Appearances of Nature. Es iſt der teleologiſche Beweis für das Daſeyn Gottes, den Paley hier in einer mehr populären als philoſophiſchen Weiſe durchgeführt hat. Aus allen Gebieten der Natur weiß er ſeine Beweiſe herzuholen, beſonders aber iſt es die Anatomie des menſchlichen Körpers, die er zum Gegenſtande einer eingehenderen Betrachtung gemacht hat, um daraus die Perſönlichkeit, Allmacht und Einheit, die Güte und das Wohlwollen Gottes zu folgern. Das Hauptverdienſt dieſes Werkes beſteht in der vortrefflichen populären Darſtellung. Durch die Aufzählung der verſchiedenen Probleme, welche die Natur in einem gegebenen Falle zu löſen hatte, weiß Paley das Intereſſe zu ſpannen, bis er dann durch die Darſtellung der Löſung dieſer Probleme den Eindruck von der Weisheit und Güte des Schöpfers in dem Geiſte des Leſers zurückläßt. Für den Theologen und Philoſophen vom Fach iſt übrigens dieſes Werk von keiner wiſſenſchaftlichen Bedeutung und auf den Univerſitäten iſt es nicht eingeführt worden. Dagegen als populäre Einleitung zu umfaſſenderen Studien der Naturgeſchichte iſt es noch jetzt brauchbar und als ſolche in vielen Schulen Englands und Amerika's in Gebrauch. Im Jahre 1836 erſchien eine Ausgabe mit Anmerkungen von Lord Brougham und Berichtigungen und Zuſätzen von dem berühmten Phyſiologen und Chirurgen Bell. Die in den Schulausgaben hinzugefügten anatomiſchen Tafeln und naturgeſchichtlichen Abbildungen erhöhen die Brauchbarkeit des Buches. Eine ſehr freie franzöſiſche Ueberſetzung erſchien von Pictet, Genf 1804. — Eine ſpaniſche Ueberſetzung von Villanuova, London 1825. — Eine deutſche Bearbeitung mit zweckmäßigen Weglaſſungen von D. H. Hauff. Stuttg. und Tübingen 1837.

Obgleich Paley in ſeinen apologetiſchen Schriften als ein ſo eifriger Vertheidiger der Offenbarung auftritt, ſo iſt doch ſein theologiſcher Standpunkt ein höchſt ſchwankender. Es iſt weniger aus dem zu erkennen, was er behauptet, als aus demjenigen, was er verſchweigt. Von einer tieferen Sündenerkenntniß, von einer Erkenntniß der centralen Bedeutung der Verſöhnung und Rechtfertigung findet ſich in ſeinen Schriften kaum eine Spur, und ſeine begeiſtertſten Lobredner ſind nur mit großer Mühe im Stande, einige Stellen aus den Tracts und Sermons beizubringen, um ihn gegen den Vorwurf des Socinianismus zu vertheidigen. Wenn dieſe centralen Lehren des Chriſtenthums für ſein eigenes Leben von größerer Bedeutung geworden ſind, ſo iſt das höchſtens in den allerletzten Jahren ſeines Lebens der Fall geweſen, nachdem er ſeine ſchriftſtelleriſche Wirkſamkeit abgeſchloſſen hatte. In ſeinen Vorleſungen zu Cambridge bezeichnete er als die beiden Hauptirrthümer der Methodiſten zuerſt die Lehre, daß das einzige Heil des Menſchen im Glauben zu finden ſey, und zweitens die Lehre von der wahrnehmbaren Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes, und damit ſtimmt es zuſammen, wenn er in einer ſpäteren Predigt: „Warnung vor der Anwendung von Schriftausdrücken“ —

besonders vor der unmittelbaren Uebertragung der Ausdrücke „wiedergeboren", „vom Geist geboren", „neue Creatur" und ähnlichen auf den persönlichen Zustand jetzt lebender Menschen warnt. Es ist der Standpunkt des mattherzigen Supranaturalismus der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, den Paley in der englischen Theologie repräsentirt.

Wie der theologische, so ist auch der kirchliche Standpunkt Paley's ein etwas schillernder und schwankender. In der Subskriptionsfrage vertrat er in Cambridge die Ansichten der Low-Church-Partei, wenn er sich auch nicht offen dazu bekannte. Bei der bischöflichen Consekration seines Freundes John Law hielt er eine Predigt zur Vertheidigung der hierarchischen Ranggliederung der Kirche von England, und das scheint ihm seinen Platz unter der High-Church-Partei anzuweisen. Da er aber diese Vertheidigung nicht von theologischen, sondern von seinen beliebten Nützlichkeitsprincipien aus führte, so erscheint sein Hochkirchenthum doch nur als ein halbherziges. Die Engländer haben für diesen Standpunkt den bezeichnenden Namen „high and dry" (hoch und trocken) und der Ausdruck möchte wohl für den kirchlichen Standpunkt Paley's der bezeichnendste seyn.

Der Einfluß Paley's auf die Bildung der englischen Geistlichkeit ist durch die Einführung seiner Werke auf der Universität Cambridge und auf mehreren anderen untergeordneteren theologischen Bildungsanstalten bis auf den heutigen Tag ein höchst bedeutender geblieben. Namentlich seine apologetischen Werke sind nicht nur in der Kirche von England, sondern auch unter den Dissentern, und nicht nur unter den Theologen, sondern auch unter den Laien allgemein verbreitet. Doch scheint seine Herrschaft bei dem in der neueren Zeit so mächtig hervortretenden Einfluß der deutschen Theologie ihrem Ende entgegen zu gehen, und die englischen Theologen werden sich wohl bald genöthigt sehen, dem neueren Unglauben gegenüber andere Waffen zu ergreifen, als diejenigen, mit denen ihre Väter den Deismus des vorigen Jahrhunderts bekämpft haben.

Vergl. über Paley: Memoirs of W. Paley, D. D. by G. W. Meadley. Edinburg 1810. — Die gesammelten Werke sind vielfach herausgegeben worden; z. B. London 1805—1808. 8 Bde. in 8. Edinburg 1820. 4 Bde. in 12. London 1825. 4 Bde. in 8. London 1825. 7 Bde. in 8. und öfters. F. Lührs.

Palladius. Dieser jüngere Zeitgenosse des Epiphanius und Hieronymus, bekannt als Gegner Beider in den origenistischen Streitigkeiten, wurde um 368 in Galatien geboren (Epiphanii Ep. ad Joann. Jerosol., s. Ep. 51 inter Epp. Hieronymi c. 9). Er war etwa 20 Jahre alt, als er nach Aegypten reiste, um die berühmten Altväter des dasigen Mönchthums kennen zu lernen und sich ihre ascetische Lebensweise anzueignen. Ein in einer Höhle unweit Alexandrien lebender Einsiedler, den er zuerst besuchte, war ihm allzu streng, weßhalb er ihn bald wieder verließ und nach kürzeren Aufenthalten bei mehreren anderen Anachoreten in Alexandria's Umgebung zu den berühmten Mönchsgemeinschaften des Nitrischen Gebirges wanderte. Hier verweilte er am längsten und knüpfte die dauerndsten Verbindungen an, besonders mit Evagrius Ponticus, der sein Hauptlehrer wurde und ihm seine begeisterte Vorliebe für die origenistische Lehre und Weltanschauung einflößte. Später besuchte er noch die Sketische Wüste und die Thebaide, so daß er so ziemlich alle Hauptsitze des damaligen ägyptischen Anachoretenthums kennen lernte. Körperliche Leiden nöthigten ihn endlich, das anstrengungs- und entbehrungsvolle Wüstenleben aufzugeben. Er begab sich nach Alexandria und von da, dem Rathe der Aerzte folgend, nach dem höher gelegenen und gesünderen Palästina, wo er unter Anderem drei Jahre lang bei den Mönchen des Oelbergs verweilte, denselben, deren Gemeinschaft auch Ruffinus längere Zeit (bis zu seiner Rückkehr nach Europa im J. 398) angehörte. Um das Jahr 400 treffen wir ihn in Bithynien, wo ihn Johannes Chrysostomus, damals Patriarch von Constantinopel, zum Bischof von Helenopolis weihte. Als eifriger Anhänger des Chrysostomus wurde er in die seit 403 von der antiorigenistischen Partei gegen diesen gerichteten Verfolgungen verwickelt. Wie

dunkel, verworren und widerſpruchsvoll auch die hierauf bezüglichen Nachrichten lauten mögen, ſo viel ſcheint gewiß, daß er in Sachen des verbannten Chryſoſtomus ſich eine Zeit lang in Rom aufgehalten hat, wahrſcheinlich um ſowohl für ſich ſelbſt als für ſeinen im Exil befindlichen Freund und geiſtlichen Vorgeſetzten Hülfe bei Kaiſer Honorius zu ſuchen (alſo nicht etwa um Verbindungen mit Pelagius und Cöleſtius anzuknüpfen, wie z. B. Baronius, Oudinus und Andere, ohne allen Grund gemuthmaßt haben), daß er nach ſeiner Rückkehr in's Morgenland auf Befehl des Arkadius gefangen genommen und in's Exil nach dem fernen Syene in Oberägypten geſchleppt wurde, wo er arge Mißhandlungen und Entbehrungen zu erdulden hatte, und daß er endlich als Biſchof von Aspona in Galatien (welchen Sitz er in nicht näher zu beſtimmender Zeit mit dem bei jenen Verfolgungen eingebüßten Helenopolitaniſchen vertauſcht haben muß) gegen die Zeit des Concils zu Epheſus im J. 431 ſtarb. Vergl. namentlich Histor. Laus. Praefat. und cap. 43. 121. 144; Dialog. de Vita Chrysost. p. 26. 85. und Socrates, Hist. Eccl. VII, 26. 35.

Wir haben unter dem Namen des Palladius noch drei Schriften, von welchen aber nur Eine mit Sicherheit als ächt, d. h. als herrührend von dem hier behandelten Galater Palladius, dem origeniſtiſchen Gegner des Epiphanius und Hieronymus, betrachtet werden kann. Es iſt dieß die „Historia Lausiaca" (*τὸ Λαυσαϊκόν*; in alten Ueberſetzungen auch zuweilen Paradisus de vitis Patrum genannt), eine Sammlung von Lebensbeſchreibungen ägyptiſcher und paläſtinenſiſcher Mönchsväter, verfaßt um's J. 420 auf Grund der eigenen Beobachtungen und Reiſeerfahrungen des Palladius, und einem gewiſſen Lauſius, Statthalter von Kappadocien, gewidmet. Die auf unmittelbare Augenzeugenſchaft des Autors hinweiſende Friſche und Anſchaulichkeit der Darſtellung, ſowie das verhältnißmäßig ſeltene Vorkommen von Wundergeſchichten, wenigſtens von ſolchen der kraſſeren Art, verbürgen die Glaubwürdigkeit des Werkes in allem Weſentlichen Die vielen zum großen Theil faſt wörtlichen Berührungen mit der ähnlich angelegten Heiligengeſchichte des Ruffinus (ſ. d. Art.) erklären ſich wohl nicht nur daraus, daß auch Ruffin als Begleiter der Melania die meiſten der von ihm beſchriebenen Einſiedler ſelbſt beſucht und kennen gelernt hatte, ſondern vielleicht auch aus einem Austauſche der beiderſeitigen Reiſenotizen und Beobachtungen, wie er während des paläſtinenſiſchen Aufenthaltes der beiden Schriftſteller ſtattgefunden haben mochte. Jedenfalls würde, wenn man eine der beiden Schriften für unächt, d. h. für die Compilation irgend eines Ungenannten aus ſpäterer Zeit zu erklären hätte, dieſes Urtheil nicht die Hist. Lausiaca, ſondern die dem Ruffin beigelegten Vitas Patrum betreffen müſſen, die namentlich in ihrem zweiten Buche auffallend viele wörtliche Berührungen mit dem Werke des Palladius darbieten. Vgl. auch, was Tillemont (Mémoires T. XI. p. 523 sqq.) zu Gunſten der Aechtheit und Glaubwürdigkeit der Lausiaca beigebracht hat.

Ob der „Dialogus cum Theodoro, Eccles. Rom. Diacono, de vita et conversatione Joannis Chrysostomi" von unſerem oder von einem anderen Palladius herrühre, oder mit anderen Worten: ob der helenopolitaniſche Biſchof Palladius, der dieſe Biographie des Chryſoſtomus jedenfalls verfaßt hat, mit dem Galater Palladius, dem Verfaſſer der Lausiaca, eine und dieſelbe Perſon ſey oder nicht — dieß iſt eine ſchwer zu entſcheidende Streitfrage. Für die Identität Beider ſpricht nicht nur die weſentliche Gleichartigkeit der beiden Schriften hinſichtlich ihrer Schreibart, ſondern namentlich auch der Umſtand, daß der Verfaſſer der Lausiaca des Chryſoſtomus und ſeiner Freundin Olympias mit warmer Verehrung als ſeiner Freunde und Vertrauten gedenkt. Die chronologiſche Schwierigkeit, daß der Verfaſſer des Dialogs ſich von dem helenopolitaniſchen Palladius unterſcheidet und dieſen um mehrere Jahre früher in Rom anweſend ſeyn läßt, als die Zeit, wo er angeblich daſelbſt verweilte und ſich mit dem Diakon Theodorus über das Leben und die Schickſale des Chryſoſtomus unterredete (nämlich als die Jahre 417 oder 418, unter der Regierung des Pabſtes Zoſimus) — dieſe Schwierigkeit hebt ſich vollſtändig durch die nahe liegende Annahme, daß Palladius ab-

sichtlich die seine Person betreffenden Umstände in dem Dialog verändert habe, um sich als verschieden von demselben darzustellen. Bis zu völliger Gewißheit läßt sich der Beweis für die Identität der Verfasser der beiden Schriften allerdings nicht führen, da schon aus alter Zeit widersprechende Nachrichten über den Gegenstand vorliegen. Vergl. Cave, Hist. Eccl. literar. I, 377; Du Pin, Nouv. Biblioth. des Aut. Eccl. III, 93; Schröckh, Kirchengesch. VII, 208. X, 525 ff., welche für die Identität sind, während E. Bigot in seiner Ausgabe des Dialogus (1680), Tillemont, Mém. XI, 530, Fabricius, Biblioth. Graeca IX, 8 sqq. mehr zur Annahme eines doppelten Palladius hinneigen, jedoch ohne so weit zu gehen, wie Labbeus, Vossius und einige Andere, welche den Verfasser des Dialogs mit dem um 430 von Pabst Cölestin I. als Missionar nach Irland gesandten römischen Diakon Palladius identificirten. Vergl. über diesen Palladius, der vielmehr eher als ein geborener Brite zu betrachten seyn dürfte: Prosper, Chronic. pars III. p. 309 in Canisii Lectt. antiquae, T. I. und Usher, Britannicar. Ecclesiar. Antiquitt. p. 418 sqq.

Noch existirt unter dem Namen des Palladius eine kleine Schrift: „De gentibus Indiae et de Brachmanis", die aber eher einen späteren Schriftsteller zum Verfasser zu haben scheint, wiewohl sich auch ihre Aechtheit nicht mit entscheidenden Gründen bestreiten läßt. Vgl. Cave a. a. O. S. 377.

Gesammtausgaben der Schriften des Palladius existiren bis jetzt nicht wegen der Zweifelhaftigkeit ihres Ursprungs. Die Hist. Lausiaca, die bis zu Anfang des siebzehnten Jahrhunderts nur in lateinischer Uebersetzung bekannt war (vgl. z. B. die zu Paris 1570 erschienene lateinische Ausgabe) veröffentlichte im Urtexte zuerst Joh. Meursius (Lugd. Bat. 1616), welchem dann Fronto Ducäus (in seinem Auctar. Biblioth. Patr. Tom. II. Par. 1624) und Coetlerius (Monum. Eccl. Graecae T. III, 117 sqq. Par. 1686) folgten. — Den Dial. de vita Chrysost. gab zuerst heraus der schon genannte E. Bigot (Par. 1680, graece cum vers. lat.); sodann Montfaucon in T. XIII. der Benediktiner-Ausgabe des Chrysostomus S. 155. — Das Büchlein De gentibus Indiae etc. edirte zuerst Camerarius in seinem Liber gnomologicus (Lips. s. anno); dann der Engländer Ed. Bissäus. London 1665. — Ueber das Leben des Palladius handelt außer den schon angeführten Schriftstellern noch Joh. Christoph Martini, Disputatio de vita et fatis Palladii Helenopolitani etc. Altorf. 1754. Zöckler.

Paradies, paradisus, *παράδεισος* LXX. u. Nov. Test.), פַּרְדֵּס (Hohesl. 4, 13. Pred. 2, 5. Nehem. 2, 8., auch Thargumim u. Thalmud), bedeutet im Persischen, von wo das Wort in das Arabische, Syrische, in das Hebräische der späteren Bücher des Alten Testaments und in das Griechische der LXX. und des Neuen Testaments, sowie in die verschiedenen Uebersetzungen der heil. Schrift übergegangen ist, einen jeden Baumgarten, insbesondere aber

1) den Garten, welchen Gott (nach 1 Mos. 2, 8—15.) in Eden pflanzte und Adam zur Wohnung anwies, daß dieser ihn bebaue und bewahre, von wo er aber (nach 1 Mos. 3, 23. 24.) das gefallene Menschenpaar vertrieb und auf der östlichen Seite die Cherubim lagerte, daß sie dem Menschen den Rückweg zu dem Baume des Lebens verwehren;

2) die Wohnung der Seligen im Himmel, wohin Jesus (nach Lukas 23, 43.) den reumüthigen und gläubigen Schächer wies, der Apostel Paulus (nach 2 Kor. 12, 4.) entzückt ward, um unaussprechliche Worte zu hören, und die Offenbarung Johannis einzelne Blicke uns eröffnet (2, 1. 7, 17. 22, 1. 2.).

Die Exegese ist kaum einem anderen speciellen Gegenstande der heil. Schrift so unermüdlich und mit einem solchen Aufwande von Scharfsinn und Gelehrsamkeit nachgegangen und doch so gewaltsam damit verfahren und auf so abenteuerliche Resultate gerathen. Die größten Kirchenväter, Reformatoren und Theologen der neuen Zeit, dazu Geographen, Historiker und Philologen, Gelehrte nicht nur der Christenheit, sondern auch der jüdischen und der muhammedanischen Welt haben seit achtzehn Jahrhunderten

darin miteinander gewetteifert; man hat das moſaiſche und das neuteſtamentliche Paradies identiſch genommen und jenſeits des noch unbekannten Oceans, jenſeits noch unüberſtiegener Gebirge, auf der Erde und über der Erde ſich gedacht; man hat, als man das neuteſtamentliche Paradies von dem moſaiſchen zu unterſcheiden und im Himmel zu ſuchen angefangen, das moſaiſche nach allen denkbaren Gegenden der Erde verlegt: nach Paläſtina, Syrien, Armenien, Meſopotamien, Perſien, dem Indusdelta, Kaſchmir, einer Inſel der Südſee, den canariſchen Inſeln, ſogar an den Fuß des Gotthard und an das Geſtade der Oſtſee; die Zahl der verſchiedenen Anſichten, welche in einer Reihe von Monographieen, ſowie in Commentaren, Geſchichtswerken, philologiſchen und geographiſchen Abhandlungen darüber aufgeſtellt worden, beläuft ſich auf etwa 80; — und doch weiß einer unſerer größten Kenner der theologiſchen Literatur, der ſelige Georg Benedikt Winer in ſeinem Bibliſchen Real-Wörterbuch (Art. „Eden") kein beſſeres Urtheil zu fällen, als das traurige Wort: „Ueberhaupt wird es nie gelingen, die geographiſche Vorſtellung jenes Concipienten (!), ſo vag (!) ſie auch geweſen ſeyn mag, ganz zu erreichen!"

Wir treten in dieſem Artikel den Gegenbeweis an, ſo gedrängt, als der Raum einer Encyklopädie es geſtattet, und bitten Alle, welche ſich für dieſen ſpeciellen Gegenſtand intereſſiren mögen, um nichts als eine ruhige, aufmerkſame Prüfung. Wir geben hiezu in der erſten Hälfte unſeres Artikels die Ueberſicht der verſchiedenen Anſichten ſeit neunzehn Jahrhunderten, in der zweiten Hälfte unſere Löſung der exegetiſchen Schwierigkeiten. —

I. So bunt und ſeltſam die Verſchiedenheit aller jener Anſichten erſcheinen mag, ſo laſſen ſie ſich doch ſammt und ſonders unter die kleine Zahl von viererlei Klaſſen ſubſummiren, von welchen wiederum die beiden erſten und die vierte für uns im Voraus hinwegfallen und ſelbſt die dritte, beim rechten Lichte betrachtet, kaum eine Wahl übrig läßt. Sollen wir ſie kurz benennen, ſo können wir die erſte als die allegoriſche, die zweite als die myſtiſche, die dritte als die orthodoxe, die vierte als die mythiſche bezeichnen. Die beiden erſten gehören dem Mittelalter an, die beiden anderen der neuen Zeit.

1) Die vornehmſten Vertreter der allegoriſchen Auffaſſung waren Philo, Origenes und Ambroſius. Man ſollte meinen, dieſe Auffaſſung auch nur einzelner Partieen der heil. Geſchichte könne kaum im Ernſte verſucht worden ſeyn, und doch haben dieſe drei ausgezeichneten Männer den Verſuch mit allem Fleiß und Scharfſinn auch an der Geſchichte vom Paradies durchgeführt, Philo in ſeiner *Νόμων ἱερῶν ἀλληγορία*, Origenes in ſeinen Homilien zur Geneſis, im vierten Buche ſeines Werkes Contra Celsum und im vierten Buche ſeiner Principia (cap. 2), Ambroſius endlich in einer beſonderen Schrift De Paradiso ad Sabinum.

Für Philo war die allegoriſche Auffaſſung das Mittel, ſich die Stellung innerhalb des Judenthums zu bewahren, indeſſen er doch der griechiſchen Philoſophie huldigte, und gerade die Geſchichte vom Paradies ſchien ihm ein beſonders günſtiges Gewand, ſeine klaſſiſchen Ideen darein zu kleiden: das Paradies verſinnbildete ihm — die Tugend, die Pflanzung deſſelben gegen Morgen — ihre Richtung nach dem Licht, die Theilung des Einen Stromes in vier Ströme — die vierfache Erſcheinung der Tugend als Klugheit, Beſonnenheit, Muth und Gerechtigkeit u. dergl. Dieſe Auffaſſung widerſprach dem geſunden Sinne der erſten Kirchenlehrer noch alſo, daß ihre Einführung in die Kirche nur unter ſtarkem Widerſpruche geſchah. Was Papias und Irenäus, Pantänus und Clemens nur erſt verſucht hatten, ward von Origenes und Ambroſius durchgeführt und fand ſodann ſo viele Nachahmung, daß Ambroſius die Mehrzahl der Kirchenlehrer ſeiner Zeit dahin rechnen kann; die vornehmſten Vertreter der Oppoſition dagegen waren die Vertreter der antiocheniſchen Schule und in ſpecieller Bekämpfung des Origenes noch Epiphanius und Hieronymus, obwohl ſelbſt bei dieſen Opponenten, namentlich auch bei Ephräm und Hieronymus ſich Spuren einer allegoriſchen Behandlung des Paradieſes finden.

Origenes griff zur Allegorie darum, weil ihm in der h. Geſchichte und ganz beſonders in der Geſchichte der Schöpfung und des Paradieſes gar Vieles der Erhabenheit Gottes unwürdig erſchien; er erblickte daher in dem Paradies ein Bild der menſchlichen Seele, in welcher die Keime der chriſtlichen Tugenden gedeihen und hervorwachſen, oder auch ein Bild des Himmels, darin die Bäume die Engel Gottes, die Ströme Ausflüſſe der Weisheit und anderer Tugenden repräſentiren. Die Exiſtenz des Paradieſes wollte er darum nicht läugnen, wie er (in ſeiner erſten Homilie zum Hohenliede) ausdrücklich bezeugt; er betrachtete das moſaiſche und das neuteſtamentliche gleichfalls als identiſch und kannte nur kein beſſeres Mittel, ſich die Schwierigkeiten im Einzelnen zurechtzulegen, als die Allegorie. Auch Ambroſius war der gleichen Geſinnung; was ihn zur Abfaſſung ſeiner Monographie und der darin durchgeführten allegoriſchen Behandlung bewog, war indeſſen der ſpecielle Wunſch, das Paradies, in welches Paulus entzückt ward, zu erklären, da er, im Unterſchiede von dem auch in ſeinen Augen identiſchen Paradies des Schächers und unſerer Stammeltern, das Paradies des Apoſtels für Etwas betrachtete, das keine ὕλη ſey, das aller Leiblichkeit entbehre. Dieſes pauliniſche Paradies iſt ihm die chriſtliche Seele, deren Verfaſſung er nun übrigens in lauter Bildern aus der moſaiſchen Beſchreibung des Paradieſes durchgeführt; er nennt ſie eine „anima foecunda, in Eden plantata, hoc est in voluptate quadam", Adam iſt ihm „tanquam νοῦς", Eva „tanquam sensus", der Strom, welcher den Garten wäſſerte, „Dominus Jesus Christus", „sicut et Pater", die sapientia divina aber hat „quatuor initia, in quae dividitur", die prudentia (der Pischon mit ſeinem bonum aurum, splendidus carbunculus et prasinus lapis), die temperantia (Gichon, in quo figura est castitatis, weil er Aethiopien umfließe und alſo carnis vilissimae restinguat incendium), die fortitudo (Tigris) und die justitia (Euphrates) u. ſ. w. In ſolchen Spielereien bewegt ſich das Ganze; während aber über Origenes die ſchärfſte Kritik erging, während noch die Reformatoren nur ihn verantwortlich machten (Luther für dieſe „nugae theologo indignae" etc., Calvin für dieſe „allegoriae, quas pessima astutia in Ecclesiam invehere conatus est Satan"), gingen die anderen betreffenden Kirchenväter frei aus.

2) Dieſer ſpielenden Behandlung des Paradieſes lag indeſſen, wie wir bemerkten, eine Anſchauung zu Grunde, welche theils in der Form der Poeſie, theils in derjenigen der wiſſenſchaftlichen Abhandlung ihre von der Allegorie durchaus verſchiedene Ausführung fand und der Kürze halben von uns oben als

die myſtiſche bezeichnet wurde, ſofern ſie das moſaiſche und das neuteſtamentliche Paradies als identiſch faßte und in eine geheimnißvolle, halb noch der Erde, halb ſchon dem Himmel angehörige Ferne verlegte. Die vornehmſten Vertreter dieſer Auffaſſung waren Theophilus von Antiochien, Tertullian, Ephräm, Baſilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyſſa, Cosmas Indopleuſtes und Moſes Bar-Cepha, ſomit Männer vom zweiten bis zum zehnten Jahrhundert. Derer, welche an der Identität beider Paradieſe zweifelten, waren nur ſehr Wenige, ſo Juſtin der Märtyrer, der Gnoſtiker Bardeſanes, und wiederum wie gegenüber der allegoriſchen Behandlung Hieronymus, welcher gegen dieſe Vermiſchung ausdrücklich proteſtirte. Die heilige Schrift hatte dazu keinerlei Urſache gegeben, denn die moſaiſche Beſchreibung verräth in ſo deutlichen Zügen ihren geographiſchen Karakter, während die neuteſtamentlichen Stellen eben ſo deutlich deſſen entbehren und nach einer ganz anderen, überirdiſchen Welt hinweiſen, daß die Urſache dieſer Verwirrung nicht in der Schrift, ſondern in den Auslegern derſelben zu ſuchen iſt. Und zwar trugen dazu viererlei Umſtände bei: der Indifferentismus der damaligen Exegeſe, die aſcetiſche Richtung jener Exegeten, die Ignoranz des Zeitalters in phyſikaliſchen und geographiſchen Dingen und der Nachklang der klaſſiſchen Mythologie in der jungen Chriſtenheit. Was wir heute noch vielfach bemerken, daß die frömmſten Chriſten, daß geiſtvolle Menſchen darum, weil die heilige Schrift der Inbegriff der göttlichen Offenbarung iſt, auch alle ihre Beſtandtheile als gleichartig betrachten, ihre dogmatiſchen Begriffe und ſogar ihre geographiſchen und hiſtoriſchen Angaben ohne Rückſicht auf Un-

terſchiede der Zeit und des Raumes als gleichbedeutend faſſen, das galt auch von jenen großen Lehrern der Kirche und ließ ſie in dem neuteſtamentlichen Paradieſe kaum etwas Anderes erblicken, als das einſtige moſaiſche Paradies. Wo ferner, wie in jenen erſten Jahrhunderten der Kirche, alle irdiſchen Verhältniſſe ein ſo trauriges Gepräge der innewohnenden Verderbniß an ſich trugen, da mußte das Chriſtenthum mehr und mehr eine aſcetiſche Richtung nehmen, welche auch in der Exegeſe ihren Ausdruck fand, welche nicht zuließ, den irdiſchen Verhältniſſen gerecht zu werden, ſondern in ſchwärmeriſcher Weiſe alles Irdiſche ſeit dem Sündenfalle zur Hölle zu verdammen, alles Irdiſche vor dem Sündenfall in das Himmliſche zu verklären geneigt war. Bedenken wir dazu, wie unwiſſend das Zeitalter war in geographiſchen und phyſikaliſchen Dingen, wie wenig die Ahnung des Eratoſthenes von der Kugelgeſtalt der Erde und alle die Vermeſſungen und Ortsbereicherungen innerhalb des orbis romanus und des Orients bis zum Gebiete des Ganges, welche von der Zeit Alexander's bis auf die der römiſchen Kaiſer herab die Kenntniß der Erde bereicherten, — wie wenig das Alles in das allgemeine Bewußtſeyn hindurchgedrungen, Vieles (wie der Rückſchritt auf der Karte des Ptolemäus zeigt) ſogar bei den paar Eingeweihten wieder verloren gegangen war, — ſo können wir uns nicht wundern, wenn die Anſchauung auch ſo ausgezeichneter Kirchenlehrer mit der Leichtigkeit der Phantaſie unſerer Kinder über den Rand des irdiſchen Horizontes emporflieg und in der naivſten Weiſe ſich das Bild eines halb noch der Erde, halb ſchon dem Himmel angehörigen Paradieſes entwarf. Geheiligt und verklärt klangen ihnen nun auch die Sagen ihrer heidniſchen Vorältern wieder in die Seele, die Sagen ihres klaſſiſchen Bodens von einem Okeanos, welcher die Erde umfließt und aus ſeiner Urne die Ströme derſelben ſpeiſt, von Inſeln der Seligen jenſeits der bekannten Gewäſſer, von einem Elyſium und Gärten der Heſperiden mit ihren goldenen Aepfeln: — der dämmernde Weſten ward nun nur zum leuchtenden Oſten, der Hades zur Hölle an dem Fuße der paradieſiſchen Höhen, und das Paradies ward erhoben über das Niveau der Inſeln der Seligen und der ganzen verderbten Erdſcheibe; nicht mehr hinab, ſondern aufwärts ging der Weg der Vollendeten; nicht mehr in ein Land der Schatten, ſondern nach einer Region des Lichtes; nicht mehr über einen Strom der Vergeſſenheit, ſondern in ein Land ewiger Gemeinſchaft des Dieſſeits und des Jenſeits in Jeſu Chriſto; ſo himmelhoch dieſer Weg aufwärts geht, ſo iſt doch, wie Ephräm ſagt, keine Beſchwerde in das Innere des Paradieſes für ſeine Erben, und während es zuvor gegolten hatte: Nieder führen tauſend Steige, keiner führt zum Licht zurück! — lebte man nun des Glaubens, daß die Bewohner des Paradieſes oftmals zu den Ihrigen herabſteigen auf den Erdkreis, ohne das Meer zu fürchten, daß ſie über deſſen Fluthen einhergetragen werden, gleich wie Petrus einſt darüber hinwandelte. Die früheſte Ausführung des Bildes, welches ſich aus dieſer Auffaſſung ergab, verdanken wir Ephräm dem Syrer, welcher daſſelbe zwar nicht mit dem Griffel entwarf, wohl aber mit der Feder in zwölf Geſängen von reicher poetiſcher Schönheit. Was Theophilus in ſeiner Schrift: *Πρὸς Αὐτόλυκον περὶ τῆς τῶν Χριστιανῶν πίστεως*, Tertullian in ſeinem Apologeticum, Baſilius in ſeiner Oratio de Paradiso, und Andere nur in einzelnen Zügen zu erkennen gaben, das findet ſich bei Ephräm vereinigt.

Die unterſte der drei Etagen des Paradieſes beginnt jenſeits des Randes der Hölle, welche den Ocean rund umgibt, und beginnt in einer Höhe, welche über die höchſten Spitzen unſerer Berge hinausliegt, alſo daß „zu ſeinem äußerſten Rande nur gelangte das Haupt der Sündfluth, ſeine Füße nur küßte und anbetete, während ſie das Haupt aller Berge ſchlug.“ Dieſer halb irdiſchen, halb himmliſchen Lage des Paradieſes entſpricht auch die Natur aller ſeiner Herrlichkeiten, ſeiner Pflanzen, ſeiner Metalle und Edelſteine, und insbeſondere auch des Waſſers ſeiner Flüſſe, welches erſt durch den Fall derſelben in die Tiefe unſerer Welt ſeinen überirdiſchen Geſchmack verliert. Der Eine gemeinſame Strom entſpringt unter dem Throne Gottes in dem Garten des Paradieſes (das Paradies wird hier als das Ganze, in welchem im Oſten auf der

oberſten Etage ein beſonderer Garten; Eden aber nicht lokal, ſondern nur eigenſchaftlich genommen), theilt ſich in vier Ströme, welche, wenn ſie auf der unterſten Etage den Rand der Hölle erreicht haben, „in cuniculis" verſinken, unter der Hölle, dem Ocean und einem Theil der Erde durchfließen und in drei verſchiedenen Gegenden an die Oberfläche kommen, in Armenien als Euphrat und Tigris, in Aethiopien (oder aber in Oſtindien, von wo er als Indus ausgehe, das erythräiſche Meer umfließt und durch Aethiopien herabkomme) als Nil (Gichon) und im Weſten Europa's als Donau (Piſchon). Wir übergehen alle weiteren Einzelheiten, darüber die genannten Männer und Andere, ſo ſchon Joſephus, ferner Hieronymus und Origenes, Cäſarius (der Bruder Gregor's von Nazianz) und Severianus von einander abweichen, und erwähnen nur noch Folgendes:

Nicht in concentriſchen Kreiſen aufſteigend, ſondern in der Form eines Trapezes ſtellte und zwar mit einer von ihm ſelbſt entworfenen Karte die Welt und das Paradies dar in ſeiner *Χριστιανικὴ Τοπογραφία* Cosmas Indopleuſtes, zwei Jahrhunderte nach Ephräm; auch verſtand er unter dem Piſchon nicht die Donau, ſondern den Ganges.

Im zehnten Jahrhundert ſtellte Moſes Bar-Cepha in ſeinem Tractatus de Paradiso noch eine dritte Anſicht auf, wornach das Paradies nicht jenſeits des Oceans zu denken ſey, ſondern dieſſeits deſſelben, aber hinter Gebirgen, welche für den Fuß jedes Sterblichen unzugänglich bleiben. Die Urſache, warum Bar-Cepha und Andere (wie er ſagt) von der transoceaniſchen Anſicht zurückgekommen, ſey dieſe, daß er und ſeine Meinungsgenoſſen alle vier Elemente immer wieder eines das andere einſchließend ſich denken und darum nicht annehmen können, daß jenſeits des Ocean's wieder eine Erde anfange.

Mit dieſer Geſammtanſchauung der Kirche ſtimmte überein die Anſchauung der Synagoge und des Islam: die der Synagoge, wie ſie zuerſt von Joſephus, ſpäter von den großen mittelalterlichen Exegeten in deren Commentaren zum erſten Buch Moſe und in einigen Wörterbüchern ausgeſprochen ward, ging dahin, das Paradies ſey die Mitte der Welt, wie die Pupille die Mitte des Auges, liege aber jenſeits aller vom Fuße eines Sterblichen betretenen Länder in der Ferne des dämmernden Oſtens; die vier Ströme ſeyen Euphrat, Tigris, Nil (Aben Eſra dafür: der Bach Aegyptens), Donau (oder einer der hochaſiatiſchen Ströme); das Land Cuſch ſey Aethiopien, das Land Chavilah Indien. Der Islam bezeichnete zwar vier Gegenden der bekannten Erde als Paradieſe, nämlich 1) die Gegend von Beit el Dſchanne (Haus des Gartens) auf dem öſtlichen Abhange des Berges Hermon, 2) die Gegend von Bavan in Perſien, 3) die von Samarkand in der Bucharei, 4) die von Baßra am Schatt el Arab; allein es ſollte damit nur die paradieſiſche Anmuth dieſer Gegenden bezeichnet werden; das wirkliche Paradies mit ſeiner halb ſinnlichen, halb überſinnlichen Herrlichkeit, mit ſeinen vier Strömen, davon der erſte reines Waſſer, der andere Milch, der dritte Wein und der vierte Honig enthalte u. ſ. w., dachte ſich auch Muhammed als ein halb irdiſches, halb himmliſches Jenſeits. Einzelne geographiſche Angaben über das Paradies finden ſich bei zwei muhammedaniſchen Gelehrten: der berühmte Edriſi in ſeiner Geographie lehrt Gichon ſey der Nil, der auf den Bergen Hochaſiens entſpringe und um Aethiopien herumfließe, das Paradies mit der Quelle der vier Flüſſe ſey zu ſuchen an dem großen Fluſſe Chamdan im fernen China; der ſpätere Geſchichtſchreiber Munedſchem Baaſchy Ahhmed Efendy dagegen ſagt in ſeinem aus den älteſten und geſchätzteſten hiſtoriſchen und kanoniſchen Schriften der Araber und Perſer geſammelten Geſchichtswerk, das Paradies ſey mitten in den Luſtgegenden Aden's gelegen und von einem wunderbaren Fluſſe beſpült worden, der Quelle der vier Flüſſe des Orients, des Dſchihhun (Oxus), des Syhhun, des Didſchlat und des Fraat.

Man hat auf die Uebereinſtimmung zwiſchen der alten Kirche, der Synagoge und dem Islam ein Gewicht gelegt, um die eine oder die andere Auslegung des Paradieſes

und einzelner Züge in ſeiner Beſchreibung dadurch zu unterſtützen. Allein wenn auch in der Totalanſchauung eine ziemliche Uebereinſtimmung waltet, ſo gehen doch in der Auslegung einzelner Züge die Anſichten gleichfalls weit auseinander, wie denn z. B. der Piſchon wohl nach den meiſten Kirchenvätern den Ganges bedeutet, nach Ephräm, Cäſarius, Severianus aber und nach den Rabbinen die Donau und nach den Muhammedanern den Sihon ꝛc. Wenn aber auch in den Einzelnheiten eine eben ſo große Uebereinſtimmung waltete als in der Totalanſchauung: — was für einen Werth hätte es bei einer ſo naiven Unwiſſenheit über die wichtigſten phyſikaliſchen und geographiſchen Verhältniſſe? Man vergleiche einmal die geniale Anſchauung des Eratoſthenes (wie ſie in Kiepert's Atlas dargeſtellt iſt und dem Ende des dritten Jahrhunderts vor Chr. angehört), die Karte des Ptolemäus (um 120 nach Chr.), die obige Anſchauung des Ephräm (viertes Jahrhundert), die Angaben des Cosmas Indopleuſtes (ſechſtes Jahrhundert), die Anſchauung des Moſes Bar-Cepha (zehntes Jahrhundert), man vergleiche damit gar erſt die Karte des franzöſiſchen Hofgeographen Vicomte de Santarem (Mappemonde des grandes chroniques de St. Denis du tems de Charles V. [1364 á 1375], manuscript do la bibliothèque de St. Géneviéve), welche dem Ende des vierzehnten Jahrhunderts angehört, und man wird im Laufe dieſer 16 Jahrhunderte einen Rückſchritt der betreffenden Erkenntniß von ſo trauriger Art bemerken, daß die Veranlaſſung, auf die Kirchenväter und Rabbinen als geographiſche Auktoritäten ſich zu berufen, in Jedermanns Augen hinwegfallen muß.

3) Erſt mit dem 16. Jahrhundert tritt ein wirkliches geographiſches Verſtändniß zu Tage, die Befähigung, geographiſche Fragen nüchtern und auf feſter Grundlage zu erörtern; erſt mit dem 16. Jahrhundert beginnen die Verſuche der dritten, der orthodoxen Richtung. Die Urſachen dieſes Umſchwunges kennt Jedermann; wie gewaltig aber die Wirkung war, welch' einen Rieſenſchritt die Wiſſenſchaft über dieſe Schwelle des 15. zum 16. Jahrhundert machte, das tritt erſt recht vor die Augen, wenn man Karten des 16. Jahrhunderts mit der obigen Karte vom Schluſſe des 14. Jahrhunderts vergleicht. Eine ſolche bei all' ihrer Mangelhaftigkeit überraſchende Karte findet ſich auch in Calvin's Commentar zum erſten Buch Moſe, eine Karte von Meſopotamien. Luther und Calvin ſind die beiden Häupter dieſer dritten Richtung, ein Jeder von ihnen in ſeiner eigenen Weiſe, ein Jeder mit einer langen Reihe von Gelehrten nach ſich, welche in die Fußtapfen des Einen oder des Anderen traten und mit gewiſſenhafter Feſthaltung des hiſtoriſchen Karakters der moſaiſchen Beſchreibung, ſowie auf der Grundlage einer nüchternen geographiſchen Anſchauung das Paradies behandelten, daher wir dieſer Richtung den Namen der orthodoxen gegeben haben.

Den Uebergang dazu machte die Anſicht, welche Vadian von St. Gallen in ſeinem Trium terrae partium Epitome (Tiguri 1534 u. 1548) ausgeführt hat, die Anſicht, daß der ganze Erdkreis vor dem Sündenfalle das Paradies geweſen ſey mitten in Eden, d. h. in der Fülle aller Luſt und Wonne, daß der Sündenfall aber unter dem Fluche Gottes dieſe Fülle von Luſt und Wonne in ein gleiches Maß allerlei Elends verwandelt habe, daß der Eine Strom der die Erde umwogende Ocean ſey, die vier Flüſſe der Ganges, der Nil, der Tigris und der Euphrat, ſofern ſie, wie Vadian meint, den Süden, Oſten und Norden unſeres Continents beſpülen und die größten Theile deſſelben durcheilen. Vadian war nicht der Einzige, welcher dieſer Anſicht huldigte; er war vielmehr nur, wie es ſcheint, der Letzte, welcher ſie öffentlich vertrat; denn Martin Luther hat ſchon im Jahre 1524 in ſeinen Enarrationes in Genesin dieſe Anſicht zurückgewieſen. Ihre Unhaltbarkeit liegt auf der Hand. Dieſe Auslegung von Eden ſtreitet mit dem geographiſchen Karakter des Berichts; dieſe Ausdehnung des Paradieſes über die Erde mit der Austreibung Adam's und Eva's gegen Morgen und mit der Nachbarſchaft der Länder Cuſch, Chavilah, Aſſur; dieſes Verhältniß des Oceans und der Ströme mit den Angaben über den Nahar und die vier Raſchim. Es war der letzte Nachklang der mittelalterlicher Anſchauung, indeſſen mit jenen Enarrationes

Luther's bereits der Umſchwung erfolgt war. Wie es aber in Allem die Art des Reformators war, nicht nur das Neue aufzuſtellen, ſondern auch mit dem Alten, Unhaltbaren mit gewaltiger Hand aufzuräumen, ſo finden wir es auch bei unſerem ſo ſpeciellen Gegenſtande, bei dem Paradies: Luther räumt mit allen bisherigen Anſichten darüber gründlich auf, — mit der Vermiſchung der beiden Paradieſe, gleichwie mit der allegoriſchen Behandlung; er weiſt nach, daß die neuteſtamentlichen Stellen keinen geographiſchen Karakter haben, während die moſaiſche Beſchreibung ein Stück Geographie ſey; er weiſt hin auf die Beſtimmtheit ihrer Angaben im Detail; und nachdem er alſo Raum geſchafft und den geſchichtlichen und geographiſchen Karakter des heiligen Textes feſtgeſtellt, entwickelt er ſeine eigene Anſicht. Freilich iſt dieſe nur erſt negativer Art, indem er ſagt: „Mea igitur haec sententia est, quod primum Paradisus per peccatum homini clausa, deinde per diluvium tota vastata sit et disjecta, ut jam nullum ejus appareat vestigium. Nam omnino existimo, Paradisum post Adae lapsum extitisse et notum fuisse posteritati ejus, sed tamen inaccessibilem propter custodiam Angeli. Sed diluvium omnia vastavit, sicut scriptum est, ruptos esse omnes fontes et abyssos. Quis igitur dubitet, etiam hos (nämlich des Einen Nahar und ſeiner vier Raſchim) fontes ruptos et confusos esse?" — „Tota terrae facies mutata est, nec dubito ego, reliquias diluvii esse" (folgen Beiſpiele von Verſteinerungen, Inſeln, Halbinſeln ꝛc., Meerbuſen, wie der perſiſche, arabiſche ꝛc.) — „nemo ergo offendatur hoc scandalo, quod audit Mosen dicere, ex eodem fonte flumina quatuor oriri, quae hodie longissime inter se distant et diversos fontes habent." — „Si quis Nilum et alios fluvios vidisset in sua prima conditione et gloria, longe vidisset esse alios. Jam non solum non est origo eadem, nec qualitas, sed nec cursus idem; sicut aliae quoque creaturae omnes deformatae et corruptae sunt." Die Deutung der einzelnen Namen machte nun freilich keine Schwierigkeit, man konnte das Unzuſammengehörigſte vereinigen, und ſo erklärte Luther den Ganges für den Piſchon und Indien für Chawilah, den Nil für den Gichon und Aethiopien mit Aegypten für Cuſch u. ſ. w.

Kein Wunder, daß die Mehrzahl derer, welche den geſchichtlichen Karakter des moſaiſchen Berichtes feſthielten und doch die Schwierigkeit des Textes erkannten, gerade zu dieſer Anſicht ihre Zuflucht nahmen: — ſie gewährte der Orthodoxie den freieſten Spielraum und deckte ihre Blößen zu mit dem größten Namen der evangeliſchen Kirche. Dieſe Anſicht iſt bis auf den heutigen Tag die beliebteſte geblieben, nicht nur bei der Menge der Bibelleſer und Prediger, welchen die Ehrfurcht vor der heil. Schrift keinen Zweifel an der geſchichtlichen Treue des moſaiſchen Berichtes zuläßt, ſondern auch bei vielen gleichgeſinnten Gelehrten. Aus der Zahl der Letzteren machen wir um der Eigenthümlichkeit ihrer Ausführung willen Folgende namhaft: David Clericus und Jean Hardouin, ſowie Hadrian Reland, Karl von Raumer, Michael Baumgarten, Fréderic de Rougemont und Franz Delitzſch. Die beiden Erſteren gelangten zwar zu einem anderen Reſultat als die Folgenden, alle Sieben aber gehen von der gleichen Vorausſetzung aus, der Sündenfall und die Sündfluth haben die Oberfläche der Erde alſo verwandelt, daß die Nachweiſung des moſaiſchen Bildes von dem einſtigen Paradies in unſerer heutigen Geographie unmöglich geworden ſey. Hiebei war Luther ſtehen geblieben; auf Grund dieſer Ueberzeugung hatte er nicht nur alle Legenden über das Paradies niedergeſchlagen, ſondern auch auf alle wiſſenſchaftlichen Verſuche, Einzelnes zu deuten, verzichtet; jene Gelehrten dagegen ließen ſich auf ſolche Verſuche ein, in der Hoffnung, auch aus den vereinzelten Spuren noch Schlüſſe ziehen zu können auf die muthmaßliche Lage des einſtigen Paradieſes. Clericus (Notae ad Sansonis Geographiam sacram im 8. Bande von Ugolini Thesaurus biblicus und Commentar zur Geneſis von 1699) ſchienen dieſe Spuren nach Syrien zu weiſen, welches von den Propheten als ein Paradies geſchildert werde und wo nach Strabo, Plinius, Ptolomäus und Anderen in der Nähe der Orontesquellen eine Stadt Namens *παράδεισος* liege;

Chavilah müſſe nach 1 Sam. 16, 7. Cöleſyrien benachbart geweſen ſeyn, auch haben die Alten nicht fern vom Libanon ſich die Wohnſitze der Chablaſti oder Chaulotäi gedacht, Cuſch könne der Berg Caſſius in Syrien ſeyn; auf den Chryſorrhoas als Piſchon weiſe deſſelben Waſſerfülle bei kurzem Lauf und die Etymologie von פִּישׁוֹן = diffusus fuit; auf den Orontes als Gichon deſſelben ungeſtümes Hervorbrechen und die entſprechende Etymologie von גִּיחַ; urſprünglich freilich haben die vier Flüſſe (Chryſorrhoas, Orontes, Tigris und Euphrat) zwar auch alle vier ihre eigenen Quellen gehabt, aber im Paradieſe ſich vereinigt und erſt nach dem Austritt aus demſelben ſich wieder in vier beſondere Ströme geſpalten! Hardouin (De situ Paradisi terrestris. Opera selecta 1709) glaubt, die Spuren führen nach Paläſtina: der Piſchon ſey das Flumen Achenum (Plin. 6, 32) in Arabien; der Gichon das Flumen Salsum; mit dieſen beiden ſeyen der Tigris und der Euphrat urſprünglich in Verbindung geſtanden! Reland (Dissertatio de situ Paradisi terrestris, zu finden in ſeinen Dissertationum miscell. partes tres 1706—1708, auch im 7. Bande von Ugolini Thes. bibl.) findet die meiſten Spuren noch in den Verhältniſſen von Hocharmenien und hat dazu eine hübſche Karte gegeben; ſeine Gründe ſind: 1) Euphrat und Tigris weiſen auf eine Gegend ihres Stromgebietes hin, die vier „Häupter" aber weiſen in das Quellenland dieſes Gebietes; 2) Piſchon und Gichon können nur der Phaſis und der Araxes ſeyn, weil keiner anderen Flüſſe Quellen denen des Euphrat und Tigris ſo nahe liegen; 3) dazu ſtimme die Aehnlichkeit des Namens Piſchon und Phaſis! ferner, daß unter den Söhnen Sem's auch ein Chavilah und ein Ophir geweſen ſey, Colchis aber ein Theil des gold-kryſtallen- und ſmaragdenreichen Scythien, die Aehnlichkeit des Namens, wenn Colchis hebräiſch geſchrieben würde! Gichon bedeute daſſelbe wie Araxes, Arras, Aras im Perſiſchen; Cuſch ſey das Land der Coſſäi, welches nicht weit vom Araxes entfernt ſeyn ſolle! 4) die Angabe des Einen Fluſſes, welcher ſich in vier Häupter theilte, ſey hinlänglich ausgedrückt durch die Nachbarſchaft der Quellen jener vier Flüſſe, durch das Eine armeniſche Quellengebiet; — es wäre denn, daß die vier Flüſſe ſogar wirklich aus einem und demſelben, nicht offen zu Tage liegenden, dann aber mit aller paradieſiſchen Herrlichkeit verſchwundenen und nun unterirdiſchen Fluß entſprängen. Auf Eines wie auf das Andere würde es paſſen, daß Moſe gerade dieſem Einen Strom allein keinen Namen beilege. An dieſe, alle Theile der moſaiſchen Beſchreibung mit der größten Gelehrſamkeit behandelnde Diſſertation Reland's reihen ſich der Exkurs von Karl von Raumer (der Piſon, von Paläſtina, 1836), die Bemerkungen von Michael Baumgarten (Commentar zum Pentateuch, 1843), der betreffende Abſchnitt von Fréderic de Rougemont (in ſeiner Geſchichte der Erde nach der Bibel und der Geologie, 1856), und die Erklärung des moſaiſchen Berichtes von Franz Delitzſch (in ſeinem Commentar über die Geneſis, dritte durchaus umgearbeitete Ausgabe, 1860). — Raumer läßt die übrigen moſaiſchen Angaben unerörtert und befaßt ſich nur mit dem Piſchon und Chavilah, wozu ihm eine Angabe in Roſenmüller's Scholia in vetus Test. (p. 1. S. 50) die Veranlaſſung gegeben zu haben ſcheint, ſeine reichen geographiſchen Kenntniſſe über die Verhältniſſe des Schwarzen und des Caſpiſchen Meeres aber das Material lieferten. Jene Angabe iſt, daß nach G. F. Müller, „De Chwalissis, populo a plerisque ad Slavorum prosapiam relato, exteri scriptores nihil nos docent, sed soli russici, ipsi quoque raro illorum mentionem facientes. Ad Wolgam proxime a Caspio mari feruntur habitasse. Nomen eorum derivatur a Chwala, ejusdem cum Slawa significationis." Da nun auch Raumer überzeugt iſt, daß die uns gegebenen bekannten Größen, Phrath und Chiddekel, uns bei der Erörterung der Lage des einſtigen Paradieſes beſtimmen müſſen, und da von der luftigen Berginſel Armeniens, dem Ararat, die zweite Bevölkerung der Welt ausgegangen ſey, ſo glaubt er, daß dieſes Quellenland auch zur erſten Bevölkerung auserſehen geweſen ſey, und dient ihm jene Angabe über die Chwalissi als ein Fingerzeig zur Entdeckung des Piſchon und des Landes

Chawilah. Raumer erkennt denn gleich Reland den Piſchon im Phaſis, jedoch nicht, wie dieſer, im klaſſiſchen, ſondern in dem ſogenannten oberen Araxes, welcher nach Mannert der Phaſis des Xenephon ſeyn ſoll, und entwirft nun das Phantaſiegemälde einer Uralinſel, welche gebildet geweſen ſey durch den urſprünglichen Zuſammenhang des Caſpiſchen Meeres mit dem Aralſee, durch die Waſſerſtraße, welche vom Aralſee in das Stromgebiet des Irtiſch, hiemit in den Ob, hiemit in das nördliche Eismeer, von hier mittelſt der Stromgebiete der Petſchora und der Dwina wieder in die Wolga und alſo zurück in das Caſpiſche Meer geführt habe; eine Uralinſel, welche wir uns in der vorſündfluthlichen Zeit nicht in der jetzigen Rauhheit des Ural denken dürfen, ſondern mit einem milden und geſegneten Klima, in welchem Elephanten, Rhinoceroſe, Hippopotamen und andere tropiſche Thiere leben konnten; eine Uralinſel, auf deren Goldreichthum die jetzigen 82 Goldgruben ꝛc. hinweiſen; eine Uralinſel, an deren Weſtſeite nach der Wolga zu das Volk der Chwaliſſi gewohnt und alſo dieſer ganzen Inſel den Namen „Land Chawilah“ gegeben habe! Baumgarten weiſt zuerſt die mythiſche Auffaſſung zurück (worüber wir ſpäter handeln werden) und weiſt ſodann auf den geographiſchen Karakter der moſaiſchen Beſchreibung hin, wobei man indeſſen nicht vergeſſen dürfe, daß zwiſchen dem Anfange der Geſchichte und uns eine große Revolution in der Mitte liege, nämlich die Sündfluth. Man könnte dadurch ſogar veranlaßt werden, die Vergleichung der Beſchreibung mit den gegenwärtigen Lokalitäten ganz aufzugeben; allein theils ſey doch die Identität der Erde durch die Sündfluth nicht aufgehoben, theils ſollen auch einzelne Namen, wie Phrath und Aſſur, ohne Zweifel auf die ſpätere Erde hinweiſen. Baumgarten denkt ſich daher die Sache ſo, daß urſprünglich von der Gegend Armeniens herab ſich ein Strom ergoſſen habe, der ſich in vier Arme theilte, von denen die beiden öſtlichen dem ſpäteren Euphrat und Tigris entſprechen, die beiden weſtlichen durch Arabien ihren Lauf hatten, welches etwa durch eine ſpätere Hebung über das urſprüngliche Stromthal erhöht worden! Rougemont läßt ſich beſonders durch Angaben der Zendaveſta beſtimmen: „Eden“, ſagt er, „kann nur Armenien ſeyn mit den Nachbarländern, weil ſich in Eden die Quellen des Euphrat und Tigris befanden; derſelbe Name erſcheint wieder in den Büchern der Könige, in Jeſaja und Ezechiel als eine Provinz von Aſſyrien oder Medien bedeutend, und Zendaveſta gibt den Namen Eden dem Lande Aſerbeidſchan, dem Vaterlande Zoroaſter's.“ — „Wir können ſogar die genaue Lage des Paradieſes andeuten: Es hatte nur Einen Ausgang, war alſo ein Alpland, ein Thal, das von allen Seiten von hohen und unzugänglichen Bergen umgeben war, welche als einzigen Zugang einen Engpaß übrig ließen. Durch dieſen ſtrömte der Fluß Edens aus dem Paradies und trat in weite Ebenen ein, wo er ſich in vier Arme theilte, die ſich nicht mehr vereinigten und ſogar in verſchiedene Meere mündeten. Der erſte dieſer Flüſſe war der Piſon; nun trug der Araxes auch den Namen Phaſis in der Gegend, wo ſeine Quellen ſind, dem Phaſiane der Alten, am Fuße des Ben-Cul oder des Berges der Tauſend Quellen; dieſes Phaſiane war alſo der unermeßliche Garten Adam's.“ — — „Moſe wußte, daß dieſer Ort der Luſt durch irgend eine große Umwälzung zerſtört war, ohne Zweifel durch die Sündfluth, und daß die Beſchreibung, welche er davon gab, der Geographie ſeiner Zeit nicht mehr entſprach“ (?). Rougemont gibt nun ein Bild der vier Ströme, welches ſo ziemlich daſſelbe iſt mit dem Bilde Raumer's, nur daß er noch den Oxus als Gichon zu Hülfe nimmt, und ſagt endlich: „Was auch übrigens die Erklärung des vierfachen Fluſſes Edens ſeyn mag, man wird immer dahin kommen, entweder Moſe eines groben Irrthums zu beſchuldigen oder zu ſagen, die Oberfläche Armeniens und der Nachbarländer habe von Adam bis zu den nachſündfluthlichen Zeiten durch die Erhebung neuer Bergketten, die die ganze Hydrographie des weſtlichen Aſiens bedeutend modificirt haben, in Bezug auf Höhen und Tiefen große Veränderungen erlitten.“ — Delitzſch endlich premirt einen Unterſchied in der geographiſchen Beſchreibung des Nahar mit dem davon bewäſſerten Garten und der vier Arme deſſelben: von jenem rede Moſe als von einer

ſchlechthin vergangenen Sache, von dieſem aber als von geographiſchen Verhältniſſen ſeiner Zeit. „Der Strom, der einſt in Eden entſprang und durch das Paradies hindurchfloß, exiſtirt, nachdem das Paradies verſchwunden iſt, noch in den vier Armen, in die er ſich, aus dem Paradies ausgetreten, theilte.“ Nach dieſer (wie Ewald mit Recht ſagt) völlig grundloſen Unterſcheidung in der geographiſchen Beſchreibung Moſe's folgt die gelehrte Erörterung der vier Flüſſe, deren Reſultat iſt, daß Phrath und Chiddekel den Euphrat und Tigris bedeuten, Piſchon zwar nicht den Ganges, aber doch einen Strom Indiens, am wahrſcheinlichſten den Indus, Gichon den um Aethiopien, beſonders Meroë, ſich windenden Nil. Endlich ſagt Delitzſch: „Sonach müſſen wir die Unterſuchung entweder mit dem Bekenntniß der Unbegreiflichkeit ſchließen oder uns zu dem Zugeſtändniß bequemen, daß mit dem Verſchwinden des Paradieſes auch die ſichere Kunde der vier Flüſſe verloren ging und daß der Verfaſſer treu die Ueberlieferung wiedergibt, welche Indus, Nil, Tigris, Euphrat als Fingerzeige auf das verlorene Paradies anſah. Die Einheit derſelben iſt vielleicht auch im Sinne der Erzählung ein Räthſel ohne Löſung.“

Statt ſolcher Zugeſtändniſſe an die mythiſche Auffaſſung ſchien anderen rechtgläubigen Gelehrten eine dritte Annahme offen, eine Vereinigung aller einzelnen Züge der moſaiſchen Beſchreibung ſowohl untereinander wie mit der heutigen Geographie mittelſt einer anderen Deutung des Verhältniſſes der Ströme. An der Spitze dieſer orthodoxen Gelehrten ſteht Johannes Calvin mit ſeinem Commentar zur Geneſis und der beigegebenen Karte des Paradieſes (ſ. oben). Calvin weiſt zu allernächſt diejenigen Anſichten zurück, welche er für unzuläſſig erkennt, nämlich 1) die allegoriſche Behandlung, 2) die Vermiſchung beider Paradieſe, 3) die Anſicht Vadian's und 4) die Anſicht Luther's (ohne jedoch deſſen Namen zu nennen), letztere mit den Worten: „Ex hoc nodo se quidam ita expediunt, quod diluvii vastatione mutata fuerit orbis facies: ideo fieri potuisse divinant, ut turbati sint ac conversi fluminum cursus et scaturigines alio translatae, quod mihi nullo modo recipiendum videtur. Nam etsi fateor, terram ex nativa pulchritudine in miserum squalorem et quasi luctuosum habitum redactam esse, ex quo maledicta fuit, postea in diluvio multis locis vastatam esse: dico tamen, eandem esse terram, quae initio creata fuerat. Adde, quod topographiam suam Moses, meo quidem judicio, ad suae aetatis captum accommodavit.“ Calvin behauptet aber nicht nur den rein geſchichtlichen und den den Zeitverhältniſſen Moſe's vollkommen entſprechenden geographiſchen Karakter der Paradieſesurkunde, ſondern er erkennt auch die Nothwendigkeit, daß das Paradies zwiſchen dem Orient und Judäa müſſe gelegen haben, ja daß es noch genauer zu beſtimmen ſey; und ſo entſcheidet er ſich für das ſüdliche Meſopotamien. Piſchon und Gichon müſſen zwei zu Phrath und Tigris in unmittelbarem Verhältniß ſtehende, uns allerdings ziemlich fremd gewordene Flüſſe bezeichnen; man müſſe nur den Punkt auffinden, ubi ex fluvio uno exeant Tigris et Euphrates, um damit den Mittelpunkt für alle vier capita zu treffen. Soweit waren ſeine Grundſätze vollkommen richtig; und Calvin war der Erſte, welcher von der Nothwendigkeit derſelben ſich überzeugt hatte. In der Art und Weiſe der Anwendung derſelben aber begann die Willkür und der Irrthum: Da er noch keine Ströme kannte, welche als Piſchon und Gichon dem Chiddekel und Phrath zu coordiniren wären, ſo nahm er dafür die beiden Mündungen des Schatt el Arab, und zwar die öſtliche für den Piſchon, die weſtliche für den Gichon, und um ſich dieſe Coordination mit Euphrat und Tigris und das Verhältniß aller vier Waſſer zum gemeinſamen Schatt el Arab erlauben zu könnnen, erklärte Calvin, daß das Wort Raſchim ebenſowohl principia, ex quibus nascuntur fluvii, wie ostia, quibus se in mare exonerant, bedeuten könne. Chavilah ſey die Perſien benachbarte Gegend jenſeits der öſtlichen Mündung (was er aber erſt aus 1 Moſ. 25. und noch irrig zu beweiſen vermochte) und Cuſch die Gegend der Midianiter, welche als mit Arabien zuſammen-

hängend von Moſe angeführt werde und ſo immer noch nach dem allgemein darunter verſtandenen Aethiopien hinweiſe. Die Gegend des Schatt el Arab alſo ſey die Stätte des moſaiſchen Paradieſes. Dieſer Anſicht ſchloſſen ſich trotz des Mangelhaften in der Begründung ganz und gar an: Joſeph Scaliger (in ſeinem Thesaurus temporum, 1658) und Johannes Voorſt (in ſeiner Dissertatio de Paradiso im 8. Bande von Ugolini's Thesaurus bibl., nebſt Karte des ſüdlichen Meſopotamiens), nur daß ſie wiederum einen kleinen Rückſchritt machten, indem ſie die Mündungen ſich unverhältnißmäßig groß, den Schatt el Arab unverhältnißmäßig klein dachten. Eine kleine Verbeſſerung der Anſicht Calvin's beabſichtigten, wiewohl vergeblich, Athanaſius Kircher (in ſeiner Turris Babel), Samuel Bochart (in ſeiner Epistola de Paradisi situ ad Ludov. Capellum in Ugolini's Thesaurus bibl., 7. Band), Stephanus Morinus (in ſeiner Dissertatio de Paradiso terrestri in Ugol. Thes. bibl., 7. Band), Daniel Huetius (in ſeinem Tractatus de situ Paradisi terrestris, urſprünglich franzöſiſch 1691, lateiniſch in Ugol. Thes. bibl., 7. Band mit einer ſehr hübſchen, wieder viel richtiger gezeichneten Karte) und Thomas Stackhouſe (in ſeinem Lehrbegriff der ganzen chriſtlichen Religion, aus dem Engliſchen überſetzt von Rambach 1771, dritter Theil), indem ſie die Deutung von Piſchon und Gichon geradezu umkehrten, die weſtliche Mündung für erſteren, die öſtliche für den zweiten erklärten, und zwar theils um der vermeintlichen Etymologie willen, theils und zu allermeiſt, um den Gichon mit Chuſiſtán in unmittelbare Verbindung bringen zu können. Eine andere um nichts glücklichere Verbeſſerung der Anſicht Calvin's verſuchte Bochart (in ſeinem gelehrten Werke De animalibus Scripturae sacrae, 1663) und ihm nach eine Anzahl anderer Gelehrter, indem ſie ſtatt der Mündungen des Schatt el Arab zu etlichen Kanälen im Stromgebiet deſſelben ihre Zuflucht nahmen: Bochart und Steuchus nämlich ſchlugen vor, in einem noch vor der Vereinigung des Euphrat und Tigris nach Süden abzweigenden, heutzutage verſandeten Bett des Euphrats den urſprünglichen Piſchon zu erkennen und in dem Schatt el Arab ſelbſt den Gichon. Andere nahmen zwei der großen Verbindungskanäle zwiſchen Euphrat und Tigris zu Hülfe: nämlich Johannes Hopkinſon (in ſeiner Descriptio Paradisi, 1594; auch in Ugolini's Thesaur. bibl. 7. Band, mit Karte) den Nahar Malka als Piſchon, den Maarſares als Gichon; Franciscus Junius (in ſeinem Commentar zur Geneſis um's Jahr 1590), Hugo Grotius (in ſeinen Annotationes in vet. Testam. 1664) und J. H. Hottinger (in ſeinem Historiae creationis examen. 1695) den Schatt el Arab, den ſie für den Paſitigris hielten, als Piſchon und den Kanal Malka oder den Kanal Sura als Gichon.

Während dieſe Gelehrten alle die Schwierigkeiten im moſaiſchen Bericht durch die Coordinirung der beiden Mündungen oder zweier Kanäle mit Euphrat und Tigris zu bereinigen ſuchten, verſuchten andere Gelehrte, wie Heidegger, Schultheß, Michaelis und Kurtz, es durch eine andere Auffaſſung des Verhältniſſes zwiſchen dem Nahar und den vier Raſchim: nämlich Heidegger (Hist. Patriarch. 1667), indem er unter dem Einen Nahar den Jordan verſtand und annahm, daß derſelbe vom Becken des todten Meeres aus unter der Erde durch in entlegene Gegenden dringe, bis ſein Waſſer als Quellen verſchiedener Flüſſe hervorbreche; Eden ſey das Land des Stammes Dan, der Garten ſey Geneſar (Gan Sar = Fürſtengarten = Garten Adam's), Chavilah ſey eine Gegend Arabiens, Cuſch das Mohrenland Jethro's. Nicht beſſer war der Verſuch von Johann Schultheß (das Paradies, das irdiſche und überirdiſche, hiſtoriſche, mythiſche und myſtiſche, nebſt einer kritiſchen Reviſion der allgemeinen bibliſchen Geographie. Zürich 1816, der viel verſprechende Titel eines eine Maſſe von Gelehrſamkeit bunt durcheinander werfenden, alles Lichtes entbehrenden Buches), welcher zwar gleichfalls wie Calvin die richtige Anſicht ausſpricht, „daß Moſe von Flüſſen ſchreibe, welche nach wie vor der Sündfluth exiſtirten, nach wie vor dieſelbe Lage, denſelben Lauf hatten", dafür aber keine beſſere Auslegung weiß als: „es entſprang ein Fluß aus Eden zur Bewäſſerung des in Eden befindlichen Gartens und von da aus zerrinnt er in vier Quellen, welche

die vier vornehmsten Flüsse des (zu Moses Zeit) bekannten Erdbodens (den Indus, den Tacazzé [einen Nebenfluß des Nil!], den Tigris und den Euphrat) abgeben. Aus Einem Flusse entstehen nach der Natur der Dinge nicht mehrere Hauptflüsse, sondern umgekehrt; wohl aber kann ein Fluß, der zur Bewässerung eines Landes dient, zumal in flachen Gegenden des heißen Erdstrichs darüber versiegen, und es ist gedenkbar, daß sein vom Erdboden eingesogenes Wasser durch unterirdische Kanäle in entfernte Gegenden hingeführt, daselbst als Quelle anderer Flüsse hervordringe (!), besonders wenn man von dem Verdunsten der Wasser zu mangelhafte Begriffe hat und die Wasserwage der Länder gegen einander nicht kennt" (!). Auf Grund dieser physikalischen Anschauung hin nimmt nun Schultheß die jüdischen, muhammedanischen und christlichen Legenden zu Hülfe, welche schon Luther als Mährlein zurückgewiesen, die Legenden, daß Judäa die erste Wohnstätte des Menschen gewesen; daß dieser nicht fern davon auf dem Felde bei Damaskus erschaffen worden; daß der Flecken Ban oder Medinat el Ras im Libanon den Ueberrest der allererstesten Stadt auf dem Erdboden bilde; daß das Dorf Eden auf dem Libanon, in dessen nahem Kloster ein maronitischer Bischof seinen Sitz hat, noch den Namen führe von seiner ursprünglichen Landschaft, dem mosaischen Eden; daß die Stadt Abila und ihre Bergruine Nebi Abel die Stätte sey, wo Cain den Abel erschlagen, woher auch Damaschk den Namen habe (Scham el Dameschi = das bluttriefende Scham); endlich daß auf der schönen Ebene westwärts von Damaskus aus der rothen Erde daselbst Adam erschaffen worden. Diese Ebene, welche die Araber für eines der vier Paradiese halten, durchfließt der vom Antilibanon kommende, in mehrere Arme getheilte Steppenfluß Chrysorrhoas, dessen Name die Bedeutung ausspreche, daß er, in viele Kanäle getheilt, die einzige Quelle aller Schönheit und Fruchtbarkeit dieser ganzen Gegend ausmache, und dessen Lauf östlich von Damaskus sich in einer seiner obigen Hypothese entsprechenden Weise in einem kleinen Landsee verliere. Am willkürlichsten aber ging mit der Erklärung des Textes um J. D. Michaelis (Uebersetzung des Alten Testaments, mit Anmerkungen. 1769—1786), indem er folgendermaßen übersetzte: „Es quollen Flüsse (Nahar sey collective zu fassen) aus Edèn; sie gingen immer weiter auseinander (יִפָּרֵד) und hatten vier Quellen (statt רָאשִׁים לְאַרְבָּעָה רָאשִׁים)." In seinen Supplementen ist Michaelis geneigt, den Gichon im Oxus zu erkennen, Cusch sey Chath am Oxus, an der Stelle des heutigen Balch, Chavilah sey das Land der Chwalissi, wie später v. Raumer und v. Rougemont es erklärten. Und doch, — so willkürlich diese Auffassung war, so eignete sie sich im Wesentlichen ein Theologe an, von dem man es nicht erwarten sollte: J. Heinr. Kurtz (Bibel und Astronomie, 1853; und Geschichte des Alten Bundes, 1853—1855). Seine Ansicht ist aus folgenden paar Sätzen seiner Deduktion zu erkennen: „Der Sündfluth eine solche umgestaltende Macht beizulegen, erscheint biblisch wie geologisch gleich unzulässig. Und auch die Annahme geographischer Unkenntniß möchte kaum ausreichen, so lange wir die Paradiessage als eine urzeitliche Ueberlieferung und nicht als eine fabelhafte Mythenbildung späterer Zeit ansehen." — — „Sehen wir die Worte genauer an, so erheben sich nicht ungewichtige Bedenken gegen die gewöhnliche Uebersetzung. Daß רָאשִׁים durch „„Arme"" übersetzt werden müsse, halten wir für entschieden irrig. Ein so völlig verkehrtes und verfehltes Bild können wir bei keinem Volke und in keiner Sprache voraussetzen. Soll רֹאשׁ einen Flußtheil bezeichnen, so kann es vernünftiger Weise nur die Quelle oder den oberen Theil des Flusses bezeichnen. Hätte der Referent obigen Sinn ausdrücken wollen, so hätte er vielmehr umgekehrt den Nahar als Rosch und die vier Raschim als Naharim bezeichnen müssen." Während man nun aber nach solchen richtigen, gesunden Betrachtungen meinen sollte, die nächsten Schritte bringen die Lösung, folgt statt derselben die gleiche Willkür wie bei Michaelis, indem Kurtz fortfährt: „Wir sind deshalb geneigt, zu der viel bestrittenen Auffassung zurückzukehren, welche das Nahar collektivisch nimmt und darin die Bezeichnung eines Fluß- oder Quellenreichthums im Garten findet." — „Das Fluß- und Quellensystem des Gar-

tens ging außerhalb des Gartens auseinander" ꝛc. — „Dann muß freilich Raschim mit Luther, Rosenmüller u. A. in dem Sinne von flumina principalia gefaßt werden, woran ich mich auch durch nichts gehindert sehe." Kurtz entscheidet sich demzufolge ebenfalls für Armenien als die Gegend des Paradieses.

4) Die Orthodoxie schien mit allen ihren verschiedenen Versuchen außer Stande, eine Lösung der Schwierigkeiten aufzufinden, und während diejenigen, welche Calvin's Ausweg einschlugen, sich selbst und Anderen es nicht verbergen konnten, daß sie in irgend einem Punkte denn doch dem Texte Gewalt anthun, ließ sich auch das Haltlose des anderen Ausweges, worauf Luther vorangegangen, nicht verkennen. Kein Wunder darum, daß solche Gelehrte, welche die Antastung des heiligen Textes weniger bedenklich fanden und zugleich durch anklingende Sagen der Heidenwelt, der klassischen oder der germanischen oder der orientalischen sich angezogen fühlten, nun sich hinreißen ließen, durch die Annahme einer Vermischung von Dichtung und Wahrheit in der mosaischen Beschreibung den Schlüssel zur Lösung ihrer Schwierigkeiten zu erkennen. Wir haben diese vierte Auffassung oben der Kürze halber als die mythische bezeichnet, und machen nun als die vornehmsten Vertreter derselben bei diesem Gegenstande namhaft: Herder, Paulus, Eichhorn, Wahl, Hasse, Buttmann, Hartmann, Gesenius, Hammer, Rosenmüller, Sickler, Credner, Rask, Tuch, Ewald, Redslob, Bertheau und Knobel. Der Erste, welcher sich dahin aussprach, war Joh. Gottfried Herder im ersten Theile seiner Schrift über den Geist der hebräischen Poesie, 1782, und im zweiten Bande seiner Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, 1785. Er nannte den Bericht noch nicht Mythus, er gab ihm in der ersteren Schrift den noch geringschätzenderen Namen einer Fabel: „Die Fabel setzt alles Wunderbare an die Goldflüsse, den Phasis, der Colchis umfließt, den Oxus, der Caschmire umgibt, den Indus und Euphrat." In diesem „Fabellande ist der Garten zu suchen, wohin die Nationen der alten Welt ihre schönsten Zauberideen, das goldene Vließ, die goldenen Aepfel, das Gewächs der Unsterblichkeit und dergl. setzten. Es war der Garten ihrer schönen Götter und Genien, der Dsinns, Peris und Neris (in unserer Urkunde der Elohim und Cherubim) nebst anderen Zauberwesen." In der anderen Schrift drückt Herder sich etwas decenter aus, aber der Sinn ist derselbe: „Ohne Physik ist diese Sage keineswegs; denn ohne Berge könnte unsere Erde kein lebendiges Wasser haben; und daß alle Ströme Asiens von dieser Erdhöhe fließen, zeigt die Karte. Auch geht die Sage, die wir erklären, alles Fabelhafte der paradiesischen Ströme vorbei und nennt vier der weltbekanntesten, die von den Gebirgen Asiens fließen. Freilich fließen sie nicht aus Einem Strom; dem späten Sammler dieser Traditionen indeß mußten sie genug seyn, den Ursitz der Menschen in einer ihm fernen Ostwelt zu bezeichnen." Schließlich entscheidet Herder sich für Kaschmir als die Stätte des einstigen Paradieses. So fabelte Herder. Kürzer noch fertigten den Bericht zwei andere Zeitgenossen ab: Paulus in seinem Neuen Repertorium für biblische und morgenländische Literatur (von 1789 an), im zweiten Theile, wenn er unter Anderem sagt: „Der Mythus vom ersten Lustgarten hört durch seinen Anschein von geographischer Genauigkeit nicht auf, Mythus zu seyn. So zeichnet die Odyssee die Fahrt zu den Inseln der Verstorbenen ꝛc. ꝛc. Schade für die vergeblichen Nachtwachen, für die Denkmale des eisernen Menschenfleißes, welche über dem Scheinproblem, ihn geographisch zu bestimmen, verschwendet wurden"; und Eichhorn in seiner Urgeschichte (herausgegeben mit Einleitung und Anmerkungen von Gabler, 1790—1793) im zweiten Theile des ersten Bandes, wenn er nach einer kurzen Darstellung der verschiedensten Lösungsversuche und der Nothwendigkeit der mythischen Auffassung sagt: „Jedoch ist es nicht nöthig, Alles in der Beschreibung für bloßen Mythus zu halten, sondern ich glaube noch immer mit Herder, daß eine alte einfachere Sage, eine wahre Begebenheit der Urwelt zum Grunde liegt ꝛc. Wahrheit schimmert überall durch, aber sie ganz eigentlich verstehen kann man ohne Absurdität gewiß nicht." Die Saite des Mythus war nun angeschlagen; so folgte diesen ersten Vertretern eine Reihe anderer, welche es sich zur

Aufgabe machten, aus dem Schatze ihrer abend- oder morgenländiſchen Völker- und Sprachenkunde Alles herbeizuholen, was als Stütze dafür dienen konnte. Die Einen ließen ſich hiebei beſonders durch die perſiſche Sagenwelt leiten, ſo Wahl, Roſenmüller, Hammer und Knobel; Andere durch die oſtindiſche, ſo Buttmann, Hartmann und Ewald; Andere durch die klaſſiſche, ſo Credner; wieder Andere durch die germaniſche, ſo Haſſe; Einige hielten ſich innerhalb des moſaiſchen Geſichtskreiſes, ſo Rask und Tuch; während Geſenius, Sickler, Redslob und Bertheau in die unbegränzteſte Ferne der alten Welt hinausſchweifen.

Der älteſte von ihnen iſt Günther Wahl, welcher im erſten Theile ſeines Alten und Neuen Vorder- und Mittelaſien (Bd. I. 1795) in einem Anhang die Frage aufwirft: Ob nicht eines oder das andere der von ihm erwähnten Paradieſe Vorder- und Mittelaſiens das moſaiſche geweſen ſey? Die nächſte Antwort iſt: „Wirklich muß man dieſe Frage in gewiſſer Rückſicht bejahen, wenn man die ſchöne moſaiſche Dichtung ganz in ihrem urſprünglichen Geiſte verfolgt und mit der Karte vergleicht.“ In Eden erkennt er „den großen Strich Landes zwiſchen dem Euphrat und Oxus, die vornehmſte gegen Morgen gelegene Landſchaft“; in „Fyſſoon“ den Faſſis, welcher das Goldland Hhavyla, d. i. Iberia (Colchis, Georgien und Nordarmenien) umfleußt“; und „ohne Zweifel den Faſſis, Khour und Araxes zuſammen, das ganze kaukaſiſche Flußſyſtem begreift, ungefähr wie es Aveſtaa mit Arg und Weh gehalten hat“; in „Gyhhoon nach dem einſtimmigen Sprachgebrauch der Morgenländer den Dſhyhhoun oder Oxus“, doch müſſe man ſich „unter dieſem Namen den Oxus und Indus zugleich denken“, Boundeheſch enthalte noch „eine Spur von dieſem Irrthum der eingeſchränkten geographiſchen Kenntniſſe der älteſten Vorderaſiaten“; in „Khouß“ endlich Chuſiſtan, das alte Elymais. Alle vier Ströme zuſammen machen den Nahar (das heiße eben „das Waſſer“) aus; wolle man ſie wirklich aus Einer Quelle ableiten, ſo bekomme man das altchaldäiſche Bild, nach welchem auch Soroaſter den reinen und heiligen von Gottes Thron ausfließenden Quell Arduiſſur genannt habe. Eden ſey ſomit der bei den Parſen berühmte Kheſchwar Chounereß, und der Garten darin das noch jetzt ſo vortreffliche und paradieſiſche Land Iranwedſhj (Provinz Erywan und Aderbydſhan), denn dahin weiſe das ganze mediſche und perſiſche, mit Einem Wort (?) chaldäiſche Alterthum hin, und chaldäiſchen Urſprungs, — vielleicht durch Abraham auf den erſten Geſchichtsſchreiber des hebräiſchen Volkes gekommen, ſey doch die Quelle dieſer Hieroglyphe.

An Wahl reiht ſich an Roſenmüller in ſeinen Scholia in Vetus Testamentum und ausführlicher in ſeinem Handbuch der bibliſchen Alterthumskunde (1825), indem er darzuſtellen ſucht, was an der alten hebräiſchen Sage, die uns Moſe aufbewahrt hat, das Wahrſcheinlichſte ſeyn dürfte. Das Wichtigſte hievon iſt Folgendes: 1) Eden iſt „ein fernes Land, von welchem wir nur die allgemeine Vorſtellung faſſen können, die uns der Name deſſelben, Anmuth, gibt“; dabei erinnert Roſenmüller übrigens an Zend-Aveſta, welcher als die von Ormuzd erſchaffene Luſtgegend Eeriene Veedjô bezeichnen, d. h. das reine Iran, worunter das vom Khur und Araß gewäſſerte ſchöne Land Erivan zu verſtehen ſey und worin die Gegend, da Zoroaſter geboren iſt, Hedeneſch, Heden = Ort der Ruhe in der Pehlviſprache. 2) Die vier Flüſſe ſeyen der Phaſis, der Araxes, der Tigris und der Euphrat; hierin ſtimmen, was die Zahl und was die Namen (mit Ausnahme eines einzigen) betreffe, die arabiſchen Geographen überein; der Phaſis könne der kolchiſche oder der armeniſche ſeyn; der Araxes ſey der Oxus; Chavilah ſey Kolchis; Cuſch das Mohrenland, aber in weiterer Bedeutung, da es als das Südland mit dunkelfarbigen Einwohnern bis zum Indus und Ganges hinüberreichte; die Angabe, daß der Chiddekel in Aſſyrien gegen Morgen fließe, müſſe man den geographiſchen Ungenauigkeiten beizählen, welche ihren Grund haben in den dunkeln und unvollkommenen Vorſtellungen, die ſich die Hebräer der früheren Zeiten von jenen ihnen ſo fernen Gegenden machten.

Aehnlich, mit Ausnahme des Piſchon, ſpricht ſich aus Hammer in ſeiner Ab-

handlung über Schahnameh in den Wiener Jahrbüchern (Bd. IX. 1830) aus Veranlassung der jenem Gedicht zu Grunde liegenden oder doch verwandten altpersischen Geographie. Hammer findet „zwischen den beiden ältesten Erklärungen aller Geschichte und Geographie, der Genesis und dem Sendavesta, eine wunderbare Uebereinstimmung in der Beschreibung des paradiesischen Hochlandes nach den Gränzscheiden der Flüsse, der Gebirgserzeugnisse und Ländernamen.“ — „Ueber den Phrath und Chiddekel ist kaum jemals ein Zweifel erhoben worden; — — auch vom Dschihon wußte man wohl, daß derselbe Persien von Transoxana trennt, man stieß sich aber am Lande Kusch. — — — Seitdem wir aber wissen, daß der Oxus wirklich nirgends als am Hindukusch, d. h. im Lande der indischen Kuschiten entspringe, kann auch wohl kein Zweifel mehr über die Identität des heutigen Dschihun mit dem Dschihon der Schrift seyn. Nur der Pischon hat bisher alle Bibelausleger und Erdbeschreiber getäuscht ꝛc. — Derselbe strömt ostwärts vom Dschihon, demselben zunächst benachbart (wie die beiden Moses es sagen, der ägyptische und der von Chorene) im Lande Chavilah, wo Gold, Bdellium und Onyx erzeugt wird, kein anderer als der heutige Sihon oder Jaxartes. Der Sihon entspringt bei Chadschend, d. h. bei der Stadt Cha (denn Dschend oder Kend heißt Stadt) und umfließt das noch heute Ilah oder Ailah genannte Land, wo die turkistanische Fundgrube des Goldes und der Edelsteine, östlich von Baktrien; und was das Merkwürdigste, — Plinius rühmt, ganz im Einklange mit Moses, das Bdellium dieses Landes als das berühmteste von allen.“

Statt des Sihon versteht unter dem Pischon den Indus Knobel in seiner Erklärung der Genesis (1852) bei im Uebrigen gleichen Voraussetzungen und Resultaten. Man sey, sagt er, durch den Euphrat und Tigris nicht an Armenien gebunden, sondern nur an ein nördliches Hochland überhaupt. Dahin weisen die Stellen, welche Eden mit dem Götterberg verbinden (Ezech. 28, 13 f.), diesen aber nach Norden setzen (Jes. 14, 13. Ps. 48, 3.). Mit ihnen treffen anderweitige Mythen zusammen. Bei'm medisch-persischen Volke werde der Götterberg Albordj genannt, der Wohnsitz des Ormuzd und der guten Geister und der Nabel der Wasser. Dieß sey ohne Zweifel der indische Kaukasus, der heutige Hindukusch; an ihm lag Airjana Veedjo, der Urſitz der arischen Menschheit. Hier lasse sich auch Eden nachweisen, das Hedenesch Zoroaster's ꝛc. Dasselbe sey der Berg *Μηρός*, Meros der Klassiker. Von den Sagen des östlichen Asiens sey den Hebräern zur Zeit des jüngeren Erzählers Manches bekannt geworden, und so Eden, Pison und Gihon mit der hebräischen Tradition von Tigris und Euphrat vereinigt worden ꝛc. Indien (von der im südlichen Vorderindien liegenden Handelsstadt *Κόλχος* und dem promontorium Coliacum her) sey Chavilah; der Oxus der Gichon und das Land zwischen Indus und Tigris sey Cusch, denn es wohnen auch westlich vom Indus Dunkelfarbige und der hebräische Erzähler scheine angenommen zu haben daß der Oxus auch von Norden nach Süden ströme und so im Westen das Land jener Dunkelfarbigen umfließe.

Einen Schritt weiter nach Osten gingen drei andere Gelehrte: zuerst Buttmann in seiner Abhandlung: Die älteste Erdkunde des Morgenlandes (1803, und später auch im ersten Bande seines „Mythologus“ 1828) mit einer Karte. Aus dem Mythus der ältesten hebräischen Tradition folgt nach Buttmann nur so viel, daß das hebräische Volk selbst sich aus jener Gegend herleitete; es sey aber auch höchst wahrscheinlich, daß dieser Tradition Wahrheit zu Grunde liege; der wachsende Verkehr unter den Nationen habe dann die aus den früheren Sitzen des Volkes mitgebrachten Notizen wieder aufgefrischt und bereichert. Nun weise Alles hin nach Südasien, nach der Landschaft, die wir unter Persien und Ostindien begreifen, am Stärksten, Lautesten und Vollständigsten aber nach Indien in seiner von alten Zeiten her ihm anklebenden Unbestimmtheit, wonach der ganze Landstrich zwischen Arabien und China längs der See damit bezeichnet werde. Der Gichon bezeichne den Ganges mit dem Burramputer miteinander, der Pischon den Irabaddy, der Chiddekel beides, den Indus und den Tigris; der Phrath den Euphrat;

mit dem Chiddekel nämlich verhalte es ſich alſo: Urſprünglich ſey der dritte Fluß der Indus, der vierte der Dekel geweſen; im Verlaufe der Tradition aber ſeyen Indus und Dekel zu Einem Namen und Strom vereinigt worden (aus Hind ward Hidd, d. h. das nd ward geſchrieben mit einem dageſchirten d; das dritte d in Dekel ward nicht mehr ausgedrückt, ſo lautet es denn Hiddekel und das H ward zu einem dicken Gurgelton, der einem ſtarken H nahekommt und ſo als Ch, Chiddekel, geſchrieben) und als vierter Strom habe ſich nun der Phrath eingeſchlichen. Die Stätte des Gartens und damit die gemeinſame Quelle jener vier aſiatiſchen Ströme ſucht Buttmann im Himalaja; Chavilah im Lande Ava in Hinterindien, Kuſch in Vorderindien, Aſſur erſtreckt er bis zum Indus.

Ein paar Jahre ſpäter erſchien die verwandte Schrift von Ant. Theod. Hartmann, Aufklärungen über Aſien (1806), deren Hauptſätze folgende ſind: 1) Die elf erſten Kapitel der Geneſis ſind ein Produkt des babyloniſchen Exils, denn ſie verrathen eine Feinheit der Beobachtung und Anordnung und ein pſychologiſches Verſtändniß, wie man ſie Moſe gar nicht zutrauen kann, ferner eine Uebereinſtimmung mit Beroſus, Sanchuniathon, Heſiod und anderen griechiſchen Schriftſtellern, welche aus babyloniſchen, perſiſchen und indiſchen Quellen geſchöpft haben, daß man annehmen muß, der gemeinſame Brunnen ſeyen die Tempelarchive zu Babylon geweſen. 2) Die hebräiſchen Schriftſteller haben den Norden von Europa nicht gekannt, alſo auch 3) nichts von der Bernſteinküſte der Oſtſee (dieß war gegen Haſſe gerichtet, wovon unten Weiteres). 4) Gegen Buttmann macht Hartmann geltend theils die Widerſprüche und Lücken ſeiner Exegeſe, theils daß weder die Hebräer, noch die Phönizier, noch die Griechen vor Cyrus die Länder von Südaſien gekannt haben, wohin Hartmann ſogar die Gegenden des Euphrat rechnet. 5) Nach ſeiner eigenen Anſicht ſind die zwei erſten Ströme der Phaſis und der Oxus; Chavilah iſt Colchis, Kuſch die Südbucharei, das heutige Balk; Eden iſt der Paropamiſus der Alten, der Garten in demſelben das Thal von Kaſchmir mit dem es durchſtrömenden Behud, und ſtatt des Gebirges, daraus die Ströme quellen, ſetzte die Tradition allmählich den Fluß jenes Thales. Von Kaſchmir und Indien überhaupt wurden die Noachiden durch die Fluth nach Hocharmenien getragen.

Dieſe Anſchauung hat denn auch Ewald in ſeiner Geſchichte des Volkes Iſrael (Göttingen 1843) kurz und ſcharf ausgeſprochen. Er ſagt zuvörderſt in einer Anmerkung (S. 377): „Die dort gegebene Beſchreibung des Paradieſes wird ihrer Quelle nach nie richtig erkannt, noch die vier Flüſſe ſicher erklärt werden, bis man zugibt, daß die Namen der vier Flüſſe beim Wandern der Sage zum Theil gänzlich verändert ſeyen. Der Phiſhon und der Gihon ſind nach meiner Anſicht der Indus und der Ganges, ſtatt zwei zu dieſen urſprünglich paſſenden wurden ihnen nun aber, bei dem Wandern der Sage zu den Hebräern in Paläſtina, die dieſen bekannten Euphrat und Tigris zugeſellt.“ Später ſagt Ewald im Texte ſelbſt: „Obwohl die Vorſtellung von den vier Flüſſen des Paradieſes, welche der vierte Erzähler 1 Moſ. 2, 10—14. mittheilt, ihrer letzten Quelle nach erſt in den königlichen Zeiten aus dem entfernten Oſten unter vielen Umwandlungen nach Paläſtina vorgedrungen zu ſeyn ſcheint, ſo läßt ſie doch ſogar in ihrer jetzigen Geſtalt deutlich erkennen, wo die Hebräer aus uralter Erinnerung ihr Eden (ein ächt ſemitiſches Wort) ſich dachten; denn indem die hebräiſche Vorſtellung dieſe Sage nicht anders ſich aneignen konnte, als ſo, daß Euphrat und Tigris zwei der Paradieſesſtröme wurden, verräth ſie klar genug, daß ſie eben an den Quellen dieſer Ströme oder in der heiligen Umgebung des Ararat ſich ihr Eden dachte.“

In ganz entgegengeſetzter Himmelsrichtung ſuchten das Paradies Credner und Haſſe, und zwar:

Credner auf dem Boden der klaſſiſchen Sagenwelt, in einer Abhandlung in Illgen's Zeitſchrift für hiſtoriſche Theologie (VI. I. 1836). Credner ſucht das Paradies im äußerſten Weſten der alten Welt, auf den kanariſchen Inſeln; die hebräiſche Sage ſey ein Erzeugniß der Hierarchie, erfunden zur Verherrlichung der Abſtammung

Iſraels; übrigens wohne der hebräiſchen Hülle eine Wahrheit inne, gewiſſe geſchichtliche und geographiſche Data, nur ohne alle Etymologie. Das Verſchließen des Gartens von Oſten her weiſe darauf hin, daß er von allen anderen Himmelsgegenden her vorher ſchon unzugänglich geweſen ſey, alſo — ſeine Lage im äußerſten Weſten gehabt und von hier aus die Verſetzung der Noachiden nach dem Ararat ſtattgefunden habe. Die Unwiſſenheit des Erzählers ſuchte die Quellen auch des Euphrat und Tigris im äußerſten Weſten ſtatt in Armenien, weil ihr Lauf eine vorherrſchende Richtung von Weſten nach Oſten zeige. Auch die Griechen aber verlegten ſchon zu Homer's Zeiten ihr Elyſium an den äußerſten Weſtrand, an den die Erdſcheibe umfließenden Okeanos: — woher nun bei zwei Völkern, welche keine Seefahrt trieben und in älterer Zeit miteinander in keiner Berührung ſtanden, dieſe Uebereinſtimmung? Beide erfuhren es von den Phöniziern, welche aber abſichtlich es ſo darſtellten, daß der Zugang zu jener weſtlichen Welt durch göttliche Ordnung verſchloſſen ſey. Hienach wäre der Urſprung der vier Flüſſe der phöniziſch-griechiſch-hebräiſchen Sage gemäß aus dem Einen Nahar, d. h. dem Okeanos jenſeits der Säulen des Herkules; der Europa und Aſien im Norden umſtrömende Theil des Okeanos wäre der Piſchon, und Chavilah dieſer ganze Erdkreis von Oſtindien nord- und weſtwärts bis durch Europa hinüber nach Spanien; der Afrika und Aſien im Süden umſtrömende Theil des Okeanos wäre der Gichon, und Cuſch der Erdkreis von Arabien bis Weſtafrika herüber.

Eben ſo unausſprechlich iſt es, wenn Haſſe in ſeiner Schrift: „Preußens Anſprüche, als Bernſteinland das Paradies der Alten geweſen zu ſeyn“ (Königsb. 1799, ſpäter 1801 auch unter dem Titel: Entdeckungen im Felde der älteſten Erd- und Menſchengeſchichte), das Paradies an der Oſtſeeküſte in der Nähe von Königsberg ſuchte. Er baſirte dieſe Meinung vorzüglich auf Zweierlei: auf nordgermaniſche Urkunden wie die Edda und auf die Bernſteinlager jener Oſtſeegegend. Die letzteren waren für ihn offenbar die erſte Veranlaſſung; die koloſſalen Bernſteinbäume, welche in den Bergwerken auf Samland zu Tage kommen, riefen ihm zuerſt die Produkte des Landes Chavilah in das Gedächtniß, und dieſer Eindruck war ſo ſtark, daß er zur fixen Idee wurde: in flüſſiger Form ſollte das Harz jener Bäume das Bdolach ſeyn, in verhärteter oder verglaſter der Schoham und das Gold; Samland komme von Sem und bedeute das Urland, daſſelbe, was auch das Land der glücklichen Hyperboreer und von Boreas komme Boruſſia; eine der Inſeln der Seligen, Erythia, d. h. die röthliche, die morgenröthliche, weiſe auf die Oſtſeeinſel Sama; Elyſium ſey = Glyſiswall der Edda und dieß ſey = Glasland, Bernſteinland, das Idawaller der Edda ſey = Eden; Piſchon ſey der Phaſis in einer fabelhaften Verlängerung gedacht als Eridanus, als die jetzige Oſtſee ꝛc.!

Während dieſe Gelehrten von dem moſaiſchen Boden ſo weit ab nach den verſchiedenſten Himmelsgegenden ſich verloren, beſchränkten ſich weislich auf denſelben Raſk und Tuch. Raſmus Raſk kommt in ſeiner Abhandlung über die älteſte hebräiſche Zeitrechnung (in Illgen's Zeitſchrift für hiſtor. Theol. 1836. VI. II.) in den Abſchnitten 74—85. darauf zu ſprechen; die Hauptpunkte ſind folgende: 1) Die indiſchen Vorſtellungen gehören der Phantaſie an, die hebräiſchen der Wirklichkeit; ſie ſind geknüpft an den Euphrat und Tigris. 2) Die beiden erſten Flüſſe müſſen ebenfalls bedeutend geweſen ſeyn, was zu den zwei Mündungen und zu Kanälen nicht paßt; doch ſind die entſprechenden Anſichten von Huet ꝛc. beſſer als diejenigen, welche von Meſopotamien abgehen, vorzüglich als die ſeltſame Anſicht Buttmann's. 3) Die Flüſſe folgen einander von Oſten nach Weſten und alle vier im gleichen Verhältniß zum Hauptſtrom, und da Tigris und Euphrat ſich in den Schatt el Arab vereinigen, ſo müſſen alle vier in denſelben auslaufen; Piſchon muß alſo der Karún ſeyn, Gichon der Karaſú; Chavilah die Gegend ſüdöſtlich vom Schatt el Arab; das Land Cuſch iſt Chúziſtán; Chiddekel iſt = Waſſer (armeniſch *γέτ*, aſſyriſch ched), Diglat alſo der Tigris, Phrath der Euphrat, denn die Vorſylbe Eu iſt das perſiſche ab, au = Waſſer. So weit iſt bei Raſk

Alles mit der Anſicht des Verfaſſers dieſes Artikels ganz übereinſtimmend und einer umſichtigen, gewiſſenhaften Erwägung des Textes ohne Zweifel entſprechend. Aber nun beginnt auch Rask zu fabeln: Schon ſeine Etymologieen (mit Ausnahme der treffenden Erklärung von Chid und Eu in den Namen des Tigris und Euphrat) und ſeine geographiſchen Nachweiſe ermangeln noch der rechten Begründung; noch ſchlimmer ſteht es um ſeine Erklärung des Verhältniſſes der vier Raſchim zu dem Einen Nahar und am Allerſchlimmſten um die Begründung dieſer Erklärung. So ſcheint Rask Piſchon zu liegen in Pasi-tigris, Chavilah in Ulai, Gichon in Gyndes, nach Art der ſo vielfach ſchon mitgetheilten etymologiſchen Spielereien Anderer; das Verhältniß der Flüſſe zu einander aber erklärt Rask daraus, daß der Verfaſſer den Lauf derſelben nicht aus eigener Anſchauung gekannt und darum nicht deutlich beſtimmt habe, daß es vier Flüſſe waren, welche ſich vielmehr zu Einem vereinigten. Unſer Text ſey nämlich ſchon aufgeſchrieben geweſen, bevor er der Geneſis einverleibt wurde; aber da es zweifelhaft, ob auch Moſe die Buchſtabenſchrift gekannt habe, ſo ſey es wohl gewiß, daß unſer Text mit Hieroglyphen aufgezeichnet worden ſey, und habe ſich ſpäter allerlei Unbeſtimmtheit oder Eigenheit im Ausdruck eingeſchlichen. Die Vorſtellung, das Paradies ſey nur eine Mythe, weiſt Rask zwar mit Entrüſtung zurück, dabei hat er aber nicht nur von der Compoſition der Geneſis, ſondern auch von der Berichterſtattung ſelbſt die ſeltſamſten Vorſtellungen, wie er denn annimmt, daß Adam gar nicht der erſte Menſch geweſen ſey, ſondern nur der erſte uns bekannte, welcher in der Gegend des Paradieſes genug wilde Menſchen angetroffen, nachdem es längſt vor Adam einen wohlorganiſirten Staat der Eloher in Elymais gegeben habe, deren König den Titel Jehovah gehabt habe und woher die beiden Gottesnamen herſtammen ꝛc. Statt mit Rask an dem weſtlichen Ufer des Schatt el Arab, in der Gegend des heutigen Basra, das Paradies zu ſuchen, ſteigt

Tuch in ſeinem Commentar zur Geneſis (Halle 1838) wieder höher hinauf in Meſopotamien, obwohl er bekennt, daß es vergebliche Mühe ſey, dieſes mythiſche Gemälde in der Wirklichkeit nachweiſen zu wollen. Doch erklärt er, daß der althebräiſche Sagenkreis das Terrain des armeniſchen Hochlandes bis zum perſiſchen Golf nicht überſchreite; auch der Götterberg des Ezechiel ſey in dieſem Hochlande, und damit ſey Eden in Verbindung zu ſetzen. So weiſe die Sage nach den Bezirken hinauf, wo ſich die Uranfänge des Semitiſchen verlieren. Aber gerade durch dieſe lokale Beziehung dokumentire ſich die Sage als uralte Stammſage, welche die Erzväter von Jenſeits des einen der paradieſiſchen Flüſſe mit hinübernahmen in ihre neuen Wohnſitze. Piſchon und Gichon ſeyen gemodelte Ausdrücke, welche auf keinen bekannten Strom der Erde paſſen und dem Erzähler ſelbſt unbekannt geweſen ſeyen; nur eine dunkle Erinnerung bedeutender Ströme jenſeits des bekannten Flußgebiets, vielleicht indiſcher, welche der Hebräer ſich näher denken mochte, ſchimmere hindurch. Auch Tuch alſo kann ſich der Neigung, den orbis mosaicus zu verlaſſen, nicht ganz entſchlagen, und Rask bleibt unter allen unſeren den moſaiſchen Bericht halb und halb bezweifelnden Gelehrten der Einzige, welcher ſich dabei denn doch innerhalb der hebräiſchen Gränzen hielt.

Es ſind uns nun nur diejenigen Gelehrten noch übrig, welche bei ihrem Hinausſchweifen über jene Gränzen ſich von gar keiner nationalen Rückſicht leiten ließen: Geſenius, Sickler, Redslob und Bertheau.

Geſenius in ſeinem hebräiſchen Lexikon (Leipzig 1810—12) ſagt: „Die Angabe, daß von dieſer Gegend aus die vier Hauptſtröme der Erde entſprängen, iſt offenbar eine mythiſch-geographiſche Vorſtellung, bei welcher wenig Wahres zu Grunde liegen möchte, und jede Aufſuchung jener Gegend in der heutigen Geographie wird eben ſo unnütz und vergeblich ſeyn, als eine Nachweiſung der Heſperidengärten und anderer fabelhafter Gegenden des griechiſchen und römiſchen Alterthums.“ Bei den Flüſſen Piſchon und Gichon führt Geſenius ein paar Anſichten Anderer mit allem Vorbehalt der Unmöglichkeit einer Beſtimmung an, geſteht aber zu, „daß hier eine uralte Vorſtellung ausgedrückt iſt, welche ſich den Nil als das Land Cuſch (Aethiopien) umſtrömend und

in Verbindung mit den drei übrigen Hauptflüſſen der ihnen bekannten Welt dachte.“ Chavilah ſucht Geſenius in Arabien, Cuſch in Aethiopien, aber dieſes im weiteſten Sinne als „Südland, von Schwarzen bewohnt, wie das Land der homeriſchen Aethiopen.“

Sickler in ſeiner Abhandlung in Auguſti's theologiſcher Monatsſchrift (I, I.) läßt den Urheber des Mythus beim Nahar an das kaſpiſche Meer denken, das ihm (etwa wie Raumer) ein ungeheurer Strom aus Oſten war. Piſchon umgebe die ganze damals bekannte Erde von Oſten aus bis an den Nil; Gichon begreife das atlantiſche, ſchwarze Meer und den Phaſis in ſich und umgebe die ganze Erde von Weſten bis an den Nil hin. Eden ſey die Gegend des kaſpiſchen Meeres.

Redslob hat in ſeiner Schrift: Der Schöpfungsapolog 1 Moſ. 2, 4 — 3, 24. (Hamburg 1846) — ein Phantaſiegemälde entworfen, welches weder zu den moſaiſchen Angaben noch zu der geographiſchen Anſchauung der klaſſiſchen Welt ſtimmt und in Folgendem ſich zuſammenfaſſen läßt: Die Hebräer dachten ſich die Erde als eine vom Meer umgebene Scheibe; alle Ströme mußten ſo nach ihrer Vorſtellung in der Richtung vom Centrum nach der Peripherie laufen, die allerlängſten alſo dem Centrum am nächſten entſpringen, ja eine gemeinſchaftliche Quelle haben, um dann erſt ſich zu theilen in eigenthümlicher Richtung. An ſolchen Strömen können neben Euphrat und Tigris nur Indus und Nil in Betracht kommen; übrigens iſt es für unſere Dichtung ſelbſt ganz gleichgültig, welches die gemeinten Flüſſe ſind, indem es für ſie bloß darauf ankommt, daß Eden an die Quelle der Hauptſtröme, d. h. an den Mittelpunkt der Erde verlegt iſt. Hätten die Hebräer etwas vom Senegal und Gambia gewußt, ſie würden auch ihre Quellen nach Armenien haben verlegen müſſen, ja ſelbſt der Miſſiſippi würde ihnen um das ganze Land Kittim und Tarſis herumgegangen ſeyn.

Ungleich werthvoller iſt die letzte hier in Betracht kommende Schrift, die Abhandlung von Bertheau über „die der Beſchreibung der Lage des Paradieſes 1 Moſ. 2, 10—14. zu Grunde liegenden geographiſchen Anſchauungen, ein Beitrag zur Geſchichte der Geographie“ (aus den Göttinger Studien von 1847 abgedruckt als beſondere Schrift 1848). Das Wichtigſte iſt Folgendes: 1) Die Beſchreibung der Lage des Paradieſes im zweiten Kapitel der Geneſis ſtützt ſich auf eine weite Räume umfaſſende Anſicht von den Ländern der Erde und von den Verhältniſſen ihrer großen Ströme zu einander und zu den Gegenden, welche von ihnen durchſtrömt oder durch ſie begränzt werden.“— — „Die leider ſehr kurzen Angaben im zweiten Kapitel der Geneſis laſſen viele Fragen unbeantwortet“, darum räth Bertheau, „lieber im Voraus von jedem Verſuch, dieſelben unſerer modernen europäiſchen Anſchauung anzupaſſen, zu abſtrahiren und darin nur ein wiewohl immer noch ſehr werthvolles Exempel von der geographiſchen Vorſtellung der Alten zu erblicken, wie ſie bis auf die Erkenntniß von der Kugelgeſtalt der Erde durch Ariſtarchos aus Samos und Seleukos aus Erythrä und bis auf die Behauptung des Ariſtoteles von der Möglichkeit einer weſtöſtlichen Weltumſeglung die allgemeine geweſen ſey. Je früheren Zeiten die älteren geographiſchen Syſteme angehören, deſto weniger Berührungspunkte mit unſerem geographiſchen Wiſſen bieten ſie dar“; — — „Die Vorſtellungen von der Erde in 1 Moſ. 2., welche viel älter ſind als die geographiſchen Syſteme der Griechen, müſſen alſo auch am weiteſten von der geographiſchen Wiſſenſchaft unſerer Zeit entfernt ſeyn.“ Um nun aber doch die moſaiſche Vorſtellung und namentlich die wenigen Berührungspunkte derſelben mit unſerer Geographie zu erörtern, entwickelt Bertheau 2) zuerſt und zwar richtig das Verhältniß der vier Flüſſe zu einander, darauf falſch ihr Verhältniß zu dem Einen Nahar, indem auch ihm die Raſchim ſich eben nur als „Arme“ darſtellen; endlich gibt er noch die verſchiedenen Anſichten über die Namen der Flüſſe und Länder und entſcheidet ſich bei Piſchon für den Ganges, bei Chavilah für ein Oſtland, das von Oſtarabien an bis in unbeſtimmte Fernen reichte; bei Gichon für den Nil, bei Cuſch für den Inbegriff der Länder des ſüdlichen Erdgürtels, d. h. aller in den Geſichtskreis der Iſraeliten fallenden Südländer, welche nach Oſten hin durch das öſtliche Arabien und den perſiſchen Meer-

buſen, nach Weſten hin durch den Nil und die weſtlich vom Nil gelegenen wenig bekannten und jeder beſtimmten Anſchauung ſich entziehenden Wüſten begränzt werden; bei Chiddekel für den Tigris, bei Aſchur für die ganze Ländermaſſe vom Mittelmeer bis ungefähr zum Tigris; bei Phrath für den Euphrat; den Garten in Eden ſucht Bertheau im äußerſten Norden, da es feſtſtehe, daß alle Völker Aſiens ſüdlich von Hocharmenien von den älteſten Zeiten an die Wohnung ihrer Götter nach dem höchſten Norden verlegten und Erinnerungen daran auch im Alten Teſtamente durchſchimmern. Das Uebrige iſt gelehrter Apparat, ſehr intereſſant, aber nicht im Stande, die Verkennung des moſaiſchen Berichts zu rechtfertigen.

II. Was hat ſich dieſer Bericht nach dem Bisherigen unter der Hand der gelehrten Interpreten gefallen laſſen müſſen! Die Einen haben ihn allegoriſch behandelt und ihm damit einen ganz fremden Sinn unterlegt. Andere haben ihn nach ganz ungleichartigen Stellen des Neuen Teſtamentes ausgelegt und aus dem irdiſchen Paradieſe, welches natürliche Menſchen bewohnten, ein überirdiſches, eine Wohnung der Seligen gemacht. Andere haben in ihrer Ehrfurcht vor dem heiligen Bericht die Schwierigkeiten deſſelben dadurch zu beſeitigen geſucht, daß ſie behaupteten, das darin entworfene Bild des irdiſchen Paradieſes laſſe ſich in Folge des Sündenfalles und der Sündfluth gar nicht mehr nachweiſen. Wieder Andere erkannten, daß es jetzt noch müſſe ſich nachweiſen laſſen, und verſuchten daſſelbe, jedoch auf Koſten der ungezwungenen Deutung einzelner Züge des Bildes. Am Schwerſten verfuhren mit dem Texte Diejenigen, welche ihn den ſagenhaften Nachrichten der Heidenwelt gleichſtellten und das Mehr oder Weniger von Wahrheit, welches noch daraus hervorſchimmere, anzuerkennen ſich herabließen.

Es ſind fünf Auswege. Die beiden erſten ſind als ſolche allgemein anerkannt: — Die Allegorie in dieſer Anwendung gilt heutzutage jedem beſonnenen Interpreten für ein frommes Spiel; die Vermiſchung des irdiſchen und des himmliſchen Paradieſes für eine Verirrung der frommen Phantaſie, welche nur ſo lange möglich war, als die Kenntniß von der Oberfläche und von der Stellung der Erde in der Geſtirnwelt noch eine ſo außerordentlich mangelhafte und verkehrte war. Die drei anderen Auswege ſind von Vielen noch nicht als ſolche erkannt; gehören doch, wie wir ſahen, manche ihrer bedeutendſten Vertreter der Gegenwart an. Deſſen ungeachtet ſind es Auswege; Auswege, deren Ungenügendes und Gewaltſames ſich ſogar ihren Vertretern nicht ganz verbirgt und je länger je mehr allgemein dafür erkannt werden wird. Der erſte dieſer drei Auswege hat auf den erſten Anblick viel Beſtechendes; bei genauerer Betrachtung muß man ſich aber doch ſagen, daß der Knoten nur durchhauen, nicht gelöſt iſt. Oder wie? wenn die Lage des moſaiſchen Paradieſes in Folge des Sündenfalles und der Sündfluth nicht mehr ſich nachweiſen läßt, — wie mochte Moſe ſelbſt in ſeinem Bericht dieſelbe nachweiſen? Denn daß er ſie nachweiſen wollte, dafür zeugt die ganze beſtimmte, geographiſche Namen und Verhältniſſe in ſich begreifende Faſſung des Berichtes. Ferner: — kann man in Ernſt annehmen, die Folgen des Sündenfalles und der Sündfluth haben ſich auf die ganze Situation jener Landſchaft, welche einſt die Stätte des Paradieſes geweſen, erſtreckt, ja ſogar auf die phyſikaliſchen Geſetze von dem Laufe der Ströme? kann man in Ernſt annehmen, daß Euphrat und Tigris nebſt den beiden anderen Strömen den Ueberreſt eines vor dem Sündenfall gemeinſamen Stromes bilden? oder daß irgend jemals ein Strom in ſeinem Laufe nach vier Richtungen auseinandergegangen ſey und in vier beſonderen Strömen ſein Waſſer in das Meer ergoſſen habe? Der zweite der drei übrigen Auswege aber verſtößt gegen den unzweifelhaften Sinn einzelner Ausdrücke des moſaiſchen Berichtes: denn die Raſchim, d. h. die Häupter des Einen Stromes werden nimmermehr zu „Armen“, wenn auch die Geſetze vom Laufe der Ströme es zuließen; eben ſo wenig zu „Hauptflüſſen“ oder zu „Flußanfängen“ u. dergl.; der Eine Nahar wird nimmermehr zu einem „Baſſin“ oder einem „Quellenboden“ oder einem „Flußſyſtem“ u. dergl.; er iſt und bleibt ein Strom; mit zwei

Strömen wie der Euphrat und Tigris lassen sich zwei Mündungen des gemeinsamen Stromes oder zwei Kanäle nimmermehr coordiniren. Gegen den dritten Ausweg endlich, den letzten aller fünf Auswege, spricht Beides, der Karakter des Geschichtsschreibers und der Karakter seines Berichtes: Ein Gelehrter war Mose freilich nicht, was man in unseren Verhältnissen einen Gelehrten heißt, er war ein Mann, der wie Wenige berufen war, an der Spitze eines Volkes zu wirken; aber er war für seinen außerordentlichen Beruf auch hinsichtlich seiner Kenntnisse der Geschichte und der Natur, der Vergangenheit und der Gegenwart, der sichtbaren und der unsichtbaren Welt in einer Weise ausgerüstet worden, daß man großes Bedenken tragen sollte, einem solchen Manne Unwissenheit oder Leichtgläubigkeit zuzutrauen; er war unterrichtet worden am Hofe Pharao's in aller Kunst und Weisheit der Aegypter, er war der Erbe einer Tradition, welche nicht in der üppigen und trügerischen Welt des Heidenthums, sondern in dem schlichten aber gottesfürchtigen Geschlechte der Erzväter von Adam auf Noa, von Noa auf Abraham, von Abraham auf Israel und Mose bewahrt worden war, er war der Prophet, mit welchem Gott redete wie ein Mann mit seinem Freunde, und er zeichnete die Geschichte von der Erschaffung der Welt bis auf seine Zeit auf als der Erzieher seines Volkes. Diesem Karakter des Geschichtschreibers, wie er uns in den Schriften des Alten und des Neuen Testaments entgegentritt, entspricht aber vollkommen der Karakter der mosaischen Geschichte und im Besonderen unseres Berichtes über das Paradies. Man mag heutzutage nach drei bis vier Jahrtausenden über die Composition dieser Geschichte, über die einzelnen Urkunden, welche Mose vorgefunden und seiner Aufzeichnung einverleibt haben mag, Hypothesen aufstellen, welche man will, — der rein historische und geographische Karakter derselben macht sich doch immer und immer wieder geltend, wenn die Hypothesen wechseln wie die Wolken, welche die Sonne umschweben.

Wenn aber jene verschiedenen Versuche alle, die Schwierigkeiten des mosaischen Berichtes über das Paradies zu erklären, nur Auswege sind, — *auf welche Weise ist die richtige Erklärung, die Lösung aller jener Schwierigkeiten zu gewinnen?* Die Sache ist so einfach wie das Ei des Columbus und die Exegese wird, — wir sind dessen gewiß, — je länger je allgemeiner die Richtigkeit derselben und damit die Treue des mosaischen Berichtes und seine Uebereinstimmung mit der heutigen Geographie zugestehen.

Das *Erste* hiefür ist, daß wir uns den Bericht, wie er 1 Mos. 2, 8—15. enthalten ist, in möglichst getreuer Uebersetzung vergegenwärtigen. Das *Zweite*, daß wir uns Rechenschaft geben über die Quelle, daraus Mose diesen Bericht schöpfte, und damit über den Länderkreis, innerhalb dessen wir demgemäß die geographischen Angaben desselben nachzuweisen haben. Das *Dritte*, daß wir das richtige Verhältniß des Nahar und seiner vier Raschim noch abgesehen von aller Etymologie ermitteln. Das *Vierte*, daß wir die Namen der Raschim damit zusammenhalten und in der heutigen Geographie nachweisen. Das *Fünfte*, daß wir über die entsprechenden Landschaften uns orientiren. Das *Sechste*, daß wir dem Paradies selbst seine Stelle unter diesen Landschaften anweisen. Das *Siebente* endlich, daß wir vier weitere Stellen im ersten Buch Mose zuziehen, welche ein Licht darauf werfen, 1 Mos. 1, 28. 3, 23. 24. 8, 4. und 9, 13. 14.

1) *Der Bericht Mose's 2, 8—15. lautet in möglichst getreuer Uebersetzung also:*

Vs. 8.: „Und es pflanzte Jehova Gott einen Garten in Eden, von Osten her, und setzte darein den Menschen, welchen er gebildet." — Vs. 9.: „Und es ließ Jehova Gott aufgehen aus der Erde allerlei Holz, lieblich anzuschauen und gut zu essen, und Holz des Lebens in der Mitte des Gartens und Holz des Erkennens Gutes und Böses." — Vs. 19.: „Und ein Strom (ist) ausgehend von Eden, zu wässern den Garten, und von da wird er sich theilen und wird er zu vier Häuptern." — Vs. 11.: „Der Name des Einen (ist) Pischon; das (ist) der das ganze Land des Chavilah

umgebende, woſelbſt das Gold.“ — Vs. 12.: „Und das Gold dieſes Landes (iſt) gut; daſelbſt (iſt) das Bedolach und der Stein des Schoham.“ — Vs. 13.: „Und der Name des Zweiten (iſt) Gichon; das (iſt) der das ganze Land Cuſch umgebende.“ — Vs. 14.: „Und der Name des Dritten (iſt) Chiddekel; das (iſt) der nach der Oſtſeite von Aſchſchur gehende. Und der vierte Strom, das (iſt) Phrath.“ — Vs. 15.: „Und es nahm Jehova Gott den Menſchen und führte ihn in den Garten in Eden, ihn zu bebauen und ihn zu bewahren.“

Wer dieſe Ueberſetzung mit dem Original vergleicht, wird die Richtigkeit derſelben ſchwerlich beſtreiten können; und doch entſpricht ſie der gewöhnlichen hergebrachten Anſchauung in manchen der wichtigſten Punkte keineswegs: das Pflanzen des Paradieſes und die Verſetzung des Menſchen in daſſelbe erſcheint freilich auch nach unſerer Ueberſetzung als etwas Vergangenes, wie denn nach dem dritten Kapitel der Menſch das Paradies wieder verlaſſen mußte und die herrliche Pflanzung zerſtört ward; die Gegend des Paradieſes aber iſt in ihrer ganzen Situation von Moſe alſo beſchrieben, daß ſie nicht als etwas Vergangenes erſcheint, ſondern vielmehr als etwas Conſtantes: — darauf weiſen die Participia des 10., 11., 13. und 14. Verſes, welche man zumeiſt als Präterita überſetzt hat; noch mehr: — Moſe ſchildert die Gegend offenbar als eine, welche ſeinen Leſern noch zugänglich ſey, dahin ſie kommen können, in welcher ſie die einzelnen Verhältniſſe noch wahrzunehmen im Stande ſeyen, wenn ſie ſeiner Schilderung Schritt vor Schritt folgen: — darauf weiſt namentlich das Futurum des 10. Verſes, welches man zumeiſt als ein Präſens oder gar als ein Präteritum zu überſetzen ſich erlaubt hat. Weiter iſt aus unſerer Ueberſetzung zu erſehen, daß die vier Ströme, in welche der Eine gemeinſchaftliche Strom ſich theilte, einerſeits wirkliche Ströme ſind nach Moſe's Anſchauung, nicht bloße Mündungen oder Kanäle, andererſeits daß dieſe vier Ströme keine Arme des Einen Nahar ſind oder Flußanfänge oder nur irgend welche Hauptflüſſe oder wie man ſonſt in oberflächlicher und unhebräiſcher Weiſe das Wort Raſchim überſetzen mochte, ſondern Häupter des Einen Nahar. Wie wir uns das vorſtellen können, vorſtellen müſſen, werden wir ſpäter ſehen. Endlich ſehen wir, wenn wir den moſaiſchen Bericht recht darum anſehen, gar wohl, daß die Gegend der Erde, in welcher das Paradies einſt gepflanzt und hernach zerſtört worden war, nebſt den angränzenden Landſchaften und ihren Strömen, daß dieſes ganze Stromgebiet den erſten Leſern oder Hörern des Berichtes keine terra incognita war, wenn ſie auch nur eine ungefähre Kenntniß derſelben hatten, wenn ſie auch nöthig hatten, daß Moſe ſie darüber erſt orientirte, mit einzelnen Namen derſelben erſt bekannt machte. Von dem Stromgebiet Eden, von zweien der Häupter ſeines Einen Nahar, von Chiddekel und Phrath, und von der Landſchaft Aſchſchur redet Moſe ſichtlich als von etwas Bekanntem; von anderen Theilen des Stromgebietes dagegen, dem Land des Chavilah und dem Lande Cuſch kannten ſie kaum die Namen, beſſer die Produkte, welche aus dem einen derſelben bezogen wurden; von den Strömen derſelben endlich, dem Piſchon und dem Gichon, ſowie von der Vereinigung aller vier Ströme in dem Einen Nahar und der davon bewäſſerten Landſchaft, welche einſt die Stätte des Paradieſes geweſen, wußten ſie nichts. Es verhielt ſich bei den erſten Leſern oder Hörern des moſaiſchen Berichtes mit jenem Stromgebiet etwa, wie wenn man unſerem Volke Ungarn beſchreiben würde: — unſere Leute wüßten von Ungarn als einem der fruchtbarſten und herrlichſten Länder Europa's; ſie wüßten von Siebenbürgen und dem Banat, ſie kennten die Donau ſo genau, daß man, wie Moſe bei dem Phrath, ebenfalls nur ſagen dürfte: „der vierte Strom, das iſt die Donau“; ſie wüßten auch noch etwas von der Theiß; ſie kennten die vornehmſten Produkte, den herrlichen Banater Weizen, den Wein, die Pferde u. dergl., welche daher bezogen werden; aber ſie wüßten nichts von der Drave, der Save und den anderen ſüdlichen Gegenden, welche davon beſpült werden; ſie wüßten nichts von dem ganzen confluxus dieſer vier Ströme zu Einem Strome. Und doch wüßten ſie mit jenem Bekannten genug, daß man ſie durch

einen Bericht wie der moſaiſche darüber orientiren könnte und daß ſie ſich darnach zurechtfänden, wenn Einer in jene Gegenden käme, wenn Einer etwa die Gegend von Belgrad aufſuchen wollte.

2) *Aber woher kannte Moſe jenes Stromgebiet ſo genau? und woher durfte er auch bei ſeinem Volke das nöthigſte Verſtändniß dafür vorausſetzen?* — Er ſelbſt war, ſoweit wir irgend wiſſen, niemals in die Gegend des Euphrat gekommen, ſondern hatte, ehe er der Führer ſeines Volkes wurde, nur in Aegypten und auf der Halbinſel Sinai gelebt; die Seinigen aber waren in ihrem Zuſtande der Unterdrückung wohl eben ſo wenig dahin gekommen. Dagegen dürfen wir annehmen, daß ſchon durch die Vermittelung des Handels, welcher ſeit der Zeit der Hykſôs das bisher ſo verſchloſſene Aegypten mit Vorderaſien verband, und unter den Kriegszügen der Dynaſtie des Raemſes, welche die Hykſôs ſtürzte und an deren Hofe Moſe erzogen worden war, diejenige Kenntniß Vorderaſiens in Aegypten verbreitet ward, welche zum Verſtändniß des moſaiſchen Berichtes ſeinen erſten Leſern oder Hörern erforderlich war. Noch wichtiger aber war eine andere Quelle, eine Quelle, welche ſich beim Volke Iſrael zwar nicht ganz im Sande ihres Sklavenzuſtandes verloren, aber doch nur in ſchwachen Erinnerungen einiger Namen erhalten haben mochte, daraus indeſſen Moſe, der Urenkel Levi's, noch die genaueſten Nachrichten ſchöpfen durfte: — die *Familientradition des Hauſes Abraham's, Iſaak's und Iſrael's*. Dieſe Tradition, welche als ein Heiligthum von Geſchlecht zu Geſchlecht im Hauſe der Erzväter theils mündlich, theils vielleicht ſchon in einzelnen Aufzeichnungen ſich vererbt hatte, führte Moſe und mit ihm wieder ſein Volk aus der ſchweren Gegenwart rückwärts in die fernſte Vergangenheit, ja bis zu dem Urſprunge des Menſchengeſchlechtes und dem Anfang aller Dinge; aus Aegypten, dieſem Lande der Knechtſchaft, hinauf nach Canaan und auf dem Wege, den Abraham gezogen, über den Euphrat hinüber nach Haran und nach Ur in Chaldäa in der Nähe des oberen Tigris, hinauf nach dem Ararat, der Zuflucht Noa's und ſeiner Familie, und wieder herab nach Meſopotamien, nach der Landſchaft Aſſur im Norden deſſelben, nach der Landſchaft Sinear in der Mitte, nach der Landſchaft Cuſch und Chavilah im Südoſten und nach der Gegend des einſtigen Paradieſes im Süden Meſopotamiens, in dem ſchmalen Tiefthale des Schatt el Arab. Das war die vornehmſte Quelle, daraus Moſe ſchöpfte, und dieſer Complex von Ländern bildet den orbis mosaicus, innerhalb deſſen jeder Interpret des erſten Buches Moſe ſich halten muß, wenn er nicht in dem Nebel heidniſcher Sage umhertappen und irre gehen will. Ehe wir nun aber es verſuchen, innerhalb dieſes Orbis uns über die einzelnen Namen der Ströme und Länder zurechtzufinden, gilt es, daß wir,

3) *noch abgeſehen von aller Etymologie, das richtige Verhältniß des Einen Nahar und ſeiner vier Raſchim ermitteln.* An der Beantwortung dieſer Frage liegt Alles; denn die falſche Auffaſſung dieſes Verhältniſſes hat den Auslegern ſeit 18 Jahrhunderten Alles verdorben und ſie zu den vielerlei künſtlichen und willkürlichen Deutungen gebracht. Ja, dieſes Verhältniß des Einen Nahar zu den vier Raſchim hat von Allen nicht ein Einziger richtig aufgefaßt und an dieſer Frage ſind alle Verſuche geſcheitert. Und doch iſt die Sache ſo einfach und ſpricht ſich Moſe ſo deutlich aus! Er nennt die vier Ströme, in welche der Eine Nahar ſich theilt, ſeine vier „Häupter", und die Interpreten machten daraus „Arme", als entſtünden aus dem Einen Strome vier beſondere Ströme oder als dürfte man doch mit den zwei Häuptern Tigris und Euphrat die zwei Mündungen des Schatt el Arab oder gar zwei Kanäle ſeines Stromgebietes coordiniren ꝛc. Iſt es aber gegen alle Ordnung, zwei Mündungen oder zwei Kanäle mit zwei Strömen zu coordiniren, ſo iſt es gegen alle Phyſik, ſich einen Strom vorzuſtellen, aus welchem vier beſondere Ströme entſtünden; einen ſolchen Strom gibt es nirgends auf Erden und konnte es auch vor dem Sündenfalle nirgends geben; dieſe Vorſtellung hätte niemals in den Sinn eines Inter-

preten kommen ſollen und war einem ſo ſeltenen Menſchen, wie Moſe war, gewiß am wenigſten in den Sinn gekommen. Nein, die vier Raſchim oder Häupter ſind vier Ströme, welche vielmehr in umgekehrter Weiſe den Einen Nahar bilden. Aber, wendet man uns ein: Moſe ſagt doch, der Eine Nahar theile ſich und werde zu vier Raſchim! Ganz richtig, es geſchieht dieß heutzutage noch bei allen Strömen der Erde, ob es zwei oder drei oder mehrere Häupter ſeyen, welche uns innerhalb einer gewiſſen Gegend des Einen Stromgebietes vor die Augen treten. Eines der entſprechenden Beiſpiele haben wir oben namhaft gemacht, wo wir von der Vereinigung der Drave, der Save, der Donau und der Theiß ſprachen; ein anderes beſonders überraſchendes und ungleich näher liegendes Beiſpiel gibt uns der Rhein, wenn wir vom Bodenſee aufwärts ihm bis nach Graubündten folgen und oberhalb Chur in den Schloßgarten in Reichenau treten, in dem Garten aber bis an den Rand des Granitfelſen, auf welchem er gepflanzt iſt: — ſiehe, da theilt ſich der Eine Strom auf ein Mal zu unſeren Füßen und wird zu zwei Strömen, dem Domletſchger Rhein, wie er aus der Schlucht der via mala zur Linken hervorbricht, und dem Diſſenter Rhein, wie er aus dem Schooße des Gotthard herabkommt; ja die beiden Rheine liegen bei dieſem überraſchenden Zuſammentreffen vor unſeren Augen ebenfalls wie die beiden Häupter des Einen Rieſen, deſſen Länge wir vom Bodenſee aufwärts bis zu dieſem Punkte gefolgt waren. Das Bild iſt ſo überraſchend, daß, wenn wir nie die moſaiſche Beſchreibung geleſen hätten, ſchon wir Abendländer gerade eben ſo gut auf die Vergleichung von zwei Häuptern eines Rieſenſtromes kommen möchten, als unſere Sprache unter anderen Verhältniſſen von Armen eines Stromes redet, — geſchweige denn der morgenländiſche Geſchichtſchreiber Moſe, welchem dieſe bildliche Sprache ungleich geläufiger war. — Unſere Kenntniß der Ströme geht aber überhaupt zumeiſt nicht ſtromabwärts, ſondern ſtromaufwärts: — ſtromaufwärts zumeiſt wandern die Coloniſten, wandern ganze Völker in die Länder ein; ſtromaufwärts lernt der einzelne Reiſende die Gegenden kennen; ſtromaufwärts geht die Erdbeſchreibung; ſtromaufwärts der Weg der Weltgeſchichte; ſtromaufwärts ſchildert der große Geſchichtsſchreiber die Gegend des einſtigen Paradieſes. Wo Einer der Seinigen in dieſe Gegend käme und ſeiner Schilderung nachzugehen Gelegenheit hätte, da ſollte dieſes Bild des gemeinſamen Rieſenſtromes, welcher vor den Augen des Wanderers von dort aus ſich theilt und zu vier Häuptern wird, ihm ſich vergegenwärtigen und zu ſeiner Orientirung über die Verhältniſſe des einſtmals daſelbſt gepflanzten Paradieſes dienen; darum ſagt Moſe: „Von da aus wird er ſich theilen und wird er zu vier Häuptern.“

Halten wir nun 4) damit die Namen der Raſchim zuſammen, ſo ergibt ſich die Nachweiſung des moſaiſchen Bildes in der heutigen Geographie beinahe von ſelbſt. Unter den vier Raſchim des Einen Nahar ſind zwei, deren Namen von unzweifelhafter Bedeutung ſind: Phrath und Chiddekel, wie denn ſeit 18 Jahrhunderten auch nicht ein Einziger gewagt hat, ein Bedenken dagegen vorzubringen*). Der Name Phrath lautet heute noch im Arabiſchen Frát, Forát, zuweilen auch Foráb geſchrieben; ebenſo im Syriſchen, Chaldäiſchen, Neuperſiſchen, Neuarmeniſchen und Türkiſchen; die Vorſylbe Eu, welche in unſerer abendländiſchen Benennung mit dem eigentlichen Namen verbunden iſt, kommt am wahrſcheinlichſten aus dem Perſiſchen her, von dem Worte Av, Ū, welches = Waſſer, Fluß, und entſpricht

*) Auch die oben mitgetheilte Vermuthung Gatterer's und Buttmann's, daß in Chiddekel der Name des Indus mit dem des Tigris zu Einem Namen verſchmolzen worden ſey, zeigt nur, wie wenig ſogar eine ſo bodenloſe Kritik es wagte, den Tigris in Zweifel zu ziehen. Und wenn andere Mythologen meinten, daß mit dem Wandern der Sage aus dem Innern von Indien die zwei Hauptflüſſe Vorderaſiens an die Stelle eines dritten und vierten oſtindiſchen Stromes aufgenommen worden ſeyen, ſo war es eben doch gleichfalls der Tigris und Euphrat, welche ſie unter dem Phrath und Chiddekel verſtanden.

ſomit ganz und gar der im Alten Teſtamente ſo häufig dem Phrath vorausgeſetzten näheren Beſtimmung Nehar, Strom Phrath. Er iſt die eigentliche Lebensader Meſopotamiens; in dem geſammten Stromſyſteme dieſes herrlichen Gebietes aber erſcheint er gleich den drei anderen ſelbſtſtändigen Strömen deſſelben nur als eines der vier Häupter des gemeinſamen Schatt el Arab, welcher die ſüdlichſte nnd ſchmälſte Gegend Meſopotamiens, ſein Tiefthal bewäſſert und die ganze Fülle der meſopotamiſchen Gewäſſer in den perſiſchen Meerbuſen ergießt. — Ganz entſprechend dieſer Etymologie der Vorſylbe Eu im Namen jenes Stromes iſt die Etymologie der Vorſylbe Chid im Namen des anderen Stromes, in Chiddekel; denn Got iſt im Armeniſchen ebenfalls = Fluß, und der hebräiſche Name heißt ſomit nichts Anderes als Nehar Dekel, Strom Dekel. Das armeniſche Get lautet im Syriſchen Chad, daher auch der kleinaſiatiſche Chaddib (der *Λύκος ποταμός* der Griechen) ſeine Vorſylbe hat; im Hebräiſchen aber Chid. Wie dieſe beiden Flüſſe (Dib und Dekel) zu jener armeniſchen Vorſylbe kamen, iſt bei einem Blick auf die Karte leicht zu erkennen, da beide in ihrem oberen Laufe Gegenden angehören, in welchen von uralter Zeit her die Armenier einen Hauptbeſtandtheil der Bevölkerung ausmachten; der Chaddib einer Gegend, in welcher ſie mit Syrern und Kleinaſiaten, der Chiddekel einer Gegend, in welcher ſie mit Chaldäern zuſammenlebten. Daß Moſe dem Phrath jene entſprechende Vorſylbe nicht gab, erklärt ſich daraus, daß ſie perſiſchen Urſprungs war und das perſiſche Sprachgebiet ihm und den Erzvätern fern lag, während die Chaldäer, welche am oberen Tigris wohnten, dieſen Strom nach dem Sprachgebrauche der mit ihnen verkehrenden Armenier zu benennen pflegten und dieſe armeniſch-chaldäiſche Benennung mit der geſammten Tradition in Abraham's Hauſe auf Moſe ſich vererbt hatte, wogegen die dieſer Tradition fern ſtehenden oder entfremdeten ſemitiſchen Völker den Namen ohne jene Vorſylbe gebrauchen und den Tigris nur Thiglath, Diglito, Didſhilath ꝛc. benennen. Ueber die nähere Bezeichnung, welche Moſe dem Chiddekel gibt: „Das iſt der nach der Oſtſeite von Aſchſchur gehende", werden wir weiter unten reden, wenn wir die Ländernamen des moſaiſchen Berichtes erörtern; daß Moſe dem Chiddekel eine nähere Bezeichnung gibt, während er bei dem Phrath ſchlechtweg ſagt: „Das iſt Phrath", wird Niemanden wundern, der bedenkt, daß der Euphrat den Iſraeliten ungleich näher lag als der Tigris und zu allen Zeiten als die große Waſſerſtraße des vorderaſiatiſchen Handels den Tigris in den Hintergrund ſtellte. Die beiden gewaltigen Ströme vereinigen ſich unter dem 31. Gr. nördl. Breite und dem 65. öſtl. Länge (von Ferro) bei dem heutigen Korna und bilden dadurch

den Einen Nahar, welcher von dieſem Vereinigungspunkte an bis zu ſeiner Mündung in den perſiſchen Meerbuſen unter dem 30. Gr. nördl. Br. und dem 66. öſtl. L. heutzutage, da die herrſchende Bevölkerung aus Arabern beſteht, den Namen des Schatt el Arab führt. Ein eigentlicher Name iſt dieß freilich nicht, denn das Wort Schatt heißt daſſelbe, was im Hebräiſchen Nahar, im Deutſchen ein Strom heißt, und wenn zu Moſe's Zeiten die Gegend ſchon von Arabern bevölkert geweſen wäre, ſo hätte ſchon er ihn den Nehar Arab nennen können. So aber nennt Moſe den nur 42 Stunden langen, aber 600 bis 900 Schritte breiten und 18 bis 42 Fuß tiefen Strom, dieſe majeſtätiſche Waſſerſtraße, ſchlechtweg den „Nahar", den „Strom", während die vier Raſchim, welche ihn bilden, ihre ſpeciellen, der eigenthümlichen Natur jedes Einzelnen entſprechenden Namen führen. Man hat dem Schatt el Arab zwei Mündungen zugeſchrieben; urſprünglich war es nur eine einzige, das zeigt die künſtliche Richtung der ſogenanten öſtlichen Mündung augenſcheinlich, und die Eingeborenen nennen daher die weſtliche, den geraden Lauf des Stromes beibehaltende nach wie vor Schatt el Arab, während ſie der öſtlichen, unter einem rechten Winkel vom Strom abzweigenden den beſonderen Namen Chor Gafgah geben, entſprechend den anderen Chor's oder Kanälen, welche in dieſem Flachlande die Ueberfülle der Waſſer ableiten, um den Boden vor der völligen Verſumpfung zu bewahren und dem Verkehre der Einwohner zugänglich zu erhalten.

Welches ſind aber die beiden anderen Raſchim dieſes Rieſenſtromes, deren Namen in dem moſaiſchen Berichte Piſchon und Gichon lauten? Dieſe beiden Raſchim exiſtiren gleichfalls heutzutage noch in den beiden Strömen Karún und Kerkha. Die Kenntniß derſelben und der von ihnen bewäſſerten Landſchaften des ſüdöſtlichen Meſopotamiens war indeſſen bis in unſer neunzehntes Jahrhundert herein ſo außerordentlich erſchwert, daß ſie der Geographie beinahe ganz fremd geworden waren und die Rathloſigkeit der Interpreten des moſaiſchen Berichtes auch daraus ſich theilweiſe erklärt. Wer die betreffenden Abſchnitte in Ritter's Allgemeiner Erdkunde (Thl. IX. Weſtaſien, Bd. III.) vergleichen will, Abſchnitte, welche an Reichhaltigkeit, Gründlichkeit und Klarheit in der Darſtellung der Nachrichten aus der älteſten bis in die neueſte Zeit die ganze Meiſterſchaft des großen Geographen bewähren, der wird ſich überzeugen, welch eine Confuſion darüber waltete und wie es erſt der Gegenwart vorbehalten war, zu einer richtigen und genauen Kenntniß dieſer geographiſchen Verhältniſſe zu gelangen. Wir kennen heutzutage eigentlich nur erſt die Grundriſſe derſelben; denn auch der jüngſte Gelehrte, welchem es vergönnt war, am weiteſten dahin vorzudringen, der engliſche Major Rawlinſon, von der Bombayarmee, welcher im Jahre 1836 die Truppen des Prinzen von Kermanſchah gegen die rebelliſchen Ilyat, ein weit in Meſopotamien und im Zagros verbreitetes Gebirgsvolk commandirte, konnte die von der Heerſtraße abliegenden Gegenden nur ſparſam und mit Lebensgefahr erforſchen. Die Nachrichten aus der alten Welt beſtanden zumeiſt aus den Mittheilungen Arrian's, des Geſchichtſchreibers Alexander des Großen; dazu kamen etliche Notizen aus dem Propheten Daniel und aus Strabo, Ptolemäus und Plinius; von der Herrſchaft des Muhammedanismus an waren dieſe Gegenden dem Europäer verſchloſſen; nach mehr als einem Jahrtauſend erſt wagten ſich einige unſerer Reiſenden dahin, im Jahre 1810 der Erſte, Kinneïr, ihm folgten Dupré, Morier, Ker Porter, Keppel und Andere, zuletzt Rawlinſon. Doch reicht die nun gewonnene Kenntniß aus, unſere obige Behauptung zu rechtfertigen. Bei dieſem Stande der Geographie von Meſopotamien mangelt es auch zumeiſt an brauchbaren Karten davon. Die Handatlaſe geben keine Specialkarten und ſind auch, wie alle älteren Specialkarten, noch vielfach unrichtig. Von den älteren Specialkarten unſeres Jahrhunderts iſt noch am meiſten zu empfehlen die Roſenmüller's Handbuch der bibliſchen Alterthumskunde beigegebene; wer aber im Stande iſt, die treffliche Kiepert'ſche Karte, herausgegeben von dem geographiſchen Inſtitut zu Weimar, 1859, über die aſiatiſche Türkei zu vergleichen, wird ſich am beſten orientiren. Beginnen wir, der Aufzählung Moſe's wie der heutigen Geographie entſprechend, mit

dem Piſchon. Wenn der Reiſende vom perſiſchen Meerbuſen in den Schatt el Arab einläuft und die Sandbarren ſeiner Mündung paſſirt hat, gelangt er nach einer Fahrt von 16 Stunden zuerſt zu der Stelle, wo die ſogenannte öſtliche Mündung abzweigt; 2 Stunden weiter ſtromaufwärts aber erblickt er auf dem öſtlichen Ufer die Stadt Mo'ammerah mit der Feſtung Hafar und unter ihren Mauern die Mündung eines Stromes, welcher von Oſten her ſeine Waſſer in den Schatt el Arab ergießt, die Mündung des Kuran. Der Kuran oder, wie man gewöhnlich aber fälſchlich lieſt, der Karún, führt dieſen Namen erſt ſeit 200 Jahren; in Timur's Marſchroute nach Cheriffeddin (im J. 1392) hieß er noch Chahar Danga, wahrſcheinlich von ſeiner Waſſerfülle; noch älter ohne Zweifel iſt der Name Didſchlej Tuſter (d. h. der Tigris von Schuſter), wie er denn jedenfalls während des ganzen Mittelalters bei den Orientalen ſo genannt wurde, oder auch nur Nahri Tuſter (d. h. Strom von Schuſter); die Perſer ſetzen zur Unterſcheidung von dem eigentlichen Tigris auch hinzu Kudak (d. h. kleiner — Tigris), und die Griechen ſchon nannten ihn deshalb auch Paſitigris, da nach Rawlinſon im Altperſiſchen pas = dem lateiniſchen inferior iſt; der vorherrſchende Name bei den Griechen und Römern (nach Arrian, Ptolemäus und Plinius) war indeſſen Euläus — *Εὐλαῖος* nach dem noch älteren von Daniel (8, 2.) erwähnten Namen Ulai, welcher wahrſcheinlich aus den Pehlwiwörtern Av — halaéh = reines klares

Waſſer zu erklären iſt und mit der Nachricht bei Arrian und Ptolemäus übereinſtimmt, wornach das Waſſer deſſelben von alten Zeiten her beſonders um ſeiner leichten Verdaulichkeit willen einen ſolchen Ruhm genoſſen, daß ſchon Cyrus ſich das Trinkwaſſer daher nach Suſa bringen ließ. Noch ein Jahrtauſend vor Daniel aber nennt Moſe dieſen Strom Piſchon, und zwar gleichfalls nach einer natürlichen Eigenſchaft deſſelben wie aus Folgendem ſich ergibt: Der Name Piſchon gehört dem ſemitiſchen Sprachſchatze an und entſpricht ganz der hebräiſchen Wortbildung, denn פשׁה iſt wie in den übrigen ſemitiſchen Sprachen, ſo auch im Hebräiſchen = Hüpfen; daher Mal. 3, 20. und Jer. 50, 11. von dem Hüpfen und Löcken der jungen Rinder gebraucht, und Hab. 1, 8. von dem Einherſprengen der Reiter; das Hauptwort Piſchon = Hüpfer aber iſt in der gleichen Weiſe gebildet, wie Riſchon der Erſte aus Roſch das Haupt, wie Tichon der Mittlere aus Tavech die Mitte, wie Chizon der Aeußere aus Chuz draußen, und wie (vgl. weiter unten) Gichon der Durchbrecher aus Giach durchbrechen. Verdient nun der Strom dieſen Namen in außerordentlicher Weiſe? Die augenſcheinliche Antwort darauf liegt in den Terrainverhältniſſen des Kuran, wie ſie von Ritter geſchildert werden und worüber wir nur Folgendes mittheilen: Das Stromgebiet des Kuran gibt ſich als ein vierfaches Terraſſenland zu erkennen. Die oberſte Terraſſe reicht vom Fuße des Kuhi Zerd (einer Spitze des Zagros und Gränzſcheide von Meſopotamien und dem eigentlichen Perſien), wo der Strom entſpringt, bis zur Gegend der Ruinen des oberen Suſan, der Frühlingsreſidenz der Achämeniden, wo ein Halbkreis ſteil abſchüſſiger Berge von Norden her die Stadt und das nordöſtlich davon gelegene Grabmal Daniel's und von Süden her ein gleicher Halbkreis das jenſeitige Ufer alſo einſchließt, daß die beide Ufer verbindende Brücke die einzige Paſſage und damit die günſtigſte Poſition zur Vertheidigung des Zugangs nach dieſer oberen Gegend von Elymais bildete. Hier iſt es auch, wo der Strom von der oberſten Terraſſe hinabhüpft auf die zweite — ſeine erſte Katarakte. Die zweite Terraſſe reicht bis Bandi Kir und begreift in ſich die nordweſtliche Ebene Sardaſcht, die ſüdöſtliche Ebene Baitawand (mit den Zuflüſſen des Salzſtromes und des Zuckerſtromes) und weiter gegen Weſten die Ebene von Schuſter, drei Ebenen einſt von der wunderbarſten Fruchtbarkeit*) und heute noch vor Rawlinſon's Augen zu Ende März mit einem reichen Teppich wilder bunter Blumen bedeckt, wie er es nirgends im Orient wieder geſehen habe. Die dritte Terraſſe beginnt mit der Stadt Bundi Kir, wo ein mächtiger Seitenfluß, der Dizful (mit ſeinem Zufluß, dem Baladrud) von Nordoſten herab in den Kuran mündet, und hier beginnt die Gegend heutzutage öde und wüſte dazuliegen. Die vierte Terraſſe beginnt mit der Stadt Ahwaz, der heutigen Hauptſtadt des Landes, wornach der Strom von nun an bei den Einwohnern auch Nahri Ahwaz genannt wird, — eine Gegend — einſt der Boden von ganzen Wäldern von Zuckerrohr, die Heimath**) aller Zuckerfabriken, jetzt wenigſtens noch mit Dorfſchaften und Dattelgärten auf ſchlammigem Grunde geſchmückt. Der Abfall von der dritten zur vierten Terraſſe iſt wieder eine eben ſo merkwürdige Katarakte wie die oberſte, denn ſie beſteht aus ſieben Sandſteinbänken, welche die Schiffe zum Umladen und Umgehen nöthigen und worüber der Fluß ſchäumend hinabſpringt. Durch die letzte Terraſſe fließt der bisher ſtürmiſche Strom nun gemächlicher dahin, der Mündung in den Schatt el Arab zu; bis Ahwaz fahren die größten Seeſchiffe; die Flotte Alexander's fuhr ſogar bis Bandi Kir und von da den Dizful hinauf bis in die Nähe von Suſa, der zwiſchen dem Dizful und Kerkha gelegenen berühmten Schweſterſtadt von Perſepolis und Ekbatana; denn der Karún iſt bis Bandi Kir hinauf oft über 300 Schritte breit.

Das iſt Piſchon, der Hüpfer, der Kataraktenſtrom, das erſte Haupt des gemeinſamen Rieſenſtromes, des Schatt el Arab.

*) Der herrlich bewäſſerte Boden ertrug aus einem Korn Getreide 100 bis 200 Körner.

**) Die Nachrichten darüber reichen hinauf bis in's 5. Jahrhundert n. Chr.

Das zweite Haupt iſt der Gichon, der heutige Kerkha. Wenn der Reiſende die Mündung des Kuran paſſirt hat und weiter ſtromaufwärts fährt, erblickt er nach einer Strecke von 8 Stunden am weſtlichen Ufer eine bedeutende Stadt, die alte Handelsſtadt Basra, und gelangt er nach einer abermaligen Strecke von 11 Stunden zur Mündung eines zweiten Stromes, der wie der erſte von Oſten her ſeine Waſſer in den Schatt el Arab ergießt, zur Mündung des Kerkha. Die Türken und Perſer nennen im oberen Lauf ihn nach einem ſeiner Zuflüſſe auch Karaſú, d. h. Schwarzwaſſer. Er iſt der Choaspes der Alten, welcher bisher in ſeiner Hauptader wie in ſeinen vielfachen Verzweigungen den Geographen, ſelbſt den trefflichſten, wie Kinneir und Ainsworth (der nach Kinneir ſeine ganz falſche hydrographiſche Beſchreibung des oberen Kerkhalaufes entwarf) faſt eben ſo unbekannt geblieben war, wie das Gebirgsland und die Thalgebiete, die er bewäſſert, und ſeine Anwohner. Selbſt auf der ſonſt ſo vortrefflichen, von Alex. Burnes und Arrowsmith herausgegebenen Karte von Centralaſien iſt er noch ganz falſch eingetragen. Auch hier verdanken wir den Entdeckungen von Rawlinſon den wichtigſten Fortſchritt; denn das Kerkhaſyſtem war früher von wenigen Reiſenden auf der großen Route von Bagdad bis Hamadan berührt worden und ſo nur in einzelnen nördlichen Zubächen bei Kerend, Kermanſchah, Biſutun, Kongawer und Khorramabad und kaum an der Mündungsſtelle in den Schatt el Arab bekannt geworden. Auf der Karte von Kiepert (herausgegeben vom geographiſchen Inſtitut in Weimar, revidirt im J. 1859) iſt er nun ziemlich richtig eingetragen, doch iſt die Mündungsſtelle zu weit nach Korna hinaufgerückt, denn die Diſtanz beträgt 4 geographiſche Meilen, und iſt die Mündungsſtelle des Kuran etwas zu weit nach Süden gerückt, ſo daß die Entfernung der beiden Ströme bei ihrer Mündung in den Schatt el Arab viel zu groß geworden iſt, da ſie in Wirklichkeit nicht ganz 10 geographiſche Meilen beträgt. Mit dem moſaiſchen Namen dieſes Stromes verhält es ſich wie mit dem Namen des erſten: Gichon iſt, wie wir oben bemerkten, gleich Piſchon gebildet aus dem ebenfalls allgemein ſemitiſchen גָּרַח, durchbrechen*), daher es Hiob 38, 8. vom Durchbrechen des Kindes bei der Geburt (ebenſo tranſitiv Pſ. 22, 10. und Mich. 4, 10.), Hiob 40, 18. vom Durchbrechen der Waſſer des Jordan, Dan. 7, 2. vom Durchbrechen der Winde über das Land hin bis zum Mittelmeer, Ezech. 32, 2. vom Durchbrechen des ägyptiſchen Pharaonenheeres den Strömen entlang gebraucht wird, und iſt ſomit = Durchbrecher. Da die beiden Namen Piſchon und Gichon ſemitiſchen Urſprungs ſind, ſo wurde der eine von ihnen ſpäter nicht nur dem kleinen, von der weſtlichen Seite Jeruſalems herabeilenden Zufluſſe des Kidron gegeben, ſondern endlich mit der Ausbreitung der arabiſchen Herrſchaft ſogar auf den dem orbis mosaicus ſo ferne liegenden Oxus übertragen, welchen die Araber heutzutage noch den Dſchihun nennen. In welch' außerordentlicher Weiſe nun aber der Kerkha den Namen des Durchbrechers verdiente und heute noch verdient, iſt aus Folgendem zu erkennen, das wir wie bei Piſchon der Schilderung Ritter's entlehnen: Der Kerkha wird gebildet aus zwei Quellenarmen, von welchen der nördliche im Weſten von Hamadan (dem alten Ekbatana) am Südabhange des Kuhi Elwend entſpringt, der ſüdliche mit dem beſonderen Namen Gamaſh-Ab im Norden der Dizfulquelle, nicht weit von der Stadt Nehawend; der vereinte Strom fließt nun weſtwärts durch ein weidereiches Hochthal an Kongawer vorüber, durch das berühmte Skulpturthal Biſutun, nimmt ſpäter gegen Kermanſchah zu den Karaſú auf und verläßt nun ſeine weſtliche Richtung, nach Süden ſich wendend; er tritt nun aus den Thälern, welche die Längenrichtung gegen Nordweſt und Weſt haben, und durchbricht in wilden Felsklüften und Queerthälern mit tauſendfachen Windungen die Queerketten des Hochgebirgslandes und des Terraſſenabfalls von Luriſtan auf eine direkte Strecke von nicht weniger denn 15—16. geographiſchen Meilen

*) Nicht „hervorbrechen"; das Hervorkommen iſt in allen folgenden Stellen erſt die Erſcheinung des גָּרַח.

(von 34 Gr. 15 Min. nördl. Br. bis 33 Gr.). Dieſen ungeheuren Queerſpalt, welcher die via mala, den Taminapaß, die Gotthardſchlucht und ähnliche berühmte Gebirgsſpalte, welche Ströme durchbrechen, weit hinter ſich läßt, hat Rawlinſon als der erſte Europäer erreicht, wenn auch erſt an der Stelle, wo der letzte Gebirgswall durchbrochen wird. Der 80—100 Schritte breite Strom ward hier in der Länge von 300 Schritten ſo ſehr eingeengt, daß ein junger Kurde in Rawlinſon's Gegenwart den entſetzlichen Sprung über die ſchaudervolle toſende Tiefe wagte; ein kleiner Brückenbogen reicht hin zur Paſſage der Eingeborenen und ihrer Heerden. Von dieſem letzten koloſſalen Durchbruche an ergießt ſich der Strom wieder frei und in mächtigem Bette in das offene Land, eine mit Beluteichen, herrlichen Alpenwieſen und paradieſiſchem Blumenflor geſchmückte Gegend; nimmt nun den Seitenfluß Kerend, weiter unten den noch bedeutenderen Abi Zal auf, erreicht nun die meſopotamiſche Ebene und ergießt ſich, nachdem er von ſeiner Waſſerfülle bereits in mehreren Kanälen das Land geſpeiſt hat, an der oben genannten Stelle in den Schatt el Arab.

Das iſt Gichon, der Durchbrecher, das zweite Haupt des gemeinſamen Rieſenſtromes.

Das dritte Haupt iſt der Chiddekel, der heutige Didſhjlat oder Tigris; das vierte der Phrath, der heutige Frat oder Euphrat; von welchen wir bereits geſprochen haben; und nun gilt es, daß wir uns

5) über die betreffenden Landſchaften orientiren, Aſchſchur, Cuſch, Chavilah und Eden.

Moſe erwähnt des Landes Aſchſchur in ſeinem Berichte zur näheren Bezeichnung des Chiddekel und ſcheint damit anzuzeigen, daß Aſchſchur ſeinem Volke noch bekannter war als Chiddekel. Wir können es auch nicht anders erwarten; denn Chiddekel war nur ein geographiſcher Name, Aſchſchur aber zugleich ein Name von hoher geſchichtlicher Bedeutung: — Aſchſchur war der zweite Sohn des Schem, deſſen älteſter Sohn Elam war und deſſen jüngere Söhne Arphachſad (der Stammvater der Hebräer), Lud und Aram waren. Aſchſchur war, lange bevor ſeine Nachkommen ein Weltreich gründeten, das Haupt der Gottesherrſchaft am oberen Tigris. Wir ſind freilich von Kindheit auf gewöhnt, als den Gründer der erſten aſſyriſchen Herrſchaft uns Ninus zu denken, den Erbauer von Niniveh, den Gemahl der Semiramis, — auf Grund der ſagenhaften Berichte des Kteſias, deren Haltloſigkeit*) nun erwieſen iſt, und einer zwar nicht ganz richtig, indeſſen für die Beſtätigung der moſaiſchen Nachrichten wichtigen Nachricht des Herodot, welcher Ninus einen Sohn des Bel nennt. Sehen wir uns dagegen die moſaiſchen Nachrichten in 1 Moſ. 10. u. 11. genauer an; achten wir auf den Zuſammenhang beider Kapitel, von welchen das zehnte das Geſchlecht Noa's, die Kinder und Enkel Japheth's, Cham's, und Schem's, das elfte die Geſchichte vom Thurmbau zu Babel mittheilt; achten wir insbeſondere auf die Verſe 10, 11. und 11, 4., deren Bedeutung die herrſchende Ueberſetzung uns freilich verbirgt, — ſo gewinnen wir ein ganz anderes Bild dieſer frühen Geſchichte, ein Bild von feſten merkwürdigen Zügen, vor welchen der Nebel der Sage ſich zertheilt: „Verflucht ſey Cenaan und ſey ein Knecht aller Knechte unter ſeinen Brüdern; gelobt ſey Gott, der Herr des Schem und Cenaan ſey ſein Knecht; Gott breite Japheth aus und laſſe ihn wohnen in den Hütten Schem's und Cenaan ſey ſein Knecht!“ Das war der Spruch des göttlichen Gerichtes über der Verſündigung Cham's gegen ſeinen Vater Noa. Dieſer Ordnung Gottes gemäß ſtand der Schemite Aſchſchur als das Haupt der Gottesherrſchaft jenſeits des oberen Tigris und ihm zur Seite der jüngere Bruder Arphachſad zwiſchen Tigris und Euphrat, von wo hernach ſein großer Enkel (im ſechſten Glied) Abraham zuerſt mit ſeines Vaters Haus und weiterhin allein auswanderte, — während die anderen Brüder Aſchſchur's, ſelbſt der älteſte, Elam, und die beiden jüngſten, Lud und Aram, ſich von dieſer

*) Man vergl. auch den Artikel „Ninive“ von Spiegel in dieſem Bande.

zweiten Wiege der Menschheit, von den Gegenden am südlichen Abhange des Ararat weiter entfernten und damit früher als Aschschur und Arphachsad auch ihr geistiges Erbtheil verloren, die Offenbarung des Einen wahren Gottes. Jener Ordnung Gottes zum Trotz sprechen dagegen die Chamiten, welche sich gegen Morgen, d. h. gegen Südosten nach dem ebenen Lande Sinear hinabgezogen hatten, zu einander: „Bauen wir eine Stadt und einen Thurm, dessen Haupt bis in den Himmel, und machen wir uns einen Schem*), damit wir nicht zerstreut werden über die ganze Erde!“ Gott, wollten sie sagen, hat Schem die Herrschaft auf Erden zugewiesen und uns, daß wir überall die Knechte der Schemiten und Japhethiten seyen, — nein, wir wollen uns selbst einen Schem machen, damit wir nicht unter jene vertheilt werden!**) Darum bauten sie Babel mit seiner gewaltigen Pyramide und stellten sie an ihre Spitze Nimrod, d. h. Nin-rod, Ninus, den Zwingherrn***). Sie sind das geschichtliche Urbild der entstellten Titanensage, und diesem geschichtlichen Bilde entspricht die Ueberlieferung in Israel, wie sie Josephus uns aufbewahrt hat. Von Babel aber ging nach 1 Mos. 10, 11. Nimrod aus nach Aschschur, daher Herodot Ninus einen Sohn des Bel nennt, und baute Niniveh ꝛc., d. h. Nin's Wohnung, die Zwingburg am oberen Tigris, welche später, als Nimrod's Werk zerstört und sein Volk zerstreut war, die Residenz des assyrischen Reiches ward. Mose hat es noch nicht mit dem assyrischen Reiche zu thun, sondern mit der Heimath des Schemiten Aschschur, und diese Landschaft Assur war begränzt im Norden durch das Gebirge Ararat, im Osten durch das Gebirge Zagros, im Süden und im Westen durch den oberen Lauf des Tigris. Wenn Mose darum vom Tigris sagt: „Das ist der nach der Ostseite von Aschschur gehende“, so stimmt dieß mit der geographischen Lage vollkommen überein, und bedarf es aller der sonst in Uebersetzungen und Commentaren versuchten Nothbehelfe gar nicht. Der Tigris hat in seinem oberen Laufe die Richtung von Nordwest nach Südost, verläßt diese erst, indem er an dem vordersten Wall des Zagrosgebirges nach Süden sich wendet, und fließt somit, da das Zagrosgebirge die östliche Gränze der Landschaft Aschschur bildete, — nach der Ostseite desselben. Da aber Mose den Tigris von dem Erzvater Abraham her kannte, der in Ur in Chaldäa in der Nähe seines oberen Laufes gewohnt hatte, so hat Mose bei seiner näheren Bestimmung des Stromes den oberen Lauf desselben und dessen Richtung nach der Ostseite von Aschschur vor Augen. Unsere Betrachtung über Aschschur hilft uns aber auch zum richtigen Verständnisse von

Cusch und Chavilah; denn Cusch war nach 1 Mos. 10, 6—8. und 1 Chron. 1, 8—10. der älteste Sohn des Cham (darauf Mizraim, Put und Canaan) und der Vater von Chavilah und Nimrod; und wenn wir die Chamiten unter der Anführung Nimrod's im Lande Sinear treffen, wird es kaum mehr befremden, wenn wir die Landschaft, welche von Sinear nur durch den Tigris geschieden, vom Kerkha umflossen ist und heute noch den Namen Cusistán (stán im Persischen = Land) führt, als das mosaische Land Cusch und die Landschaft, welche von Cusistán nur durch den Kerkha geschieden und vom Kuran umflossen ist, das alte Elymais, das spätere Susiana als das mosaische Land Chavilah bezeichnen. Hier in den südlichen Landschaften von Mesopotamien hatten sich die mit der von Gott verordneten Herrschaft der Schemiten unzufriedenen und

*) Schem heißt freilich auch „Name“; hier aber liegt die Beziehung auf den Träger der Gottesherrschaft viel näher; denn der große Name war kein Grund, sie vor der Zerstreuung zu bewahren, wohl aber die Gründung einer eigenen Herrschaft.

**) Derselbe Fluch, der über Israel gekommen, weil es des schemitischen Segens, der in Israel concentrirt sich erfüllen sollte, der Gottesherrschaft des Messias sich selbst beraubt hat.

***) נִמְרֹד heißt Enkel, was mit der Genealogie, nach welcher Nimrod der Enkel Cham's war, ganz übereinstimmt, und רוד kommt entweder von רוד, das im Arabischen und Hebräischen = umherschweifen, also sein Jagen anzeigte, oder von רָדַד, das = niederwerfen, unterwerfen, also seine Zwingherrschaft bezeichnet. Wir bitten, darnach unseren eigenen Artikel über Nimrod zu ergänzen.

trotzigen Chamiten gesammelt, von hier aus begannen sie den Aufruhr dagegen, hier ward ihr Trotz gebrochen und von hier aus wanderten sie unter den Schrecken des Gottesgerichtes aus theils nach Osten, in das südliche Indien und weiter hinauf nach Hinterasien, theils nach Westen, nach Palästina und Nordafrika und über Arabien und die Straße von Bab el Mandeb in das innere Afrika und den Nil abwärts nach Aegypten, wo wir die kleineren Abbilder des babylonischen Thurmes, die Pyramiden und die verwandten Religionsanschauungen des Beldienstes als die Spuren der auch von der ältesten ägyptischen Sage bezeugten Einwanderung erkennen. Mit den Cuschiten aber wanderte der Name Cusch, gleich wie wir bei germanischen Völkern es finden, und so geschah es, daß dieser Name eine Ausbreitung gewann von dem Süden Ostindiens bis nach dem Innern von Afrika und mit dem klassischen Namen der Aethiopen gleichbedeutend wurde, in welcher Bedeutung wir ihn auch im Alten Testamente finden, von den Zeiten der Makkabäer an bis hinauf in die Zeit Mose's, dessen eigene Frau (4 Mos. 12, 1.) eine Cuschitin genannt wird, sey es, daß es eine zweite Frau war oder daß Jethro's Stamm durch Vermischung mit kuschitischen Arabern die dunklere Farbe an sich trug. Hier aber bei der Urgeschichte der Menschheit haben wir auch auf die Ursitze der Völker zurückzugehen, und weist uns Alles nach dem Süden von Mesopotamien, nach dem heute noch sogenannten Cusistán. Mose sagt, daß das Land Cusch von dem Gichon umflossen werde; auch hiemit stimmt die heutige Geographie überein, denn der Kerkha beschreibt um Cusistán her einen Bogen, dessen Breiteradius sich zum Längenradius verhält wie 3 : 7. In gleicher Weise nun umfließt auch der Kuran, der mosaische Pischon, die Landschaft Susiana, das mosaische Land des Chavilah; nur daß der Kuran diesen Weg in zwei Bogen zurücklegt, während der Kerkha um Cusistán her einen einzigen, aber um so größeren Bogen beschreibt. Auch der Name dieses Landes hat, wie wir sehen, die gleiche Bedeutung, er hat einen historischen Ursprung: Chavilah, der Sohn des Cusch, der Bruder des Nimrod, gründete hier seine besondere Niederlassung und der Vater Cusch wohnte so mitten zwischen seinen zwei Söhnen; die beiden Ströme Kerkha und Tigris schieden das Gebiet des Vaters von dem ihrigen, und während der Euphrat die westliche Gränze des Landes Sinear bildete, wo Nimrod das Reich gründete, bildete der Kuran die südliche Gränze des Landes, wo Chavilah sich angesiedelt hatte. Das Gottesgericht über Babel traf aber nicht nur die Einwohner von Sinear, sondern mit ihnen auch die Einwohner der beiden anderen Landschaften, welche sich ohne Zweifel sammt und sonders an dem trotzigen Unternehmen betheiligt und dem Regimente des gewaltigen Nimrod untergeordnet hatten. Alle galten sie daher auch bei ihrer Zersprengung und Auswanderung nach Südosten und Südwesten als Kuschiten; und so behielt die eine dieser Landschaften, wo der Vater Cusch gewohnt hatte, als die Heimath seiner Söhne und Nachkommen bis auf den heutigen Tag den Namen Cusistán, während der Name Chavilah's von dem Namen Elymais und noch später von dem Namen Susiana verdrängt ward und nicht mit den Einwohnern wanderte; ja daher kommt es auch, daß Mose dem Namen Chavilah als dem Namen des einzelnen Stammhauptes den Artikel voransetzt, während er bei dem Namen Cusch als einem bereits zum Landesnamen gewordenen und verbliebenen sich keines Artikels bedient. Das Alte Testament erwähnt eines Chavilah noch an vier anderen Stellen, diese haben jedoch mit unserem mosaischen Berichte durchaus nichts gemein; denn der Mann dieses Namens, welcher 1 Mos. 10, 29. und 1 Chron, 1, 23. genannt wird, ist ein Sohn Jaketan's, somit ein Nachkomme Schem's im fünften Glied, und die Gegend dieses Namens, welche 1 Mos. 25, 18. als die Wohnung Ismael's und 1 Sam. 15, 7. als der Ausgangspunkt des Schlachtfeldes Saul's gegen die Amalekiter genannt wird, eine schemitische Gegend. — Das Land des Chavilah war den ersten Lesern oder Hörern des mosaischen Berichtes denn auch noch weniger bekannt als das Land Cusch, so daß Mose es wünschenswerth findet, diesem Namen noch eine weitere Bestimmung beizufügen, indem er die Produkte desselben hervorhebt: sein gutes Gold, das Bedolach und den Stein des Schoham. —

Man hat in den Abhandlungen über die Lage des Paradieſes zumeiſt einen beſonderen Werth auf dieſe weitere Beſtimmung gelegt und der Frage nach dieſen drei Produkten deshalb ein großes Feld eingeräumt. Für die Zeitgenoſſen Moſe's hatte dieſe weitere Beſtimmung auch ohne Zweifel einen poſitiven Werth, denn ſie empfingen, wie es ſcheint, auf dem Wege des vorderaſiatiſch-ägyptiſchen Handels beſonders gutes Gold, Bedellion und den Edelſtein des Schoham aus jener Landſchaft. Schon mit den folgenden Jahrhunderten aber mußte der Werth jener culturgeſchichtlichen Beſtimmung ſinken, je weitere Quellen des Handels mit dieſen Produkten ſich dem Volke Iſrael eröffneten; und für unſere Erörterung kann ſie nur noch den negativen Werth haben, daß wir keine Gegend der Erde als das Land des Chavilah bezeichnen dürfen, von welchem das Vorhandenſeyn jener Produkte nicht zu erwarten iſt. Daß, wie man es auffaßte, das Gold des Landes Chavilah das beſte und ergiebigſte der ganzen Welt geweſen ſey, ſagt Moſe nicht, er ſagt nur, daß es Gold beſaß und zwar gutes Gold; ebenſo daß aus dieſem Lande das Bedellion und der genannte Edelſtein in den Handel gebracht wurde. Was hilft es da, wenn wir alle Goldlager der drei alten Welttheile muſtern, welches das älteſte und reichſte möge geweſen ſeyn? was hilft es, wenn wir die Länder muſtern, welche Bedellion erzeugen und in ihren Felſenbrüchen oder Strömen Edelſteine zu Tage bringen mochten? Was hilft es ſogar, wenn wir alle Gattungen der Edelſteine muſtern, welches wohl der Stein des Schoham geweſen ſey? Weiß man doch nicht mehr von einem einzigen Edelſteine der h. Schrift mit Gewißheit, was die hebräiſche Benennung bezeichnet. Für uns kann es ſich daher nur darum handeln, ob das Vorhandenſeyn jener drei Produkte in der von uns nachgewieſenen Gegend des Kuran zu erwarten ſey? Wir ſagen abſichtlich: „zu erwarten ſey"; denn, wie wir oben bemerkt haben, ſind unſere Nachrichten über das Innere jener Landſchaften jenſeits des Schatt el Arab noch ſo jung und ſparſam, daß von einer Kenntniß ſeiner Produkte kaum erſt die Rede ſeyn kann. Was wir aber darüber wiſſen, läßt uns an dem Vorhandenſeyn derſelben wenigſtens keineswegs zweifeln, läßt uns vielmehr erwarten, daß auch von dieſer Seite her unſere Anſicht ſeiner Zeit ihre Beſtätigung erhalten wird.

Was zuerſt die beiden mineralogiſchen Produkte betrifft, ſo iſt uns das Innere des ganzen Zagrosgebirges noch unbekannt; daß aber ein Gebirge von dieſer gewaltigen Ausdehnung und Formation auch edle Metalle und Edelſteine oder Kryſtalle haben werde, iſt zu erwarten. Die Niederung an ſeinem Fuße wenigſtens, die babyloniſche Ebene, iſt reich an Edelſteinen, namentlich an Carneolen (die Griechen nannten ihn Sardion, weil ſie ihn zunächſt von Sardes holten; Plinius ſagt aber, daß der vorzüglichſte der babyloniſche ſey). Ebenſo ſind die Inſeln des perſiſchen Meerbuſens, welcher das Land des Kuran beſpült, reich an Edelſteinen. Von dem ſo ſchwer zugänglichen und ſo lange verſchloſſenen Suſiana ſelbſt aber wiſſen wir nur ſo viel, daß Kapitän Monteith in dem offenen Hofe um das Grabmal Daniel's her drei Steine bemerkte von ſo großer Schönheit, daß er verſichert, ſie allein hätten alle Mühe ſeines gefährlichen Ausfluges nach dieſer Stelle hinreichend belohnt; der intereſſanteſte war von irregulärer Geſtalt, in keinerlei Weiſe wie ein Bauſtein und doch eine Elle lang, von grünlichſchwarzer Farbe nach Art ägyptiſcher Steine, mit ungemein ſchöner Politur, auf der einen Seite fünf Reihen Hieroglyphen, auf der anderen zwei Reihen, darunter perſepolitaniſche Keilſchrift, die dritte Seite ganz mit einer Keilinſchrift bedeckt; die Hieroglyphen wie auf babyloniſchen Carneolcylindern. Leider war der Stein nicht zu erwerben, und Rawlinſon traf ihn nicht mehr an. Wir wiſſen nun freilich von dem Stein des Schoham, von welchem auch der Hoheprieſter auf jeder Schulter eine Agraffe und in ſeinem Bruſtſchild eine Gemme (die elfte, den Repräſentanten Joſeph's) trug, mit Gewißheit nur ſo viel, daß es ein koſtbarer Stein war, — es erhellt dieß aus dieſen Umſtänden allen, und Hiob 28, 16. wird dieſer Ausdruck von ihm gebraucht; wir müſſen aber zugeſtehen, daß die überwiegenden Gründe für den Beryll ſprechen, einen ſechskantigen meergrünen Kryſtall, alſo von der Farbe jenes merkwürdigen Steines

am Grabmal Daniel's und von der Beſchaffenheit der koſtbaren Kieſel, wie ſie der Rhein und andere mächtige Gebirgsſtröme mit ſich führen und auch die meſopotamiſche Ebene ohne Zweifel dieſen Gebirgsſtrömen, wie der Tigris, der Kerkha und der Kuran, verdankt.

Was das Gold betrifft, ſo iſt die einzige Fährte, welche uns das Vorhandenſeyn von Goldlagern vermuthen läßt, eine beſtrittene, indem Ritter den Gebirgsſtock, an deſſen ſüdweſtlichem Fuße der Kuran entſpringt, als den Berg des Goldes bezeichnet, während Andere ſagen, der Name bedeute nur „Gelber Berg". Allein daß ein Gebirge wie der Zagros auch edle Metalle enthalte und dieſe Gebirgsſchluchten einſt Gold lieferten, iſt, wie wir oben ſagten, gewiß keineswegs unwahrſcheinlich. Während wir aber bei dieſen zwei Produkten des Mineralreiches nur die Wahrſcheinlichkeit geltend machen können, können wir bei dem von Moſe angeführten Produkt des Pflanzenreiches ſogar einen außerordentlichen Reichthum daran in der Landſchaft des Kuran nachweiſen: Indem wir das Bedolach ein Produkt des Pflanzenreiches nennen, betrachten wir die beiden abweichenden Anſichten, wornach es den Carfunkel (Carbunculus, *Ἄνθραξ*, נֹפֶךְ) oder aber die Perle (Margarita, *Μάργα*, פְּנִינִים) bezeichnen ſoll, als abgethan; gegen den Carfunkel ſpricht theils, daß Moſe — offenbar im Unterſchiede von Bedolach — den Schoham einen „Stein" nennt, theils daß 4 Moſ. 11, 7. geſagt iſt, das Ausſehen des Manna ſey geweſen wie das Ausſehen des Bedolach; gegen die Perle, welche zur Noth mit dem Manna verglichen werden könnte und an den Ufern des perſiſchen Meerbuſens ſich reichlich genug vorfindet, um auch bei unſerer Anſicht von Chavilah darauf reflektiren zu können, ſpricht doch theils, daß Moſe ſchwerlich ein Meerprodukt als Produkt einer wenn auch dem Meere nicht fernen Landſchaft bezeichnen und mitten zwiſchen zwei unzweifelhaften Landprodukten aufzählen würde, theils die Etymologie, wornach das Wort Bedellion die Diminutivform iſt von *βδέλλα*, der Abkürzung des urſprünglichen, bei Dioscorides noch gebräuchlichen *βδόλχον*. Es iſt dieß auch die Anſicht gerade derjenigen Gelehrten des Alterthums, welche dem Hebräiſchen wie dem Klaſſiſchen nahe genug ſtanden, um der Identität beider Bezeichnungen gewiß zu ſeyn, des Joſephus, Hieronymus, Aquila, Theodotion und Symmachus. Die Alten ſchätzten, wie der Periplus meldet, das arabiſche Bedellion weit höher als das indiſche, das parthiſche aber, wie Plinius ſagt, wiederum höher als das arabiſche, und unter dem perſiſchen am allerhöchſten das der perſiſchen Provinz Makran. Wenn aber auch das letztere ſollte noch ausgezeichneter geweſen ſeyn als das der Ebenen am Kuran, ſo war dieſes doch eines der beſten und dasjenige, welches durch den meſopotamiſchen Handel den Iſraeliten beſonders zugänglich war und welches ſie bei ihrem ſtarken Conſum von Rauchwerk für den Gottesdienſt in großer Menge daher beziehen konnten. Es iſt ein in Tropfen ausgeſchwitztes oder herabgeträufeltes Gummi von durchſichtiger Reinheit, aromatiſchem Geruch und bitterem Geſchmack; gewonnen wird es von verſchiedenen gummiartigen Sträuchern und Bäumen, in Cochinchina und Siam aus einer Art Laurus als Benzoinharz, in den Gegenden am perſiſchen Meerbuſen aus der Fächerpalme (Borassus flabelliformis). Da Moſe als Heimath des Bedolach ſpeciell das Land Chavilah nennt, ſo iſt uns wahrſcheinlicher, daß er hiebei dieſes bittere, zum Räuchern verwendete Gummi dieſer Fächerpalmen in den Gegenden am perſiſchen Meerbuſen im Auge hatte, als ein anderes auch in dieſen Gegenden, zugleich jedoch in ganz Vorderaſien gewonnenes ſüßes Gummi. Ritter ſagt nämlich von der Vegetation der Alpenthäler des Zagros, daß „dazu vor Allem gehören die Heerdenpflanzen der gummiausſchwitzenden Aſtragalen", die Familie der an Gattungen und Arten ſehr zahlreichen Gewächſe, welche den Gummidragant für den Handel geben und durch das ganze trockene hohe Vorderaſien verbreitet ſind." „Ihr Gummi bildet ſich an den dunkelgrünen Zweigſpitzen" und drängt ſich überall, wo ein Huftritt der Saumthiere ſie verletzt, hervor; im hohen Sommer platzt auch die Rinde von ſelbſt auf und ihre überflüſſige Feuchtigkeit läuft in wurmförmiger Geſtalt herab oder fällt in gelblich-röthlichen Tropfen eines ſüßen

klebrigen Gummi's herab, wird in großer Menge geſammelt, zur Appretur der Seide und zu Confituren in ganz Perſien verbraucht, geht aber auch durch den Handel über Basra nach Indien und über Baku nach Rußland.“ Aus einer oder der anderen dieſer Pflanzen ward alſo und wird noch heutzutage in Suſiana — dem moſaiſchen Lande des Chavilah — das Bedolach gewonnen.

Und nun was iſt Eden? Es wird nach dem Bisherigen den Leſer nicht mehr befremden, wenn wir antworten: Eden iſt Meſopotamien, Meſopotamien nicht nur im engeren Sinne des Landes zwiſchen Euphrat und Tigris, ſondern in der ganzen Ausdehnung des Landes zwiſchen der arabiſchen Hochwüſte und dem ſyriſchen Gebirge im Weſten, dem armeniſchen Taurus im Norden, dem Zagros im Oſten und dem perſiſchen Meerbuſen im Süden. Aus Eden geht, wie Moſe ſagt, der Strom aus,— nun denn: der Schatt el Arab mit ſeinen vier Häuptern fließt von Meſopotamien herab in den perſiſchen Meerbuſen; die Gegend, wo der Garten gepflanzt war und wo der Eine Strom in ſeine vier Häupter auseinandergeht, war in Eden gepflanzt, — war und iſt heutzutage noch eine Gegend Meſopotamiens; Eden bedeutet Wonne, eine liebliche, fruchtbare, wonnevolle Landſchaft in der Mitte rauher, unwirthlicher oder doch ſaure Arbeit erfordernder Landſchaften in der Mitte von Sandwüſten oder Gebirgen, — Meſopotamien aber iſt dieſes Eden, dieſes große wundervolle Eldorado Vorderaſiens; der Name Eden hat ſich aber auch geſchichtlich fixirt in Meſopotamien, obwohl allmählich auf eine einzelne Landſchaft Meſopotamiens; wie dieß auch anderwärts mit ſolchen Namen geſchieht, daß ſie entweder eine die urſprüngliche Bedeutung weit überſchreitende Ausdehnung erfahren (wie wir dieß ſchon bei Cuſch ſahen) oder aber auf engere Gränzen allmählich ſich fixiren (wie dieß bei mehreren ſpäteren geographiſchen Namen innerhalb Meſopotamiens ſelbſt der Fall war). Daß der Name Eden auch einigen anderen Gegenden der Erde ſpäter beigelegt wurde, welche durch ihre Schönheit vor umliegenden Landſchaften ſich auszeichneten, kann uns nicht wundern, und da ſie mit den übrigen Verhältniſſen der moſaiſchen Beſchreibung keinen Zuſammenhang haben oder doch nur ſehr gezwungen in Zuſammenhang gebracht werden konnten, auch nicht im Geringſten irren: ſo die bekannte Hafenſtadt Aden in Arabien; ſo das Thal Un, vier Stunden von Damaskus, oder Beit el Dſchanne (= Haus des Paradieſes) auf dem öſtlichen Abhange des Hermon, oder das Dorf Eden auf der Höhe des weſtlichen Libanon; ſo endlich das Heden oder Hedeneſch der Send-Aweſtaa, d. h. das vom Kur und Araxes gewäſſerte Land Eriwan in Armenien, die Heimath des perſiſchen Feuerdienſtes. Das erſtere in Arabien und das letztere in perſiſch Armenien, liegen von dem orbis mosaicus ganz ab, alle fünf gehören nicht mehr zu dem Stromgebiet des Euphrat und ſind ſammt und ſonders von viel jüngerem Datum als der moſaiſche Bericht; dagegen ſind uns aus der Zeit der Propheten Spuren von dem meſopotamiſchen Eden aufbewahrt in den vier Stellen 2 Kön. 19, 12. Jeſ. 37, 12. Ezech. 27, 23. und Amos 1, 5. In den beiden erſten Stellen werden als Unterworfene des Königs zu Aſchſchur genannt Goſan, Charan, Rezeph und die Kinder Eden's in Thelaſſar; in der dritten Stelle als Händler und zwar, wie es ſcheint, als Zwiſchenhändler der großen Handelsſtadt Tyrus genannt Charan, Channeh und Eden mit dem Beiſatz — Händler Scheba's, ſowie Aſchſchur Kilmad; in der vierten wird geweiſſagt, daß nach Kir weggeführt werden ſoll Damaskus, Bikath-Aven und Beth-Eden mit dem gemeinſamen Beiſatz — Volk Aram's. Die letzte dieſer vier Stellen könnte noch am eheſten auf eine Gegend des Libanon gedeutet werden, wiewohl gerade die Aufzählung von Cöleſyrien und Damaskus anzeigt, daß Beth-Eden eine dritte, davon verſchiedene Gegend ſey und das Alte Teſtament auch ein אֲרַם נַהֲרַיִם kennt, alſo ein meſopotamiſches Syrien. Deſto entſchiedener aber weiſen uns die drei anderen Stellen eben nach Meſopotamien durch die Zuſammenſtellung mit den anderen unzweifelhaft meſopotamiſchen Namen; denn Charan iſt das klaſſiſche Carrhä zwiſchen Tigris und Euphrat, Rezeph iſt Reſapha, ein paar Stunden dieſſeits vom Euphrat, Goſan iſt das von Ptolemäus genannte Gauza-

nitis zwiſchen dem Chaboras und Saccoras, jetzt Kauſchan; Thelaſſar und Kir kann man zwar nicht mehr nachweiſen, da aber beides Orte bezeichnen, wohin die Kinder Eden's erſt von ihrer Heimath aus verſetzt wurden, ſo ändert dieß in unſerer Frage keinenfalls Etwas. Die Kinder Eden ſind Einwohner Meſopotamiens; aber die Unterſcheidung von Charan ꝛc. zeigt, daß Eden zu dieſer ſpäten Zeit nach Moſe nur noch einen Theil von Meſopotamien bezeichnete. Ganz daſſelbe beweiſt die Stelle aus Ezechiel: denn er nennt zuſammen, wie er in dem ganzen langen Regiſter durchweg die zuſammengehörigen zuſammenſtellt, mit Eden Charan, Channeh (= Calneh, das ſpätere Cteſiphon) und Aſchſchur, und wenn er die Leute von Eden, Charan und Channeh als Händler Scheba's bezeichnet, ſo dürfen wir nicht vergeſſen, daß es ſich hier nicht um Nachkommen des Schemiten Scheba handelt, welche allerdings in Arabien zu ſuchen ſind, ſondern um Nachkommen des Cuſchiten gleichen Namens in Meſopotamien. — Daß Meſopotamien den Namen Eden verdiente, zeigt ſchon ein Blick auf die Karte, auf die Lage dieſes herrlichen Stromgebietes innerhalb der rings es umſchließenden Gebirge, Wüſten und Meeresufer; aber alle Nachrichten des bibliſchen und des klaſſiſchen Alterthums und noch die Schilderungen aus dem muhammedaniſchen Mittelalter ſagen genug davon; und wenn uns die modernen Reiſenden zuweilen ein gegentheiliges Bild entwerfen, ſo ſtehen ihnen nicht nur andere, eben ſo zuverläſſige Berichte gegenüber, welche nicht genug Worte finden können für die Herrlichkeit deſſelben, ſondern dürfen wir auch bei dem Gegentheiligen nicht aus den Augen verlieren den Unterſchied von Einſt und Jetzt, — die furchtbaren Verheerungen, welche im Laufe der Jahrtauſende, im Wechſel der gewaltigſten Weltreiche über dieſen Boden wie über keinen anderen Boden der Erde immer wieder hereingebrochen, und die Lethargie der türkiſchen Herrſchaft, darunter Meſopotamien vielleicht noch ſchwerer als alle anderen Provinzen des türkiſchen Reiches vernachläſſigt iſt, halb verdorrt und halb verfault. Die natürlichen Bedingungen, welche dieſes Stromgebiet als ein Eden wieder erſtehen laſſen, ſind geblieben, und wo der Menſch auch nur mit leichter Hand der üppigen Natur entgegenkommt, da gibt ſich auch der wonnevolle Karakter, welchen das Wort Eden bezeichnet, heute noch zu erkennen. — Wir haben das Geſammtbild des herrlichen Stromgebietes nun gezeichnet, das Syſtem der Ströme und der Landſchaften derſelben; wir haben geſehen, wie der Eine Nahar — der Schatt el Arab — ſich vor den Augen des Reiſenden in vier Ströme theilt, welche gleich den vier Häuptern eines Rieſen ſich an einander reihen; wir haben den Piſchon im Kuran, den Gichon im Kerkha, den Chiddekel im Tigris, den Phrath im Euphrat erkannt; wir haben die einzelnen Landſchaften des meſopotamiſchen Eden kennen gelernt, das Land des Chavilah im Südoſten als Suſiana, das Land Cuſch nördlich davon als Cuſiſtán, noch weiter im Norden jenſeits des oberen Tigrislaufes das Land Aſchſchur, in der Mitte Meſopotamiens zwiſchen Tigris und Euphrat das Land Nimrod's, Sinear: — es gilt nun, daß wir 6) dem Paradieſe ſelbſt ſeine Stelle unter dieſen Landſchaften anweiſen. In Eden hatte Gott den Garten gepflanzt, innerhalb des Stromgebietes von Meſopotamien haben wir die Gegend des Paradieſes alſo zu ſuchen, innerhalb dieſes Stromgebietes aber iſt uns keine andere Landſchaft übrig, als das Tiefthal des Schatt el Arab, und dieſe Landſchaft gerade entſpricht allein und in allen Punkten den Angaben Moſe's. Man werfe einen Blick auf die Karte von Meſopotamien und man wird finden, daß uns keine andere Landſchaft übrig geblieben iſt: — die Landſchaft des Kuran iſt das Land Chavilah, die Landſchaft des Kerkha das Land Cuſch, die Landſchaft des oberen Tigris das Land Aſchſchur, die Landſchaft zwiſchen Tigris und Euphrat das Land Sinear, dieſſeits des Euphrat bis nach Korna hinab reicht die Wüſte bis an das Ufer des Euphrat. Von Korna an aber bis zu den Sandbarren der Mündung des Schatt el Arab hinab finden wir nicht bloß auf der öſtlichen Seite dieſes Stromes zwiſchen Kuran, Kerkha und Tigris, ſondern auch und gerade mit den reichſten Anlagen und Spuren ſeiner einſtigen Herrlichkeit auf der Weſtſeite ein 6—8 Stunden breites und gegen 40 Stunden langes

Uferland, das Tiefthal des Schatt el Arab. Der Strom hat mit der ſcharfen Ecke bei Korna die Richtung von Weſt nach Oſt wieder verlaſſen und die frühere ſüdöſtliche Richtung wieder gewonnen, der Rand der arabiſchen Hochebene nähert ſich hier dem Strome auf einige Meilen und bildet ſo gleich dem Abfalle des Zagrosgebirges im Oſten eine Schutzmauer für die Stromebene, das Niveau dieſer Ebene ſenkt ſich immer tiefer dem perſiſchen Meerbuſen zu: — ſo entſteht ein Tiefthal, welches in mehr als Einer Hinſicht uns unwillkürlich an das einſtige Thal Sittim erinnert. Jenſeits des Stromes geht das Uferland des Tiefthals in die Landſchaft Suſiana über, über deren terraſſenförmig aufſteigendem Boden die blauen Linien der Zagroskette ſichtbar werden; dieſſeits des Stromes ſteigt das herrliche Ufergelände allmählich zum gelben Rande der arabiſchen Hochwüſte hinan; und mitten durch das Tiefthal wälzt der majeſtätiſche Strom ſeine Wogen, die beiderſeitigen Ufer bewäſſernd und, ſo weit ſein hoher Waſſerſtand in der einen Hälfte des Jahres oder die von Menſchenhand gezogenen Rinnen auch in der anderen Jahreshälfte ihm geſtatten, über die Thalebene zu beiden Seiten die Fülle ſeines Segens verbreitend. Man könnte uns einwenden und man wird auch von dieſer und jener Seite uns einwenden, daß das Tiefthal des Schatt el Arab vielfach einen ſo abſchreckenden Anblick darbiete und als ein ſo ungeſunder Aufenthalt geſchildert werde, daß es nimmermehr die Stätte des einſtigen Paradieſes, nimmermehr die Heimath der erſten Menſchen könne geweſen ſeyn. Dieſe Einwendung kann auf den erſten Anblick hin vielleicht bedenklich machen, — wer aber die ebenſo reichhaltigen als zuverläſſigen Schilderungen jener Landſchaft in Ritter's allgemeiner Erdkunde (Thl. IX. Weſtaſien Bd. III.) geleſen hat und noch mehr, wer die heilige Geſchichte ſelbſt wohl zu Rathe hält, der kann nicht in die Länge jene Einwendung bedenklich finden, der wird nur immer entſchiedener auf das Tiefthal des Schatt el Arab zurückkommen. Wir wollen das Wahre an jener Einwendung nicht verbergen: — Es iſt wahr, daß die zahlloſen Kanäle, welche von beiden Ufern aus das Waſſer nach allen Theilen der Landſchaft vermittelten, heutzutage zumeiſt verſandet daliegen oder, was noch ſchlimmer, bei beſonders hohem Waſſerſtande ſich wieder mit Waſſer füllen, ohne daß daſſelbe wieder ſeinen geordneten Abfluß hätte; ſogar die großen Kanäle, — ſo der ſogenannte „blinde Kuran", ein 200 Schritte breiter, die nun dürre Wüſte durchſchneidender Flußgraben, welcher vom eigentlichen Kuran gegen Südoſten abzweigt, ferner das alte Bett des Shawur, welches ebenfalls auf dem öſtlichen Ufer die nun braungelbe Wüſte durchzieht, liegen zumeiſt trocken und contraſtiren gegen ihre ausgebrannte Umgebung nur durch einen lieblichen Graswuchs, während andere von dieſen großen Kanälen nur ungenügend Waſſer erhalten und daſſelbe zeitweiſe verdunſten laſſen müſſen, — ſo der Kanal Ashar vom Fort Nimiah bis nach Basra, welcher zwar noch täglich zweimal Waſſer erhält und doch noch die Trümmer einer ganzen, nie zum Auslaufen gekommenen türkiſchen Kriegsflotte enthält; ferner gleichfalls auf dem weſtlichen Ufer der Pallacopas, ein vom Euphrat direkt nach dem perſiſchen Meerbuſen hinab abzweigender Kanal, welcher 4 Stunden weſtlich von Basrà vorüberzieht und weil er zwar 9 Monate Waſſer hat, 3 Monate aber trocken liegt, „der trockene Fluß" genannt wird. Es iſt wahr, daß im Innern des Landes bei dieſer Vertrocknung der üppige Boden berſtet und aufſpringt, da und dort mit Kieſelablagerungen, deren Gerölle zerſtäuben und verſanden, überzogen wird und ſo vielfältig höchſtens noch wilde Gräſer, Binſen, Schilf und Salzpflanzen erzeugt, daß in dieſen Gegenden die Hitze bei Südoſtwind oder gar bei Windſtille zuweilen einen Grad erreicht, bei welchem Menſchen umfallen, daß dagegen, wo Lachen und Sümpfe zurückbleiben, die Luft verpeſtet wird und weit und breit Fieber erzeugt. Das Alles iſt wahr, — und dennoch fällt die Einwendung dahin, wenn wir bedenken 1) daß das hier Mitgetheilte ſelbſt zu erkennen gibt, wie vielfache Schuld davon eben auf die Einwohner und die Regierung des Landes zu rechnen iſt; 2) daß die allgemeine Schuld vom Sündenfalle her die ganze Erde und ſo gerade am allermeiſten dieſe ihre geſegnetſte Stätte um die verliehene Herrlichkeit gebracht hat; und 3) daß bei all den mitgetheilten heil-

loſen Zuſtänden jene Landſchaft dennoch heutzutage noch eine ſo wunderbare Natur zu erkennen gibt, daß wir die Spuren ihrer einſtigen paradieſiſchen Herrlichkeit deutlich genug wahrnehmen. Was das Erſte betrifft, ſo ſehen wir, daß gerade die Kanaliſirung des Landes, gerade das, was der Menſch zur Bebauung und Bewahrung des von Gott gepflanzten Gartens beitragen ſollte und was ſpäter noch in einzelnen Perioden der Weltgeſchichte dem Boden wieder einige Herrlichkeit verleihen durfte, zum Verderben diente und noch heute zum Verderben dient, ſobald er daſſelbe vernachläſſigt: — Gott hatte den Garten gepflanzt, Gott hatte aus dem noch urkräftigen und unentweihten Boden die wunderbare Pflanzung aufgehen laſſen und Adam und ſeine Nachkommen ſollten die leichte Gartenarbeit erfüllen, ihn zu bebauen, ſoweit es zur Einheimſung und Bepflanzung auch auf dieſem Boden der Menſchenhand bedurfte, und ihn zu bewahren vor der Ueberfluthung oder Verſandung durch das Ziehen und Erhalten von Kanälen. Wo dieß noch nach Jahrhunderten und Jahrtauſenden geſchah, da zeigte ſich auch immer wieder, obwohl in unendlich geringerem Maße, die paradieſiſche Natur dieſes Bodens, und wo dieß vernachläſſigt wurde, da ſchlug es auch nur um ſo auffälliger in das Gegentheil um, da mußte das Paradies immer wieder zur Wüſte und zur Heimath der Fieber werden. Das Grundgeſetz im Reiche Gottes, daß die Erſten die Letzten werden, wo ſie ihre göttliche Beſtimmung vereiteln, waltet nicht nur in der Menſchheit, ſondern auch in der Natur, deren Genuß dem Menſchen beſchieden war, deren Herr er ſeyn ſollte; waltet darum auch über dem Boden, darauf der Herr ihn geſetzt hat, und mußte an dem Boden des einſtigen Paradieſes am allermeiſten ſich erfüllen; der das Thal Sittim in ein Salzmeer verwandelte, der das Land Kanaan veröden und zertreten läßt, bis die Zeit der Heiden erfüllt iſt, hat auch an dem Tiefthal des Schatt el Arab ſein Gericht vollzogen alſo, daß die Menſchheit aller Zeiten es mit Augen ſehen und erkennen ſoll, wie der Fluch des Sündenfalles darauf laſtet. Aber wo der Herr alſo an Engeln oder Menſchen wie an der unvernünftigen Natur und dem Boden unter unſeren Füßen das Erſte zum Letzten macht, — da hebt er die natürliche Anlage darum nicht auf: — der Satan behält auch an der Spitze des Abfalls die Natur des Engels, der Menſch auch nach dem Sündenfalle die Natur eines nach Gottes Ebenbild erſchaffenen Weſens, das Volk Iſrael auch in ſeiner Verwerfung noch die natürliche Begabung des auserwählten Volkes, das Land des Jordan noch die Natur Kanaans, — die Landſchaft des Schatt el Arab noch die Natur des Paradieſes, und die Spuren davon verbergen ſich nicht, ſollen immer wieder ſich zu erkennen geben, auf daß das Walten Gottes offenbar werde, — wie die Sünde mächtig geworden und die Gnade einſt noch mächtiger ſich erweiſen uud die Erde wie den Himmel erneuern werde zu einem unvergänglichen Paradieſe. Dieſe Spuren mitten unter dem Gericht ſind in jener Landſchaft des Schatt el Arab immer wieder wahrzunehmen. Wir haben oben ſchon erwähnt, wie berühmt die Gegend von Ahwaz im Mittelalter war wegen ihrer außerordentlichen Fruchtbarkeit an Korn und ganz vorzüglich an Zuckerrohr; aber auch wenn wir vollends ganz herunterſteigen in das Tiefthal (da Ahwaz erſt an der letzten und bedeutendſten der Kurankataraften liegt), wenn wir über den Schatt el Arab noch hinübergehen in das Uferland von Basra, — welch' eine Herrlichkeit zeigt dieſe Gegend immer wieder, wenn die Menſchen ſie bebauten, und die ſie noch im Mittelalter gekannt haben unter der Regierung der Perſer und der arabiſchen Kalifen, wenn wir uns erinnern, wie die Mährchen von „Tauſend und eine Nacht" die Schlöſſer und Bazars, die Gärten und Palmenhaine von Basra wie von Bagdad feiern! Jenſeits des Schatt el Arab iſt heutzutage die ſchönſte Gegend der Uferſaum des gemeinſamen Stromes zwiſchen ſeinen beiden erſten Häuptern, zwiſchen dem Kuran und dem Kerkha, ſie iſt ein Garten von Dattelwäldern; hinter dieſen Dattelwäldern beginnt eine Zone von Ried- und Schilfdickicht, noch weiter landeinwärts folgt ſparſames Weideland und darauf folgt eine Gegend, welche Salzpflanzen bedecken und deren Einförmigkeit nur noch Gruppen von Tamarisken-, Ononis- und Akazienarten unterbrechen, — dieſelbe Gegend, welche einſt die Heimath der Cultur

des Zuckerrohres war; regt ein Eingeborner die Hand, ja dann verwandelt jedes Fleckchen dieſes öden Bodens ſich wieder in ein Feld, das die reichſten Reis-, Gerſte- und Weizenernten liefert. Gleicherweiſe verhält es ſich dieſſeits des Schatt el Arab; nur daß dieſſeits das Areal des bebauten Landes noch größer iſt als jenſeits und die paradieſiſche Natur des Bodens noch mehr in die Augen ſpringt. Das dieſſeitige Tiefthal wird von den Eingeborenen in zwei Hälften eingetheilt, in das Shemál, d. h. den Norden, die Gegend von Korna bis Basra, und in das Djunúb, d. h. den Süden, die Gegend von Basra bis zur Mündung des Stromes in den perſiſchen Meerbuſen; das Shemál iſt 17 Stunden lang, das Djunúb 10 Stunden bis zur Abzweigung des Chor Gafgah und wieder 15 Stunden bis zur Mündung. Von dieſen beiden Hälften bietet das 17 Stunden lange Shemál in der ganzen Ausdehnung, das 25 Stunden lange Djunúb wenigſtens bis in die Nähe des Meeres (und ſogar der größere Theil des Delta, welches der Schatt mit dem Chor Gafgah bildet), wie Ritter es ſchildert, zumeiſt den ſchönſten Anblick. Ein doppelter Gürtel der herrlichſten Dattelpalmen beſchattet die Ufer des majeſtätiſchen Stromes und miſcht in den Schlag ſeiner Wogen den tauſendſtimmigen Geſang zahlloſer Vögel; die kleinſten Rinnen, in welchen der Strom noch auf vier Stunden Breite ſeine Waſſer verbreiten darf, wimmeln von Fiſchen; die ſmaragdgrünen Weiden hinter den Palmenhainen nähren die reichſten Heerden von Kameelen, Pferden, Ochſen, Schaafen und Ziegen, indeſſen die unbändigen Thiere, die Rhinoceroſe, Bären und Löwen in den abgelegenen wüſten Gegenden hauſen und nur ſelten eine Schlange aus den Zweigen der herrlichen Baumgruppen hervorſchaut; wo der Menſch die geringſte Sorgfalt auf den Boden verwendet, da verwandelt er ſich in die reichſten Korn-, Reis-, Mais- und Zuckerrohrfelder oder in einen Teppich der herrlichſten Blumen, beſonders der Roſen und Myrthen, darüber unſere Obſtarten gleich wie die Früchte des Südens aus dem Laub ihrer Bäume ſchimmern: Aepfel und Birnen, Zwetſchgen und Pflaumen, Kirſchen und Trauben, Quitten und Feigen, Mandeln und Nüſſe, Aprikoſen und Pfirſiche, Maulbeere und Granaten, Citronen und Orangen. Wie mag dieſe Gegend erſt ausgeſehen haben, als Gott ſie zu einem Garten für die erſten Menſchen gepflanzt und noch keine Sünde ſie entweiht, noch kein Hauch des Todes ſie verderbt hatte! als die Waſſer der Ströme, deren Leitung und Bewahrung Gott dem Menſchen vertraute, nur erſt zum Segen den Garten beſpülten, noch keine Sümpfe mit ihren Dünſten die Luft verunreinigten, die friſchen Winde von Gebirg und Meer die Hitze noch alſo milderten, daß die Sonne nicht ſengte am Mittag und der Hauch der Nacht keinen Froſt erzeugte! als der Wolf noch weidete mit dem Lamm, der Löwe noch Stroh fraß mit dem Rind, noch kein Verletzen und Verderben war in der weiten Schöpfung! als der Vater der Menſchen noch redete mit Adam und Eva als mit ſeinen Kindern, noch wandelte mit ihnen unter den Zweigen jenes heiligen Gartens!

Die Gegend des Tiefthals trägt indeſſen noch heutzutage nicht nur die Spuren ihrer paradieſiſchen Schönheit an ſich, ſondern ſie erweiſt ſich, wo keine Sümpfe die Umgebung ungeſund machen oder keine Vertrocknung des Bodens das Leben auch der Menſchen und Thiere erſchwert, ſogar als eine ſehr zuträgliche. Niebuhr ſagt, nachdem er von jenen Schäden geſprochen: „Dennoch iſt das vorherrſchende Klima des Tiefthals des Schatt el Arab ein geſundes Klima und wird der Menſchenſchlag der Eingeborenen von den Reiſenden als ein außerordentlich kräftiger, ſchöner, geſunder gerühmt, ſowie auch die Thierwelt in der üppigſten Fülle, Stärke und Schönheit heranwächſt, denn der zumeiſt wolkenloſe, reine Himmel, der friſche, mächtige Wellenſchlag des Stromes, die Vereinigung der nahen Gebirgs- und Seeluft wirken immer wieder erfriſchend und kräftigend auf die Conſtitution der Menſchen und Thiere und geſtatten der ſchädlichen Ausdünſtung der unter der Lethargie der türkiſchen Herrſchaft verſumpfenden und verſandenden Kanäle nicht jene extenſive und intenſive Gewalt, welche ſonſt einem

Tiefthale unter diesem Grade der Breite so gefährlich wird.“ — Gleicherweise spricht sich Ritter aus; er rühmt ganz besonders die Feinheit und Stärke der Thiere, besonders der Pferde und Kameele, den Gesang der Vögel, die Pracht der Wiesen und Felder und die reiche Begabung der Menschen im Tiefthal. Der Hauptbaum des Tiefthals ist die Dattelpalme; Niebuhr zählte daselbst 25 Arten, und wenn wir bedenken, welche Gaben dieser Baum in sich vereinigt, — wie seine Früchte die Speise, sein Saft der Trank der Eingeborenen sind, aus seinen Blättern mit leichter Hand ein schützendes Dach bereitet wird gegen die Sonnenstrahlen und den Nachtthau, sein Bast die einfachsten und stärksten Taue liefert zur Befestigung der Zelte, zur Einhägung der Viehgehöfte, zum Ziehen der Boote, sein Holz zugehauen zu Planken und Pfosten, ausgehöhlt zu ganzen Booten dient, wie schon auf einem mit Erdharz bestrichenen Palmstamm reitend und mit einem Palmzweig rudernd, die Eingeborenen leicht über den gewaltigen Strom setzen, — wie paradiesisch, wie allen Bedürfnissen der ersten Menschen entsprechend erscheint uns dieser Baum! Niebuhr redet dann auch von „dem paradiesischen Wuchse und den weit und breit als die herrlichsten anerkannten Früchten“ der Palmen im Tiefthale des Schatt el Arab.

Das war die Stätte des einstigen Paradieses. Daß die LXX. diese Pflanzung ein *Παράδεισος*, d. h., wie wir anfangs mittheilten, einen „Baumgarten“ nennen, ist uns nun um so verständlicher, da der Karakter des Tiefthals auch hierin so ganz und gar der Schilderung Mose's entspricht. Mose selbst bedient sich, eben weil er das Besondere der Pflanzung hinlänglich schildert, der allgemeinen Bezeichnung Gan, d. h. Garten. Zum Begriff eines Gartens gehört 1) die Abgränzung des Bodens von seiner Umgebung, 2) eine gewisse Uebereinstimmung in der Anlage der Pflanzung, 3) die Verbindung des Schönen mit dem Nützlichen und 4) die größere Leichtigkeit in der Bebauung und Erhaltung des Gartens gegenüber dem Ackerland. In jeder dieser vier Hinsichten verdiente die Pflanzung im Tiefthal des Schatt el Arab die Bezeichnung eines Gartens vollkommen: 1) die Gegend des Tiefthals war abgegränzt wie keine andere des mesopotamischen Eden und lag doch in Eden; ihre Gränzen bildete freilich und konnte keine künstliche Einfassung bilden, wohl aber die natürlichste aller Einfassungen: das zum Zagrosgebirge aufsteigende Terrassenland Chavilah im Osten, der persische Meerbusen im Süden, die arabische Hochwüste im Westen und die zum übrigen Eden hinaufführende Verbindung der Ströme im Norden; 2) dem ganzen Tiefthal ist in Klima, Boden, Pflanzenwelt, Thierwelt und Einwohnerschaft heutzutage noch, da wir doch nur noch von Spuren der einstigen Herrlichkeit reden können, ein Karakter aufgedrückt, welcher Beides erklären läßt: die Zusammengehörigkeit mit dem ganzen mesopotamischen Eden wie das Außerordentliche der Eigenthümlichkeit. 3) Die Pflanzung im Tiefthal gewährte Alles, was der Mensch bedurfte, und vereinigte im reichsten Maße das Schöne und das Nützliche. Hier konnte er nackt leben, wie es in Armenien mit seinen langen strengen Wintern, oder auch in Kaschmir und dergl. niemals möglich gewesen wäre, und hier fand er doch auch Alles, was zur ersten Bekleidung diente; hier fand er Alles zu seinem Unterhalte vor, ehe er noch zu bebauen gelernt hatte, und Alles, was er vorfand, war für die reichste weitere Cultivirung empfänglich; denn das können wir doch nimmermehr annehmen, daß der Mensch nicht auch ohne den Sündenfall und seine Folgen sich selbst und die Natur um ihn her hätte entwickeln und cultiviren sollen; wie es ja auch in den Worten ausgesprochen ist: „ihn zu bebauen und ihn zu bewahren.“ Aber darum war doch 4) die dem Menschen hier angewiesene Thätigkeit von der Leichtigkeit der Gartenarbeit gegenüber dem Ackerbau im Schweiße des Angesichts; wie die wunderbare Fruchtbarkeit dieses nur unter der Trägheit und Sünde der Menschen versumpfenden oder versandenden Bodens und die Gunst des dieses Thal bewässernden Stromes heute noch erkennen läßt. Der Boden des Tiefthals ist von der gleichen Art*)

*) Die Farbe und Mischung ist nicht die gleiche, nur die Bildung und Fruchtbarkeit; denn der Euphrat führt aus dem Taurus und Antilibanon auch so viel Kreide und Mergel mit sich,

wie der des ägyptiſchen Nilthals, jener aufgeſchwemmte, üppige, lockere humus, welcher, zur rechten Zeit beſtellt, den Saamen ohne Pflugſchaar und andere Ackergeräthſchaften aufnimmt und die herrlichſten Ernten liefert; Myriaden von kleinen Fiſchen (Meergrundeln) durchbohren ihn noch und arbeiten durch die Labyrinthe ihrer Gänge der Menſchenhand vor, ſo daß das Bebauen deſſelben wie das Ziehen von Gräben zur Bewäſſerung vom Ufer entfernter Strecken oder zur Ableitung der Gewäſſer wie von unſichtbarer Hand erleichtert iſt. Daß die erſten Menſchen dieß gleich auf die ganze Ausdehnung von 42 Stunden hätten thun ſollen, iſt ja nicht geſagt; auch dazu, wie zu jeder Entwickelung und Ausdehnung ihrer Thätigkeit war ihnen nur freier Spielraum gegeben und doch ſchon für den erſten Anfang Alles von Gottes Hand zubereitet und verliehen, wie ſie es bedurften. Ein botaniſcher Garten, ein Garten, welcher, wie Manche es ſich dachten, alle Gattungen des Pflanzenreiches in ſich vereinigt hätte, war jener Garten nicht und ſollte er gewiß keinenfalls ſeyn, man möchte ihn anderwärts ſuchen, wo man wollte; eben ſo wenig war er ein zoologiſcher Garten, welcher alle Gattungen des Thierreiches in ſich vereinigt hätte; — die Pflanzenwelt und die Thierwelt jenes Gartens vereinigte ohne Zweifel nur jene Mannichfaltigkeit, jene „allerlei" Pflanzen und Thiere, wie ſie der Menſch theils bedurfte zu ſeinem Lebensunterhalte, theils wie ſie als Repräſentanten der unvernünftigen Schöpfung um ihn als den Herrn der Erde ſich ſchaaren ſollten; und auch von dieſer außerordentlichen Mannichfaltigkeit gibt das Tiefthal heute noch Zeugniß, und haben wir oben einzelne Beiſpiele namhaft gemacht.

Es iſt uns nun noch übrig, daß wir 7) vier weitere Stellen aus dem erſten Buch Moſe zuziehen, welche auf die Beſchreibung des Paradieſes ein Licht werfen, nämlich 1, 28. 3, 23. 24. 8, 4. und 9, 13.

Die erſte dieſer Stellen, 1 Moſ. 1, 28: „Seyd fruchtbar und mehret Euch und erfüllet die Erde!" ꝛc. veranlaßt uns zu einer Betrachtung, welche ſelten angeſtellt wird und doch wichtig genug iſt, zu der Betrachtung des Zuſammenhanges der Wiege der Menſchheit mit den erſten Völkerſtraßen. Wir dürfen keine Begebenheit in der Geſchichte des Reiches Gottes nur für ſich auffaſſen, am wenigſten den Anfang derſelben; wir dürfen auch bei der Frage nach der Stellung der einſtigen Wiege der Menſchheit nicht nur bei der Wiege ſelbſt ſtehen bleiben, ſondern müſſen auch den Zuſammenhang derſelben mit den erſten Völkerſtraßen wohl in's Auge faſſen. Dabei dürfen wir nicht außer Acht laſſen, daß der himmliſche Erzieher hiebei die mögliche ſündloſe Entwickelung der Menſchheit gleicherweiſe berückſichtigte, wie die Entwickelung unter der Sünde und ihren Folgen. Bei der letzteren mußte es durch Umwege und Sprünge gehen, während es bei der erſteren ſeinen einfachen natürlichen Gang genommen hätte; aber das Ziel blieb das gleiche und eine gewiſſe Uebereinſtimmung ſchon in einzelnen Wendepunkten der Entwickelung gibt ſich mannichfach zu erkennen. So ſchon bei dem erſten Schritte, womit die junge Menſchheit die Wiege hinter ſich ließ. In Folge des Sündenfalles hatte das Elternpaar dieſe Wiege knall und fall zu verlaſſen, ließ es weiter öſtlich ſich nieder und wurden acht Seelen ſeiner Nachkommenſchaft dadurch vor der Alles verſchlingenden Fluth bewahrt, daß ſie in einem Schiffe über die Fluthen hinaufgetragen wurden zum Ararat und beim Fallen der Gewäſſer daſelbſt das Schiff glücklich verlaſſen und ſich wieder häuslich niederlaſſen durften. Es war ein Umweg und Sprung, auf welchem die Menſchheit bei dieſem erſten Wendepunkte, von welchem die Völkerſtraßen ausgingen, ankam; aber es war ſchon hier das gleiche Ziel, welchem die ſündloſe Entwickelung einfach und natürlich ſie zugeführt hätte, der große erſte Tummelplatz der jungen Menſchheit in Eden, in deſſen Nähe im klei-

daß das aufgeſchwemmte Erdreich eine hellere Farbe bekommt und wo man es nicht bebaut, um ſo mehr ſich verhärtet, berſtet und zerſtäubt. Wie wenig aber dieſe Aufſchwemmungen die Phyſiognomie des Tiefthales alteriren und ſeit Jahrtauſenden alterirt haben, davon weiter unten.

neren Bereich die Wiege gewesen war. Das mesopotamische Eden bildet Ein Ganzes, geräumig und gesegnet genug, um den Hunderttausenden der ersten Völkerfamilie zur Heimath zu dienen, und durch Gebirge, Wüsten und Meer abgeschlossen genug, um das vorzeitige Zerstreuen der Völkerfamilie zu verhüten, sie bis zu dem Zeitpunkte, da sie nach Gottes Rath hinlänglich gereift gewesen wären oder da Er ihren Trotz brechen und sie zerstreuen mußte, auf dem Heimathsboden beisammen zu erhalten. Innerhalb dieses Einen Ganzen aber war als die geschützteste Landschaft und vom großen Tummelplatze noch abgesondert das Tiefthal des Schatt el Arab, gleichsam die Wiege der Menschheit, in welcher sie heranwachsen, erstarken, sich mehren und ihre leiblichen und geistigen Kräfte entwickeln sollten, bis sie zahlreich und reif genug nach dem großen Tummelplatze in Eden hinauf sich ausbreiten würde, um später auch dessen Gränzen zu überschreiten, über die großen Länderbrücken zwischen dem Persischen und dem Kaspischen Meere nach dem Hochland von Iran und Hinterasien, zwischen dem Kaspischen und dem Schwarzen Meere nach den Steppenländern von Asien und Europa, zwischen dem Schwarzen und dem Mittelländischen Meere nach dem Westen von Europa, zwischen dem Mittelländischen und dem Rothen Meere nach Nordafrika und zwischen dem Rothen und dem Persischen Meere nach dem Innern von Afrika zu wandern und so die ganze Erde zu erfüllen. Der Sündenfall vereitelte das einfache und natürliche Vorrücken innerhalb Edens, der Trotz beim Thurmbau zu Babel das einfache und natürliche Vorrücken über jene Länderbrücken; aber der erste Tummelplatz der Völkerfamilie war der gleiche und die Völkerstraßen waren die gleichen; von dem Knotenpunkte der drei Welttheile, von dem mesopotamischen Eden sollte die Erfüllung der Erde ausgehen, und die geschützteste und allen Bedürfnissen der ersten Menschen entsprechendste Gegend desselben, das Tiefthal des Schatt el Arab, war es, welches die Weisheit und Liebe des göttlichen Erziehers zur Wiege der Menschheit bestimmt und bereitet hatte. Hiezu stimmen vollkommen die anderen genannten Stellen, welche uns den Umweg und Sprung, den der Sündenfall verursachte, vergegenwärtigen, und zwar zunächst

die zweite Stelle 1 Mos. 3, 23. 24.: „Und es entließ ihn (den Menschen) Jehova Gott aus dem Garten Edens, zu bebauen das Feld, von dem er genommen war; und Er trieb den Menschen aus und lagerte von Osten vor dem Garten Edens die Cherubim und die hin und her sich wendende Flamme der Vertrocknung, zu bewahren den Weg des Lebensbaumes.“ Die hier gegebene Uebersetzung weicht freilich von der herrschenden namhaft ab: LXX., Vulgata, Luther übersetzen Cherobh durch „Schwert“; die Commentatoren denken an keine andere Uebersetzung; die ganze Anschauung, welche wir von Kindheit auf von einem Engel mit dem flammenden Schwerte über Adam und Eva in uns aufgenommen haben, wäre dadurch umgewandelt; — und dennoch bleiben wir dabei, daß unsere Uebersetzung die richtigere sey. Cherobh heißt allerdings „Schwert“ und findet sich in dieser Bedeutung unzweifelhaft gebraucht in den meisten Stellen des Alten Testamentes; aber es hat diese Bedeutung erst in dritter Linie. Cherobh kommt von חָרַב, „trocknen“ (so 1 Mos. 8, 13.: חָרְבוּ הַמַּיִם מֵעַל הָאָרֶץ, und in demselben Vers: חָרְבוּ פְּנֵי הָאֲדָמָה, und in vielen anderen Stellen); daher sodann die Bedeutung „verheert seyn“ und auch aktiv „verheeren“, weil die Vertrocknung einer Landschaft oder eines Körpers eine traurige Verheerung anrichtet; dem entsprechend hat das Hauptwort חֶרֶב in erster Linie die Bedeutung „Vertrocknung“ (so 5 Mos. 28, 22., wo sie aufgezählt ist unter den Israel angedrohten Strafen: Pest, Schwindsucht, hitziges Fieber, Brand, Lungensucht, Vertrocknung, Frost und Gelbsucht, und zwar die drei letzten Strafen nicht nur an dem Körper von Menschen und Thieren, sondern auch am Getreide; eben so Sach. 11, 17., wo den treulosen Hirten über Israel gedroht wird ꝛc. חֶרֶב עַל זְרוֹעוֹ, „Vertrocknung über ihren Arm und ihr rechtes Auge“ mit der keine Verwechslung von

„Schwert“ zulaſſenden Parallele, daß ihr Arm werde trocken, יָבֵשׁ, und ihr Auge erlöſche, כָּהָה); in zweiter Linie bedeutet es dann freilich auch „Verheerung im Allgemeinen“, und in dritter Linie verheerende Inſtrumente — „Meſſer“, „Zweiſpitz“ und am öfteſten „Schwert“. Auch haben wir in unſerer Ueberſetzung Cherubim nicht als Einen Engel gefaßt, ſondern wörtlich in der Mehrzahl, worin die LXX. genauer ſind als die Vulgata und Luther, und wird das Folgende zeigen, daß auch dieß nicht ohne Bedeutung iſt. Denn was mag nun die „hin und her ſich wendende Flamme der Vertrocknung“ auf der Oſtſeite des Gartens geweſen ſeyn, welche Adam und Eva die Rückkehr zu ihrem Paradieſe und zum Baum des Lebens insbeſondere verhindern ſollte? was anders, als was heutzutage noch den Verkehr zwiſchen der Gegend von Basra und der Gegend von Schiras unterbricht? was anders als die Wüſten, welche ſich zwiſchen dem Schatt el Arab und jenen perſiſchen Alpenthälern ausbreiten? Sie ſind der anſchauliche Ueberreſt jenes einſtigen, jenes erſten Gottesgerichtes, gleichwie das todte Meer iſt der Ueberreſt eines ſpäteren Gottesgerichtes über Sodom und Gomorrha, nachdem das Thal Sittim mit all' ſeiner Herrlichkeit in Flammen aufgegangen und der Thalboden eingeſunken war, daß die Waſſer des Jordan ihn bedeckten. Hier ſank der Boden nicht ein, aber er blieb in eine Wüſte verwandelt, und wenn er auch jährlich ſich wieder mit Riedgras, Schilf und Salzpflanzen überkleidet, ſo geſchieht auch noch von Zeit zu Zeit im Kleinen, was dazumal im Großen und nicht nur an Schilf u. dergl., ſondern an einer üppigen Vegetation geſchah, daß weit und breit Alles vertrocknet, ſich entzündet und der Brand wie in einer amerikaniſchen Prärie ſich einherwälzt, das Land immer wieder in eine Wüſte verwandelnd. Ob daran bei jenem erſten Gottesgerichte auch unterirdiſche Gottesmächte Theil hatten, da der Boden vulkaniſch*) iſt, laſſen wir dahingeſtellt; wir wiſſen, daß es deſſen nicht bedurfte, und das Bild, welches ſich uns bei dieſer Flucht der erſten Menſchen unter dem Gerichte Gottes vergegenwärtigt, iſt wahrhaftig majeſtätiſch und dem vorausgegangenen Segen des Paradieſes entſprechend genug, um für das Künſtliche jenes flammenden Schwertes, ſo lieb es uns von Kindheit auf ſeyn mag, uns zu entſchädigen: Schuldbeladen und angſtbeklommen werden die erſten Menſchen aus dem Garten an den Ufern des Schatt el Arab ausgetrieben gegen Morgen; die Wälder und Wieſen, durch welche ihr Weg führt, verdorren, das Leben der Natur um ſie her erſtirbt unter dem Fluche der Sünde, welchen ſie über die ſchöne Welt gebracht; und da ſie die Ebene hinter ſich haben und die Vorberge des perſiſchen Hochlandes hinanſteigen, — ſiehe da liegt die ſchöne Gegend in der Tiefe bis zum Schatt el Arab hin in Rauch eingehüllt und ſteigen die Flammen darüber empor, bald da bald dorthin ſich wälzend, da ſchweben auf den Fittigen des Windes und der von ihnen gejagten Flammen über dieſe erſte Stätte des Gerichtes hin die Cherubim Gottes, die Boten ſeiner Gerechtigkeit, die Hüter des Weges zum Baume des Lebens.

Die dritte und vierte Stelle gehören zuſammen, ſie erzählen uns aus der Geſchichte der Sündfluth von der Gegend, wo die Arche ſich niederließ, und von den Friedenszeichen in den Wolken, nämlich 8, 4.: „Der Kaſten ließ ſich nieder auf den Höhen des Ararat“, und 9, 13.: „Meinen Bogen habe ich gegeben in dem Gewölk, daß er ſey ein Zeichen des Bundes zwiſchen mir und zwiſchen der Erde.“ Für das zweite Gericht auf Erden bediente ſich Gott nicht wie bei dem erſten (und wie es bei dem letzten einſt ſeyn wird) des Feuers, ſondern des Waſſers; eine Fluth verſchlang die entartete und unbußfertige Menſchheit, und nur eine einzige Familie, in welcher der Glaube ſich lebendig erhalten, ward auch am Leben erhalten mittelſt eines auf Gottes Befehl gezimmerten Schiffes, welches ſie über die Waſſer dahintrug und endlich auf dem Gebirge Ararat ſich niederließ. Moſe nennt die

*) Wie denn nach Edriſi noch im 12. Jahrhundert daſelbſt ein Vulkan Feuer ausgeworfen habe und heutzutage noch Aſphalthügel ſich finden.

einzelne Höhe, wo die Arche landen und die Familie die Erde wieder betreten durfte, nicht, und die Richtigkeit der einheimiſchen Sage, welche eine gewiſſe Bergſpalte bezeichnet, mag dahingeſtellt bleiben; aber an der Identität des ganzen Gebirges Ararat, welches heute noch den von Moſe bezeichneten Namen führt und von wo die Familie wieder in die meſopotamiſche Ebene hinabſtieg, iſt nicht zu zweifeln. Der Endpunkt dieſer erſten Seereiſe alſo iſt gewiß; aber was war der Ausgangspunkt? Moſe nennt uns denſelben allerdings nicht mit Namen, die Vergleichung einiger Angaben in der Geſchichte des Sündenfalles und in der Geſchichte der Sündfluth aber läßt uns denſelben mit hoher Wahrſcheinlichkeit erkennen. Auf der Oſtſeite des Paradieſes fand, wie wir ſahen, die Austreibung der erſten Menſchen Statt, hier waren die Cherubim erſchienen, hier war die Verheerung den Ausgetriebenen auf den Ferſen gefolgt, bis ſie die Ebene verlaſſen und die aufſteigenden Höhen der Ausläufer des Zagrosgebirges erreicht hatten, — die Gegend des heutigen Schiras mit ſeinen Alpenthälern, eine rauhere, Arbeit im Schweiße des Angeſichts erfordernde, aber immer noch reich geſegnete Landſchaft unter wolkenloſem Himmel und von wunderbar reiner erfriſchender Luft. Während das Land Chavilah etwas gegen Nordoſten und noch innerhalb Edens lag, lag dieſe Landſchaft etwas gegen Südoſten, halb ſchon außerhalb Edens, auf der nordöſtlichen Seite des perſiſchen Meerbuſens. Sie war die nächſte Zuflucht der Vertriebenen auf der Oſtſeite und gewährte Alles, was ſie nun erwarten ſollte nach dem Urtheilsſpruche Gottes — ſaure Arbeit auf dem Felde, aber auch eben ſo reiche Befriedigung ihrer Bedürfniſſe, wenn ſie jene Arbeit verrichteten; ſie geſtattete kein Leben in nacktem Zuſtande mehr, aber ſie iſt eine von den geſündeſten, ein hohes Alter am meiſten begünſtigenden Gegenden der ganzen Erde; hier iſt Beides gleicherweiſe zu Hauſe, Kain's Ackerbau und Abel's Viehzucht; von hier aus nahm auch die Arche des Sethiten*) Noa bei der einbrechenden Sündfluth am natürlichſten die Richtung hinauf nach dem Gebirge Ararat. Wo irgend in der Welt die Waſſer des Meeres wachſen, da drängt naturgemäß die Meeresfluth hinein in die Stromgebiete, die Waſſer des Stromes werden geſtaut und landeinwärts getrieben, und was dem Meere zulag, ſchwimmt und treibt mit der hereindrängenden Fluth, je mehr dieſe wächſt, langſam aber immer weiter innerhalb der rechts und links ſich erhebenden Thalwandungen landeinwärts, wenn auch kein menſchliches Ruder das Schiff dem höher und höher aufſteigenden Gebirge zu ſollte gelenkt haben. So ward die Arche von der Gegend zwiſchen dem nordöſtlichen Ufer des perſiſchen Meerbuſens und den ſüdweſtlichen Ausläufern des Zagrosgebirges aus mit der in das Stromgebiet Meſopotamiens hineindrängenden Fluth naturgemäß an dem immer höher aufſteigenden Walle des Zagrosgebirges hin in der Richtung von Südoſt nach Nordweſt langſam die Strecke von etwa 360 Stunden hinaufgetragen, bis auch die Spitzen des oberſten und höchſten Gebirgsſtockes verſanken und jede Spur verloren war, nun aber auch die Waſſer ſanken und die Arche auf einer der erſten wieder hervortauchenden Höhen des Ararat ſich niederlaſſen durfte. Da ſtiegen die Geretteten aus, da gab ihnen Gott in dem erſten Regenbogen, deſſen ſie anſichtig wurden, das Zeichen ſeines Bundes mit der Erde. Der Eindruck deſſelben auf die Geretteten war ein ſo lebhafter, ſollte ein ſo lebhafter ſeyn, daß ſie darin ein Zeichen dieſes Bundes erblicken konnten, daß wir aber auch annehmen müſſen, Noa und die Seinigen haben bisher noch nie einen Regenbogen wahrgenommen gehabt. Daß es überhaupt der erſte Regenbogen auf Erden geweſen ſey, ſagt die heil. Schrift nicht, iſt auch kaum vorauszuſetzen, obwohl es häufig vermuthet wird. Oder ſollte ſich wirklich bis zur Sündfluth die Sonne niemals in Regentropfen geſpiegelt, ſollte es wohl gar niemals bisher geregnet, ſollten die Wolken ſich nie wieder in Regen aufgelöſt, ſollte es gar keine

*) Kain und ſeine Nachkommen waren ja noch weiter jenſeits Edens in dem Lande Nod angeſiedelt.

Wolken gegeben, ſollten die aufſteigenden Dünſte und Nebel noch nie ſich oben geſammelt haben? Man kommt mit ſolchen Vermuthungen in absurdum und die Schrift ſagt noch ausdrücklich (1 Moſ. 2, 5. 6.) von den Schöpfungstagen, welche der Erſchaffung des Menſchen vorausgegangen waren, — und nur von dieſen —: „Denn Gott der Herr hatte noch nicht regnen laſſen auf Erden und war kein Menſch, der das Land bauete. Aber ein Nebel ging auf von der Erde und feuchtete alles Land.“ Das Regnenlaſſen nach Gottes Ordnung und das Bauen des Landes durch die Hand des Menſchen ſteht hier auch ſo parallel, daß wir annehmen müſſen, die Bebauung des Landes habe nicht bis zur Sündfluth des Regens entbehrt. Wo aber Regen und je mehr Regen, deſto eher müſſen auch Regenbogen erſcheinen: — Wenn wir nun bedenken, daß die Gegend des Ararat ſich heutzutage noch durch die häufige und prachtvolle Erſcheinung ihrer Regenbogen auszeichnet, die Gegend von Schiras dagegen durch eine Reinheit der Luft, bei welcher Regenbogen zur größten Seltenheit gehören und mancher Eingeborene ſein Lebenlang dieſe Erſcheinung nie zu Geſicht bekommt, — ſo wird auch dadurch die Geſchichte Noa's uns um ſo verſtändlicher, der Ausgangspunkt wie der Endpunkt ſeiner Fahrt und die Heimath der Menſchen vom Sündenfalle an bis zur Sündfluth in jenen Alpenthälern ſüdöſtlich vom Tiefthal des Schatt el Arab um ſo wahrſcheinlicher.

Wie aber, müſſen wir noch fragen, wenn die außerordentlichen Umſtände, unter welchen Noa mit den Seinigen nach Hocharmenien verſetzt wurde, in Meſopotamien gleiche Veränderungen bewirkten, wie ſie in anderen Gegenden der Erde durch dieſe und ſpätere Fluthen bewirkt worden zu ſeyn ſcheinen, — wenn das ganze Tiefthal des Schatt el Arab vielleicht gar kein Urboden, ſondern nur angeſchwemmtes Land wäre? Denn wir wiſſen ja, wie vielfach ſolche Anſchwemmungen ſtattfinden, und Gelehrte, welche keine Lokalkenntniß beſitzen, ziehen daher leicht die genannte Folgerung. Allein ſchon ein Blick auf die bis zur heutigen Mündung des Schatt el Arab herab ſo geſchloſſene Lage Meſopotamiens macht uns jede weſentliche Veränderung dieſes Terrains unwahrſcheinlich; wo nicht dieſer Schutz der Gebirge ſtattfindet, die das Stromgebiet bis zur Mündung herab wie eine Mauer einſchließen und dem Schlage der Wogen den kräftigſten Widerſtand zu leiſten vermochten, wo wie bei den Mündungen des Miſſiſippi, des Nil, des Ganges ꝛc. das Niederland in freie weite Ebenen verlauft, da mögen wir Anſchwemmungen von ſolcher Bedeutung für möglich halten, — hier iſt es nicht anzunehmen. Dazu kommt aber, daß die geognoſtiſchen Unterſuchungen der meſopotamiſchen Thalſohle ſowie die hydrographiſchen Meſſungen an den nördlichen Geſtaden des perſiſchen Meerbuſens unſere Annahme zur Gewißheit erheben: — denn die Thalſohle von Meſopotamien enthält zwar bis nach Al Erzi (30 Stunden oberhalb Anah, alſo noch im unteren Meſopotamien) hinauf einzelne Spuren einer maritimen Formation, einer Thonformation mit Corallenbildungen und Knochenkalkſtein, auch etliche Muſchelſchichten, aber es ſind auch hier nur Zwiſchenſchiebungen, welche über den alten urſprünglichen humus hin als Ueberbleibſel partieller ſpäterer Fluthen ſich zu erkennen geben und damit vielmehr als Zeugen von der Feſtigkeit und Urſprünglichkeit der Geſammtphyſiognomie dieſes Stromgebietes. Was aber die durch die meſopotamiſchen Ströme ſelbſt bewirkten Alluvialbildungen betrifft, ſo wollen wir hier die verba ipsissima des Meiſters in der Geographie, die Worte Ritters beiſetzen: „Der Schatt ſchwemmt nicht ſelten Theile ſeiner eigenen Alluvialbildungen wieder hinab zum Meere, ohne daß man den ſpeciellen Grund davon in etwas Anderem als in den Wechſeln und Veränderungen der Stromader wahrnehmen könnte. Im Tigrisgebiet iſt dieß noch weit häufiger der Fall, daß durch ſeine oft wiederholten reißenden Ueberſchwemmungen die jüngſt erſt angeſetzten Alluvien auch bald wieder mit fortgeriſſen werden. So bemerkte man dieß bei Seleucia, wo er zweimal ſeinen Lauf verändert hat, aber conſtant mit der weſtwärts gerichteten Tendenz ſeine Zerſtörungen ausführte. Die chronologiſchen Calcüle über ſeine Alluvien in Bezug auf vergangene Jahrhunderte und Jahrtauſende, wie man ſie wohl

am Ganges und am Nilſtrom angeſtellt, möchten daher hier wenig Sicherheit geben. Die Urſachen, welche dem Euphrat das Material zu ſeinen Alluvien gaben, waren Städteanlagen, Kanalgrabung, Wegbahnung durch Heere, geognoſtiſche Verſchiedenheiten der Schichten, Vegetationsverbreitung, Gefälle, Ebbe und Fluth, daher auch ſeine Ablagerungen ſehr wechſelnder Art. Auch das Meer hat ſeinen Antheil am Anſchwemmungsboden; am Nordende des Perſergolfs ſtreicht eine beſtändige Strömung von Oſt gen Weſt vorüber, die an den Strommündungen den Schlammaſſen ihre Richtung nach der anderen Seite hin gibt. So wird ein Theil des Alluviums fort und fort gegen den Weſt und dann gegen den Süden geworfen und über den flachen Boden des Golfs verbreitet. Davon hat die britiſche Küſtenaufnahme die Specialverhältniſſe angezeigt. An der Nordoſtſeite des Golfs beträgt die Tiefe größtentheils über 40 Klafter (240 Fß.), an der ganzen arabiſchen Weſt- und Nordweſtſeite dagegen wechſelt ſie ab von 16 Klaftern bis zur völlig unfahrbaren Tiefe oder Seichte, die nach nicht ſehr langer Periode über den Spiegel der Waſſerfläche emporſteigen wird. *Die frühere Hypotheſe von Carter und Anderen, als ſey das Niederland des Euphrat von der babyloniſchen Ebene Feludja abwärts, mit ſeinem tiefliegenden Baſſin und den Verſumpfungen erſt eine moderne Erſcheinung*, weil das Meer und ſeine Einbrüche dahinwärts oder durch Fluthenſtauungen ſeine Domäne erweitert und den Boden mit Meeresſand (es iſt aber gar kein Meeresſand, wo ſolcher ſich findet, ſondern nur Verwitterung von feſten Sandſtein- oder Kieſellagern, welche durch den heißen Sonnenſtrahl und den Mangel der vegetativen Bedeckung ihre kleinſten Zerſetzungen erhielten) überzogen habe, *erſcheint nach Ainsworth als eine irrige Anſicht.*"

So ſtehen wir alſo mit unſerem Nachweis, wo das moſaiſche Paradies zu ſuchen iſt, in jeder Hinſicht auf dem feſten Boden der Geſchichte und Geographie, und iſt die Treue der heiligen Ueberlieferung in allen ihren Zügen vollkommen gerechtfertigt.

Es iſt uns nun nur noch übrig, uns die Frage zu beantworten, *was wir uns unter dem neuteſtamentlichen Paradieſe zu denken haben, und wie der Herr und ſein Apoſtel zu dieſer Bezeichnung der himmliſchen Welt kamen, welche ſeither der Kirche ſo theuer geblieben iſt?*

Bei den wenigen Worten, welche der Herr am Kreuze mit dem Schächer zu reden vermochte, und bei der vertrauten Weiſe, in welcher er mit ihm (Luk. 23, 43.) vom Paradieſe redet, entſteht in uns unwillkürlich die Frage: Wie war es möglich, daß der Herr in dieſer Weiſe mit ihm reden konnte? War der Schächer zuvor, ehe er in ein Verbrechen gerieth, ein Zuhörer Jeſu geweſen und nicht unbekannt mit der Lehre Jeſu? oder war es gar bereits ein volksthümlicher Sprachgebrauch der Juden, von der anderen Welt als vom Paradieſe zu reden? Das Zweite in keinem Falle, denn wir müßten alsdann doch in der vorausgegangenen oder gleichzeitigen Litteratur der Juden irgend eine Spur davon finden, was nicht der Fall iſt weder in Schriften des Alten Teſtamentes, noch in rabbiniſchen; erſt die ſpäteren, die mittelalterlichen Rabbinen und der Koran haben ſich dieſe Vorſtellung von der himmliſchen Welt, die Idee und ihre Bezeichnung, von der Kirche entlehnt und zu eigen gemacht. Das Alte Teſtament hat keine himmliſche Welt als Heimath der Frommen; es hat einen Thron Gottes, es hat Heerſchaaren der Engel in ſeiner Umgebung, aber an einen Eingang der Frommen nach dem Tode in ihre Mitte ſtreift das Alte Teſtament kaum hin in jenen Erzählungen von Jakob's Himmelsleiter und Eliä Himmelfahrt. Der Blick in die himmliſche Welt als unſere Heimath iſt erſt durch Jeſum erſchloſſen worden und auch dieß eben erſt mit dem Heimgang Jeſu dahin: — da redet der Herr in ſeinen Abſchiedsworten von den vielen Wohnungen im Vaterhauſe und dem Zuſichnehmen der Seinigen dahin, da redet er mit dem Schächer vom Paradieſe, dahin der Sterbende mit ihm eingehen werde, da redet er nach der Auferſtehung mit Maria Magdalena von ſeiner Auffahrt zu ſeinem

und zu ihrem Vater, da ſehen die Jünger ihm nach bei der Himmelfahrt und ſeit derſelben und ſeit Pfingſten in Augenblicken der Entzückung hinein in den geöffneten Himmel und das himmliſche Paradies, da iſt das Jenſeits den Apoſteln und uns zur vertrauten Heimath geworden. Der Schächer konnte daher, ſelbſt wenn er je früher ein Zuhörer Jeſu geweſen wäre, wovon wir doch gar keine Spur beſitzen, doch nicht mit dem Himmel in dieſer Weiſe bekannt geweſen ſeyn. Nein, wenn der Schächer die Bitte ausſprach: „Gedenke an mich, wenn Du in Deinem Reiche kommſt!“ ſo hatte er nicht mehr und nicht weniger vor Augen, als die dazumal und heutzutage noch erſt zu erwartende restitutio in integrum, welche der Iſraelite wie wir von „der letzten Zeit“ hofft, der Iſraelite wie wir als die Folge des meſſianiſchen Reiches auf Erden ſich dachte, der Iſraelite aber mit wenigen Ausnahmen unmittelbar von der erſten Erſcheinung des Meſſias erwartete; und war das Große, das Staunenswerthe an dem Glauben dieſes Schächers eben das, daß er ſich nicht irre machen ließ durch den Nichteintritt dieſer Umwandlung der Welt durch Jeſum, ſondern nun von der Zukunft, nun von dem leidenden und ſterbenden Meſſias, wenn er wieder kommen würde, es erwartete und ſeinen Antheil ſich erbat. Aber ſo groß, ſo ſtaunenswerth dieſer Glaube des Schächers erſcheint, ſo ſprach er doch gar nichts aus, als was Jeſajas voraus ausgeſprochen, ſo blieb er doch damit noch ganz innerhalb des Alten Teſtamentes, wiewohl er im Sterben ſich zur höchſten Höhe deſſelben aufſchwang; und ſo groß, ſo ſtaunenswerth ſein Glaube erſcheint, ſo viel größer und ſtaunenswerther noch erklang ihm die Antwort, da der Herr ihm bezeugte, daß er nicht erſt von der Zukunft ſeinen Antheil an der Herrlichkeit des Meſſias zu hoffen habe, ſondern daß die Herrlichkeit, welche der Prophet Jeſajas allerdings in paradieſiſchen Bildern geſchildert hatte, noch in eine ganz andere überirdiſche Welt hineinreiche, in eine Welt, welche nicht erſt auf eine restitutio zu warten habe, und daß er heute noch in dieſelbe, heute noch mit dem Herrn in dieſes himmliſche Paradies eingehen werde.

„Heute noch wirſt Du mit mir im Paradieſe ſeyn!“ Dieſes Wort an den Schächer hat den himmliſchen Ton angeſchlagen, welcher nun ſeit 18 Jahrhunderten die Kirche durchdringt und in zahlloſen Poeſien und Predigten und in noch zahlloſeren Seufzern Sterbender wiederklingt; der erſte Jünger, welcher, ſo weit unſere Kenntniß reicht, unter dieſem Bilde des Meiſters die himmliſche Welt anſchaute, iſt der Apoſtel Paulus, indem er von ſeiner Entzückung in den Himmel redet (2 Kor. 12, 4.); ihm folgte Johannes, indem er die himmliſche Welt in paradieſiſcher Weiſe uns vor Augen malt, aber auch den Zeitpunkt am Ende der Tage vorausſieht, da dieſe himmliſche Welt ihre Herrlichkeit wieder mittheilen darf an die Erde, da das himmliſche und das irdiſche Paradies alsdann Eines ſeyn werden (Offenb. 2, 7. 7, 17. 22, 1. 2.).

Pfarrer Preſſel.

Paris, Synoden. Eine große Anzahl von Synoden iſt in Paris gehalten worden, doch ſind nur ſehr wenige für die Entwickelung der Kirche im Glauben und Leben von Bedeutung geweſen. Im Jahre 362 kam hier, ſo weit die Nachrichten reichen, die erſte Synode zu Stande; ſie beſchäftigte ſich mit der arianiſchen Streitfrage, verdammte die von den Arianern unterdrückte, auf dem Concil zu Ariminum angenommene Glaubensformel und belegte den Biſchof Saturnius von Arelate, der ſich unfügſam gezeigt hatte, mit dem Banne (Jo. Dominicus Mansi Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio. Tom. III. Flor. 1759. Pag. 358.; J. C. L. Gieſeler, Lehrbuch der Kirchengeſch. I. 2. Bonn 1845. S. 60). — Die zweite im Jahre 551 in Paris gehaltene Synode unterſuchte eine gegen den Biſchof Saffarac geführte Proceßſache, in Folge deren er zur Einſperrung in ein Kloſter verurtheilt worden war; ſie beſtätigte das Urtheil (Mansi l. c T. IX. Flor. 1763. Pag. 741). — Wahrſcheinlich wurde im Jahre 557 abermals eine Synode in Paris veranſtaltet, welche nur die Behandlung von Disciplinarſachen vornahm und dazu die ſchon beſtehenden Kirchengeſetze erneuerte, namentlich nach der Richtung hin, daß das Eigenthum der Kirche und Biſchöfe

geehrt bleibe, daß kein Biſchof die Sache eines anderen Biſchofs ſich anmaße, daß Ausſchweifungen, Nonnen-, Mädchen- und Wittwenraub verboten ſey u. dergl. (Mansi l. c. Pag. 743 sq.). Um die Streitigkeiten zwiſchen den Brüdern Chilperich und Sigebert zu beſeitigen, hatte der König Guntramnus im Jahre 573 eine Synode nach Paris berufen, ohne den Zweck der Berufung zu erreichen. Zugleich behandelte die Synode eine vom Biſchof Papolus von Chartres gegen den Erzbiſchof Aegydius von Rheims erhobene Klage, der ohne Vorwiſſen des Papolus den Presbyter Promotus als Biſchof eingeſetzt hatte. Die Synode erklärte ſich gegen Aegidius und erließ auch in dieſem Sinne an den König Sigebert ein Schreiben, indem ſie denſelben aufforderte, die Sache des Promotus nicht weiter in Schutz zu nehmen (Mansi l. c. Pag. 866 sq.). — Die folgende im Jahre 577 zu Paris gehaltene Synode behandelte einen Strafproceß, den der König Chilperich wegen Majeſtätsbeleidigung gegen den Biſchof Prätextatus von Rouen eingeleitet hatte; der Biſchof wurde verurtheilt und exilirt (Mansi l. c. 875 sq.). Dieſen Synoden gegenüber war die im Jahre 615 zu Paris veranſtaltete Synode in der Entwickelung der hierarchiſchen Macht in Deutſchland, namentlich auch in Beziehung auf das Verhältniß der Biſchöfe und der kirchlichen Verfaſſung zur weltlichen Hoheit oder zum Staatsoberhaupte, von beſonderer Bedeutung. Hatten die chriſtlichen Kaiſer bis in das 6. Jahrhundert den Klerus in Disciplinarſachen unter ein geiſtliches Gericht geſtellt und den Biſchöfen keine bürgerliche Gerichtsbarkeit dabei zugeſtanden, ſo wurde nun durch die erwähnte Synode dem Klerus das Privilegium gegeben und vom König Clothar II. beſtätigt, daß er auch in allen Fällen, welche bisher nur vor das weltliche Gericht gehörten, von einem gemiſchten Gerichte abgeurtheilt werden ſollte. Dadurch wurde mit der Gerichtsbarkeit des Biſchofs auch deſſen Macht erweitert, die jetzt, nach Clothar's beſtätigendem Edikte der Synode, nur noch dadurch beſchränkt war, daß der Biſchof die Pflicht hatte, die Verwendung des Königs zu beachten, wenn ſich derſelbe für einen Beklagten ausſprach. Außerdem erließ die Synode noch mehrere Verordnungen, die ihrem Inhalte nach nur als eine Erneuerung älterer Canones anzuſehen ſind (Mansi l. c. T. X. Flor. 1764. Pag. 539 sq.; das Edictum Clotarii II, daſelbſt Pag. 543; F. W. Rettberg, Kirchengeſch. Deutſchlands. Bd. I. Göttg. 1845. S. 294). — Ohne Bedeutung war die Synode zu Paris im Jahre 638, auf welcher der König Dagobert die Privilegien des Kloſters St. Denys beſtätigte (Mansi l. c. Pag. 659). — Den Grund zur Berufung der Synode zu Paris im Jahre 825 gab der Bilderſtreit, welcher in der griechiſchen Kirche tief gehende Störungen hervorgerufen hatte und auch die fränkiſche Kirche bewegte, die ihre Unabhängigkeit Rom gegenüber zu behaupten ſuchte. Der griechiſche Kaiſer Michael II. Balbus fertigte eine Geſandtſchaft ab an den König Ludwig den Frommen, der auch in Begleitung der fränkiſchen Biſchöfe Freculfus und Abegarius nach Rom ging, um für die Ehre der Kirche und die Würde des Glaubens einzutreten, Verläumder und Betrüger der Kirche unſchädlich zu machen. Die Bilderfrage war hierbei vorzugsweiſe gemeint und ſie ſollte zu Paris zur Erörterung kommen. Zu dieſem Zwecke las die Synode das für den Bilderdienſt ſprechende Schreiben des Pabſtes Hadrian an den Kaiſer Conſtantinus Kopronymus und an deſſen Mutter Irene, wie auch die Beſchlüſſe der Synode von Nicäa (787) vor, zog die Ausſprüche der Kirchenväter für die Frage in Erwägung und erklärte ſich mit ausdrücklichem Tadel gegen den Pabſt, bezeichnete die Lehrſätze der Synode von Nicäa für irrig und verwerflich und geſtattete, mit Anſchluß an frühere Erklärungen vom Pabſte Gregor dem Großen, den Gebrauch der Bilder in der Kirche nur inſoweit, als die Bilder durch Anſchauen zur Belehrung für diejenigen dienen ſollten, welche in den Schriften nicht leſen könnten. Die Synode machte demnach bei den Bildern in der Kirche einen Unterſchied zwiſchen der erlaubten Betrachtung und unerlaubten Verehrung (vergl. d. Artt. „Bilderverehrung“ Bd. II. S. 235; „Heilige“ Bd. V. S. 673; dagegen die Artikel „Bilderſtreitigkeiten“ Bd. Bd. II. S. 232; „Eugenius II.“ Bd. IV. S. 214). Mit jener Zulaſſung wollte die Synode eine Einigung zwiſchen dem Pabſte und der grie-

chiſchen Kirche vermitteln; in dieſem Sinne ließ auch der König Ludwig dem Pabſte Eugen II. ſchreiben, wie auch den Erzbiſchof Jeremias von Sens und den Biſchof Jonas von Orleans (ſ. d. Art. Bd. VI. S. 795) inſtruiren, die er Beide als Geſandte nach Rom abfertigte. Die eifrigen Vertreter Roms, zu denen bekanntlich beſonders Bellarmin gehörte, ſuchten die Verhandlungen dieſer Synode, welche ſich freilich im antirömiſchen Sinne ausgeſprochen hatte, für falſch und untergeſchoben zu erklären, daher fanden auch ihre Akten in den Concilienſammlungen von Labbe, Harduin u. A. keine Aufnahme; zuerſt finden wir ſie in Manſi's Sammlung a. a. O. Tom. XIV Ven. 1769. Pag. 417 sq.

Schon im Jahre 829 ließ Ludwig der Fromme abermals eine Synode nach Paris berufen, die vornehmlich dazu beſtimmt war, das ſittliche und kirchliche Leben zu behandeln und zur Hebung deſſelben im Reiche die erforderlichen Beſtimmungen zu treffen. Die Synode ſtellte zu dieſem Zwecke eine bedeutende Anzahl von Verordnungen auf, die in drei Bücher getheilt ſind. Das erſte Buch, 54 Kapitel enthaltend, redet von der Kirche und den Prieſtern, Biſchöfen und Aebten, deren Wahl, Promotion, Tugenden und Pflichten, von unerlaubten Schenkungen (vgl. d. Art. „Abgaben, kirchliche, Bd. I. S. 54), von der Beichte der Kloſterfrauen (vgl. d. Art. „Beichtſtuhl“ Bd. I. S. 787), von Pönitenzialbüchern (vgl. d. Art. „Bußbücher“ Bd. II. S. 467), von der Meßfeier (vgl. d. Art. „Meſſe“ Bd. IX. S. 383) u. ſ. w. Das zweite Buch hat 13 Kapitel und behandelt die Pflichten eines Königs; das dritte Buch mit 27 Kapiteln iſt ein Schreiben der Biſchöfe an Ludwig und Lothar und ſpricht ſich über das Amt, die Würde und Befugniß der Biſchöfe, über die Errichtung von Schulen, die Veranſtaltung von Provinzialſynoden, das Verhalten von Aebten, Presbytern und anderen kirchlichen Perſonen aus ꝛc. (Mansi l. c. Pag. 529 sq.).

Eine neue Synode, die im Jahre 846 in Paris veranſtaltet wurde, kann nur als die Fortſetzung oder vielmehr als der Schluß der ein Jahr vorher in Meaux gehaltenen Verſammlung franzöſiſcher Biſchöfe betrachtet werden, indem man die dort begonnene Aufſtellung kanoniſcher Beſtimmungen vollendete. Außerdem wurde noch die wegen Empörung erfolgte Abſetzung des Erzbiſchofs Ebbo von Rheims und die an deſſen Stelle vollzogene Einſetzung Hincmar's beſtätigt. — Die folgende Synode zu Paris im Jahre 847 (für beide Synoden ſ. Mansi l. c. Pag. 843 sq.) genehmigte Privilegien, die dem Kloſter Corbey verliehen worden waren, und die Synode im Jahre 849 bedrohte den Herzog Nomenojus von Bretagne mit dem Banne, wofern er von ſeinem Vorgehen gegen die Kirche nicht ablaſſen würde (Mansi l. c. Pag. 923 sq.). — Ferner beſtätigte eine Synode zu Paris im Jahre 1006 eine vom Biſchof Rainald den Pariſer Kanonikern gemachte Schenkung (Mansi l. c. T. XIX. Ven. 1774. Pag. 291), während die Synode vom J. 1024 ſich mit der Frage beſchäftigte, ob der heil. Martialis den Namen eines Apoſtels oder Confeſſors verdiene. Seitens der Pariſer Theologen erklärte man ſich für den Namen eines Apoſtels und König Robert übermittelte dieſe Erklärung an den Pabſt Johann XIX. zur Beſtätigung (Mansi l. c. Pag. 422). — Die Synode zu Paris im J. 1050 ſprach ſich in Gegenwart des Königs Heinrich I. von Frankreich über Berengar's Lehre vom Abendmahle, wie es ſchon von anderen Synoden geſchehen war, verdammend aus (Mansi l. c. Pag. 782), und die um das Jahr 1072 gehaltene Synode behandelte nur einige nicht näher bekannte Streitigkeiten zwiſchen einigen Kirchen, ohne ſie zu erledigen (Mansi l. c. Tom. XX. Ven. 1775. Pag. 50). — Wichtiger war die Synode zu Paris im Jahre 1074, welche ſich, wie es ſchon auf anderen Synoden der Fall geweſen war, mit Ernſt gegen das von Gregor VII. erlaſſene Verbot der Prieſterehe erklärte (Mansi l. c. Pag. 438); eine andere Synode im J. 1092 beſtätigte nur die der Abtei St. Cornelius zu Compiegne zugewieſenen Güter (Mansi Pag. 751) und auf der Synode im J. 1105 wurde der König Philipp von Frankreich und ſeine Gemahlin Bertrada, nachdem ſie ihre Ehe dem päbſtlichen Willen gemäß getrennt hatten, vom Banne befreit (Mansi Pag. 1194). — Von der

im Jahre 1129 in Paris gehaltenen Synode ſind die Akten nicht mehr vorhanden, man hat nur noch die Schreiben des apoſtoliſchen Legaten Matthäus und des Pabſtes Honorius II., nach welchen es ſich um eine Kloſterſache gehandelt hat (Mansi Tom. XXI. Ven. 1776. Pag. 379 sq.). — Die im Jahre 1147 durch den heil. Bernhard zu Stande gekommene Synode war gegen die Ketzereien des Gilbert de la Porrée oder Porret gerichtet, dem namentlich folgende Sätze als irrig und ketzeriſch vorgeworfen wurden: Quod videlicet assereret divinam essentiam non esse Deum; quod proprietates personarum non essent ipsae personae; quod Theologicae personae in nulla praedicarentur propositione; quod divina natura non esset incarnata et praeter haec alia minora, id est quod meritum humanum attenuando nullum mereri diceret praeter Christum; quod ecclesiae Sacramenta evacuando diceret nullum baptizari nisi salvandum, et caetera in hunc modum. Da die angegebenen Ketzereien dem Angeklagten nicht erwieſen werden konnten, wies Pabſt Eugen III. die weitere Behandlung der Sache dem im folgenden Jahre in Rheims zuſammentretenden Concil zu (Mansi l. c. Pag. 797; A. Neander, Der heil. Bernhard und ſein Zeitalter. Berl. 1813. S. 217. 305). — Auch die Synode im J. 1170, von der wir nur noch ein Schreiben des Pabſtes Alexander III. beſitzen, hat ſich mit einer Anklage auf Ketzerei beſchäftigt; dieſe Anklage war gegen Petrus Lombardus gerichtet, weil derſelbe, nach des Pabſtes Schreiben, gelehrt hatte: quod Christus, secundum quod est homo, non est aliquid. Alexander verurtheilte dieſen Satz (Mansi l. c. Tom. XXII. Ven. 1778. Pag. 119). — Die Synode im J. 1186 behandelte die Veranſtaltung eines neuen Kreuzzuges (Mansi Pag. 507), die Synode im Jahre 1196 die Trennung des Königs Philipp Auguſt von Frankreich von ſeiner Gemahlin Ingeburgis, ohne die Wiedervereinigung zu bewirken (Mansi Pag. 671; J. Schulz, Philipp Auguſt, König von Frankreich, und Ingeborg, Prinzeſſin von Dänemark. Kiel 1804), und die Synode im J. 1201 verurtheilte einen gewiſſen Evraudus als Ketzer und übergab ihn dem Grafen Heinrich von Nevers, der ihn verbrennen ließ (Mansi l. c. Pag. 739). — Wichtiger iſt die im Jahre 1209 zu Paris gehaltene Synode, welche die pantheiſtiſchen Irrlehren des Amalrich von Bena, Lehrers der Theologie zu Paris, verdammte (ſ. J. G. V. Engelhardt, Kirchengeſchichtliche Abhandlungen. Erl. 1832. S. 251; Theol. Studien u. Kritiken 1846. I. S. 184; 1847. II. S. 271; Gieſeler, Lehrbuch der Kirchengeſch. II. 2. Bonn 1848. S. 410 ff. 642 ff.), zugleich aber auch das Leſen von Schriften des Ariſtoteles, als der Quelle jener und anderer Irrlehren, verbot (Mansi l. c. Pag. 801 sq.). — Gegen die Albigenſer wurden im Jahre 1223 zwei Synoden zu Paris gehalten, ferner fanden zwei im Jahre 1224 ſtatt, von denen die eine die Sache des Grafen Raimund VI. von Toulouſe behandelte, der wieder für rechtgläubig erklärt wurde, die andere aber mit Reichsangelegenheiten ſich beſchäftigte, die auch wieder auf einer Synode im Jahre 1225, zugleich mit abermaliger Berückſichtigung der Albigenſer, in Erwägung gezogen wurden (Mansi Pag. 1201—1212). — Im J. 1226 wurden wieder zwei Synoden in Paris gegen die Albigenſer veranſtaltet (Mansi l. c. Tom. XXIII. Ven. 1779. Pag. 10), Graf Raimund VII. aber auf einer (zu Baſſege begonnenen, zu Metz fortgeſetzten und) zu Paris im Jahre 1228 geendigten Verſammlung von Biſchöfen und Großen mit der Kirche und dem Könige wieder ausgeſöhnt (Mansi Pag. 163 f.). — Die Synode, die im Jahre 1248 zu Paris ſtattfand, beſchäftigte ſich nur damit, 23 Canones, insbeſondere für Aebte, Aebtiſſinnen und Nonnen, zur Aufrechthaltung einer geordneten Disciplin zu erlaſſen (Mansi Pag. 765 f.), die Synode im J. 1253 beſchloß nur die Verlegung eines Capitels (Mansi Pag. 804), die Synode im J. 1255 (die mit der Synode von Sens identiſch iſt) erließ ihre Sentenz gegen die Mörder Reginald's, Cantors zu Chartres (Mansi Pag. 853), die Synode im J. 1260 ordnete wegen der von Neuem drohenden Gefahren von den Türken Gebete, Proceſſionen u. dergl. an (Mansi Pag. 1029), und die Synode im Jahre 1263 beſchloß, einen beſtimmten Theil der Kirchengüter auf fünf Jahre zur Unterſtützung des heil. Landes zu verwenden. Ob die Verſammlung, die im

Jahre 1264 in Gegenwart des Königs Ludwig und des Cardinallegaten Simon stattfand und gegen die Blasphemanten sich erklärte (Mansi Pag. 1121), als eine Synode anzusehen ist, wird von Mehreren in Frage gestellt. — Von den Synoden zu Paris in den Jahren 1284, 1290 und 1297 ist gar nichts weiter bekannt, als daß sie gehalten worden sind (Mansi l. c. Tom. XXIV. Ven. 1780. Pag. 521. 1071). — Die Versammlung im Jahre 1302, veranlaßt durch die Händel zwischen dem Könige Philipp dem Schönen und dem Pabste Bonifacius VIII., war weniger eine Synode als vielmehr ein Reichsparlament, an dem neben den kirchlichen Würdenträgern auch weltliche Große des Reiches Theil nahmen (Mansi l. c. Tom. XXV. Ven. 1782. Pag. 95). — Gegen die Tempelherren war eine im Jahre 1310 zu Paris gehaltene Synode gerichtet (Mansi Pag. 298. 354; Gieseler, Lehrb. der Kirchengesch. II. 3. Bonn 1849. S. 4 ff.), und die Synoden im J. 1314 und 1323 erließen mehrere kirchliche Bestimmungen zu Gunsten des Klerus und für einzelne Disciplinarfälle (Mansi l. c. Pag. 530 sq. 727). Die Versammlung der Prälaten und Barone des Reiches 1329, die über die weltliche Jurisdiktion der Geistlichen handelte, kann nicht als Synode gelten (Mansi Pag. 883), auch die im Jahre 1333 zu Paris von Geistlichen und Weltlichen gehaltene Versammlung ist keine eigentliche Synode gewesen, doch besonders dadurch merkwürdig geworden, daß der Pabst Johann XXII. einer Ketzerei angeschuldigt wurde, indem er es verneinte, daß die abgeschiedenen frommen und selbst mit Gott wegen ihrer Schuld versöhnten Seelen sogleich zum vollen und absoluten Anschauen Gottes gelangten (Mansi Pag. 982; Gieseler a. a. O. S. 59 ff.). — Im Jahre 1346 erließ eine Synode zu Paris wieder eine Reihe von kirchlichen Verordnungen für die Disciplin, namentlich in Betreff der Immunitäten der Geistlichen, der Vermächtnisse für Kirchen, der Beneficien, des Verhaltens gegen Excommunicirte und Ketzer ꝛc. (Mansi l. c. Tom. XXVI. Ven. 1784. Pag. 15 sq.). — Die Synode zu Paris im J. 1394, berufen vom König Karl VI., behandelte die Beilegung des päbstlichen Schisma's, gelangte zu dem Schlusse, daß dasselbe durch freiwillige Abdankung der sich gegenüberstehenden Päbste am leichtesten sich beseitigen lasse, und entwarf die Instruktionen für die Gesandtschaft, welche der König an den Pabst Benedikt XIII. (Petrus de Luna) in Avignon zu schicken beabsichtigte. Die Päbste gingen auf das Ansinnen nicht ein, eine neue Synode zu Paris im Jahre 1398 kündigte Benedikt XIII. den Gehorsam auf und der König bestätigte den Beschluß der Synode (Mansi Pag. 773 sq. 839 sq.). — Im J. 1404 trat wieder eine Synode zu Paris zusammen, welche über die Privilegien der zur Zeit des Schisma's exemten Kirchen verhandelte (Mansi Pag. 999 sq.). Als Fortsetzung sind die Synoden in Paris vom J. 1407 und 1408 zu betrachten; jene sprach sich über die Befugniß der Berechtigten zur Uebertragung von Beneficien während des Schisma's aus und fand das Mittel zur Beseitigung desselben in einem allgemeinen Concil; die andere Synode erklärte sich gegen die Begünstiger und Vertheidiger des Benedikt XIII. (Mansi Pag. 1018 sq. 1030); noch eine andere im J. 1408 zu Paris gehaltene Synode bestimmte die zum Concil nach Pisa abzufertigenden Vertreter Frankreichs (Mansi Pag. 1079 sq.). — eine in Paris im Jahre 1412 gehaltene Versammlung, die gegen Pabst Johann XIII. wegen Gelderpressungen sich erklärte, eine Synode zu nennen ist, bleibt ungewiß; die Synode im Jahre 1414 fertigte die Gesandten zum Costnitzer Concil ab (Mansi l. c. Tom. XXVII. Ven. 1784. Pag. 515 sq.), eine andere Synode im Jahre 1417 war gegen die reservirten Pfründen gerichtet, die Synode im Jahre 1429, die von Einigen aber auch nach Sens verlegt wird, faßte eine Reihe reformatorischer Dekrete für den Gottesdienst und für das sittliche Leben der Prälaten, Kleriker und Laien ab (Mansi l. c. Tom. XXVIII. Ven. 1785. Pag. 1095 sq.). — Auch eine Synode im Jahre 1521 beschäftigte sich nur mit der Kirchendisciplin, während die Synode im J. 1523 gegen Luther, namentlich gegen dessen Bekämpfung des Cölibats sich richtete (s. Chr. Wilh. Franz Walch's Entwurf einer vollständigen Historie der Kirchenversammlungen. Leipzig 1759. S. 860). — Zu den in den Jahren 1559, 1578 und 1583 in Paris

gehaltenen Synoden ſ. den Art. „Faſten“ Bd. IV. S. 339 mit den Hinweiſ., ferner: „Franzöſiſches Glaubensbekenntniß“ a. a. O. S. 488; „Franzöſiſche Reformation“ a. a. O. S. 527 f. — Die im Jahre 1612 zu Paris gehaltene Synode war durch die Schrift De ecclesiastica et politica potestate 1611 (Col. 1660) von Edmund Richer, dem nachdrücklichen Vertheidiger der Freiheit der gallikaniſchen Kirche, veranlaßt worden; ſie verurtheilte die Schrift, beſonders auf Betreiben von J. D. Duperron (ſ. d. Art. Bd. III. S. 559; ferner: Concilia novissima Galliae opera et studio Ludovici Odespun. Par. 1646. Pag. 623 sq.; Gieſeler, Lehrb. der Kirchengeſch. III. 2. Bonn 1855. S. 587 ff.). — Im Jahre 1811 endlich veranſtaltete Napoleon I., unterſtützt vom Kardinal-Erzbiſchof Maury (ſ. Theolog. Studien u. Kritiken 1831. III. S. 663 ff.) eine Synode zu Paris, um die Unabhängigkeit der Reichskirche vom Pabſte herbeizuführen; da ſeine Abſicht ſcheiterte, erfolgte die Auflöſung der Synode, ſ. Franz Arnold Melcher's „Das Nationalconcilium zu Paris im Jahre 1811, mit authentiſchen Aktenſtücken. Münſter 1814. Neudecker.

Parker, Theodor, der Hauptvertreter der neueren unitariſchen Schule in Nordamerika, wurde geboren am 24. Auguſt 1810 in der Nähe von Lexington im Staate Maſſachuſetts. Seine Voreltern waren ſchon im Jahre 1635 von England her nach Amerika eingewandert und gehörten zu den Puritanern, aus denen der amerikaniſche Unitarismus hervorgegangen iſt. Sein Vater, John Parker, war ein Farmer, beſchäftigte ſich aber am liebſten mit mechaniſchen Arbeiten und mit dem Studium der Algebra und Geometrie. In religiöſer Beziehung war er ein Freidenker, er verwarf die Lehre von der ewigen Verdammniß und die dem natürlichen Sinne beſonders anſtößigen Wunder des Alten und Neuen Teſtamentes. Dabei war er jedoch ein eifriger Leſer der heiligen Schrift und verwandte nach väterlicher Sitte jeden Sonnabend Abend dazu, ſeinen Kindern die zehn Gebote und die Gebete und Geſänge für den Sonntag zu lehren. Die Sorge für die ſonſtige religiöſe Erziehung der Kinder fiel der Mutter anheim. Sie war wohl bewandert in der heiligen Schrift und ihre ſubjektive Frömmigkeit, mit der ſich hie und da noch ein Zug von der alten puritaniſchen Strenge verband, konnte nicht ohne Einfluß bleiben auf die weitere Entwickelung ihrer Kinder. Wir werden uns wohl nicht irren, wenn wir in den negativen Tendenzen des von Theodor Parker aufgeſtellten Syſtems, den Einfluß der väterlichen Denkweiſe erkennen, und dagegen den hie und da in ſeinen Schriften ſich offenbarenden allgemein religiöſen Enthuſiasmus, und das energiſche Feſthalten an der Idee eines perſönlichen Gottes als eine Mitgift ſeiner frommen Mutter betrachten.

Theodor Parker zeichnete ſich von früheſter Jugend an durch einen ungewöhnlichen Wiſſensdurſt aus. Da er im Sommer ſeinem Vater bei der ländlichen Arbeit helfen mußte, ſo konnte er die benachbarte Elementarſchule nur im Winter beſuchen; aber alle ſeine Erſparniſſe benutzte er dazu, ſich ſelbſt eine kleine wiſſenſchaftliche Bibliothek anzuſchaffen, und jede freie Stunde verwendete er bis ſpät in die Nacht zum Studium. Als die Schule, welche Parker beſuchte, eine Zeit lang von einem Geiſtlichen verſehen wurde, fand dieſer ein ſolches Gefallen an der Wißbegierde des Knaben, daß er ihn in den Anfangsgründen des Lateiniſchen und Griechiſchen unterrichtete, und Parker brachte es durch Selbſtſtudium in kurzer Zeit ſo weit, daß er die wichtigſten Klaſſiker für ſich ſelber leſen konnte. Mit ſeinem 17. Lebensjahre fing er an, während des Winters ſelbſt Schule zu halten, und erwarb ſich dadurch die Mittel, im Jahre 1830 auf kurze Zeit die Univerſität (Harvard College) in Cambridge, nahe bei Boſton, zu beſuchen, wo er ſich zunächſt mit allgemein wiſſenſchaftlichen Studien beſchäftigte, um ſich für den Eintritt in die theologiſche Schule vorzubereiten. Da ihm jedoch hierzu die Mittel fehlten, ſo ſah er ſich wiederum genöthigt, ſeine Zuflucht zum Unterrichtgeben zu nehmen. Im Jahre 1831 ging er als Gehülfslehrer einer Privatſchule nach Boſton und im Jahre 1832 errichtete er eine eigene Schule in Watertown, der er zwei Jahre lang vorſtand.

Während dieſer ganzen Zeit, in der er für gewöhnlich täglich 6—7 Unterrichtsſtunden zu geben hatte, arbeitete Parker mit ſeltener Energie an ſeiner eigenen Fortbildung. Neben dem Hebräiſchen, Griechiſchen und Lateiniſchen beſchäftigte er ſich mit dem Spaniſchen, Franzöſiſchen und Deutſchen, außerdem lernte er Italieniſch, Portugieſiſch, Holländiſch, Isländiſch, Chaldäiſch, Arabiſch, Perſiſch, Koptiſch, Aethiopiſch und ſpäter auch Schwediſch und Däniſch.

Im Jahre 1834 glaubte er endlich die nöthigen Mittel zu haben, um ſeine theologiſchen Studien beginnen zu können und trat mit vorzüglichen Vorkenntniſſen in die theologiſche Schule von Harvard College zu Cambridge ein. Es iſt intereſſant, zu ſehen, wie er damals noch am traditionellen orthodox-unitariſchen Glauben feſthielt. In einem Briefe an einen Neffen vom 2. April 1834 ſchreibt er: „Du fragſt nach meinem Glauben! Ich glaube an die Bibel. Iſt Dir das genug? Nein, wirſt Du ſagen, ſo ſprechen alle Chriſten, und ſie ſind doch in ihren Meinungen ſo ganz verſchieden. Nun ſo will ich ſagen: Ich glaube, es gibt Einen Gott, der von Ewigkeit geweſen iſt, der die Guten belohnen und die Böſen beſtrafen wird, ſowohl in dieſem Leben als auch in dem zukünftigen. Dieſe Beſtrafung mag vielleicht ewig ſeyn. Ich glaube, daß Chriſtus Gottes Sohn war, wunderbar empfangen und geboren, und daß er in dieſe Welt kam, um eine beſſere Religion zu predigen. Ich glaube nicht, daß unſere Sünden vergeben werden, weil Jeſus geſtorben iſt. Ich kann nicht begreifen, wie das möglich ſeyn ſoll, obgleich manche gute und große Männer ſo gedacht haben.“ So ſtand er damals principiell noch ganz auf dem altunitariſchen Standpunkte, aber jetzt bereitete ſich der Wechſel vor, der ihn nachher zum Haupte einer neuunitariſchen Schule gemacht hat. Er begann ſeine theologiſchen Studien mit dem Leſen der Väter, aber in ſeinen ſchroffen Urtheilen über dieſelben offenbart ſich ſchon der pietätloſe Sinn und die rückſichtsloſe Schärfe ſeiner deſtruktiven Kritik. „Ich bin matt an Herz und Kopf von dieſen ewig faſelnden Vätern. Sie haben Verſtand, aber es iſt ein Körnchen Weizen in einem Haufen Spreu. St. Auguſtin hat, wie wir Alle wiſſen, mehr Irrthümer in die Kirche gebracht, als irgend ein Anderer. Manche ſeiner Lehren ſchlagen geradezu alle Vernunft und Moral in's Angeſicht.“ Was aber ſeiner Theologie die entſcheidende Richtung gab, das war das Studium der deutſchen Rationaliſten. Er eignete ſich die kritiſchen Anſichten de Wette's an, ſtudirte die Werke von Eichhorn, Ammon, Paulus, Wegſcheider, aber auch Stäudlin und Storr, ſchrieb „Winke über deutſche Theologie“ und las daneben Spinoza, Descartes, Leibnitz, die Wolfenbütteler Fragmente, Leſſing, Herder. Bei dem Studium dieſer Werke ſcheint er wenig Kritik geübt zu haben. Es war überhaupt damals die Zeit, wo Alles, was von deutſcher Wiſſenſchaft nach Amerika kam, mit den günſtigſten Vorurtheilen aufgenommen wurde.— Parker fand bald Gelegenheit, ſeine neugewonnenen Anſichten vor ein größeres Publikum zu bringen. In Verbindung mit zwei anderen Studenten gab er 1835 und 1836 den Scriptural Interpretor heraus. Hier trug er die kritiſchen Anſichten von de Wette, Eichhorn und Aſtruc vor. In Bezug auf die meſſianiſchen Weiſſagungen läugnet er, daß ſie auf die Perſon Jeſu von Nazareth gehen. Die Wunder läßt er noch ſtehen, obgleich er ihre Bedeutſamkeit für den Glauben läugnet. Im Ganzen drückt er ſich in dieſer Zeit noch ſehr gemäßigt und vorſichtig aus, aber auch in dieſer Form fanden ſeine Anſichten mannichfachen Widerſpruch. Es herrſchte damals eine eigenthümliche conſervative Richtung im amerikaniſchen Unitarismus. Er hatte ſich erſt ſeit kurzer Zeit die Stellung einer anerkannten chriſtlichen Denomination erkämpft, die ſich von den übrigen nur durch Verwerfung der Trinitäts- und Verſöhnungslehre unterſchied, und während er vorher nur der Sammelplatz aller negativen und freidenkeriſchen Elemente geweſen war, regte ſich jetzt das Beſtreben, durch Beibehaltung möglichſt vieler ſupranaturaler Elemente den übrigen Sekten ebenbürtig zur Seite zu ſtehen. Es war der Zug nach kirchlicher Stabilität, der ſich auch im Unitarismus Geltung zu verſchaffen ſuchte. Daher der Widerſpruch, den Parker fand, und ſchon jetzt bereitete ſich die Scheidung der alten

und neuen Schule vor, die ſpäter, im Jahre 1841, durch Parker's Auftreten in Boſton zum Ausbruch kam.

Als Candidat in den Jahren 1836 und 1837 ſetzte Parker ſeine Studien der deutſch-rationaliſtiſchen Schule fort und wurde von Schritt zu Schritt weiter getrieben auf dem Wege des Zweifels und der Negation. „Warum iſt Chriſtus mit mehr Recht ein Heiland zu nennen als Sokrates? Warum hatte die Welt einen Heiland nöthig? Wie ſteht es mit der Authenticität des Anfanges vom Evangelium Matthäus und Lukas? Was iſt von der Auferſtehung und Himmelfahrt Jeſu Chriſti zu halten?" Das waren die Fragen, mit denen er ſich in dieſer Zeit beſchäftigte, und die nun bald nach der negativen Seite hin von ihm ſollten erledigt werden.

Im Jahre 1837 fand er ſeine erſte Anſtellung als Prediger in Weſt-Roxburg. Das Predigen trieb ihn bald, ſeinen ſchwankenden Standpunkt zu verlaſſen und zur Entſcheidung zu kommen. Er ſchrieb zwei Predigten über die hiſtoriſchen, wiſſenſchaftlichen und moraliſchen Widerſprüche in der Bibel, die er aber ein Jahr lang im Pulte liegen hatte, ehe er ſich entſchloß, ſie zu halten. Endlich trat er damit hervor und erklärte ſelbſt, ſein Zweck ſey, die Religion und die Theologie von einander zu ſcheiden, dann durch die höchſte Norm der Vernunft die Mythologie von der Theologie zu ſcheiden und ſo eine Theologie der Thatſachen zu gründen, das heißt der Thatſachen der Nothwendigkeit, der Thatſachen des Bewußtſeyns, der Thatſachen der Demonſtration. Damit war die perſönliche Stellung Parker's entſchieden, aber um ihm die hervorragende Stellung zu geben, die er als Haupt der neueren unitariſchen Schule einnimmt, dazu bedurfte es noch eines weiteren Anſtoßes, und dieſer fand ſich bald.

Im Mai 1841 wurde er aufgefordert, bei der Ordination eines unitariſchen Geiſtlichen in Boſton die Predigt zu halten. Er predigte in Gegenwart vieler Geiſtlichen „über das Bleibende und Vergängliche im Chriſtenthum." Dieß war die Kriſis, ſagt Parker ſelbſt. Seine Boſtoner Amtsbrüder wollten ihn jetzt auf ihren Kanzeln nicht mehr predigen laſſen, und das iſt bei der congregationaliſtiſchen Verfaſſung der vorzüglichſte Ausdruck, in dem ſich die kirchliche Gemeinſchaft ausſpricht. Aber wie es ſo oft geſchieht, ſo diente auch dieſe Maßregel nur dazu, die Popularität Parker's zu mehren. Da man ihn auf den Kanzeln Boſtons nicht mehr hören konnte, ſo wurde er aufgefordert, im Winter 1841 auf 1842 Vorleſungen zu halten. Das that er denn auch unter großem Zulaufe, und im Frühjahre 1842 gab er dieſe Vorleſungen heraus unter dem Titel: A Discourse of matters pertaining to religion.

Die Boſtoner Predigt über das Bleibende und Vergängliche im Chriſtenthum und dieſer Discourse waren ein lauter Aufruf an alle Unitarier, ihren inconſequenten altunitariſch-ſupranaturaliſtiſchen Standpunkt aufzugeben und der Fahne Parker's zu folgen. Dieſer Aufruf fand bei der ſchon vorher berührten kirchlichen Stimmung im damaligen amerikaniſchen Unitarismus wenig Anklang unter den Geiſtlichen. Nachdem die Gottheit Chriſti aufgegeben war, hatte man, um als eine wahrhaft chriſtliche Denomination gelten zu können, die Idee eines göttlichen Lehrers ſubſtituirt. Dieß ließ ſich jedoch nur aufrecht erhalten, wenn man ſich für ſeine Autorität auf die Wunder und für ſeine Infallibilität auf die Inſpiration berief. Parker ſtieß mit ſeinen Theorien Beides um, und obgleich es die Conſequenzen des eigentlich unitariſchen Karakters waren, die er damit enthüllte, ſo zog man ſich doch erſchrocken von dieſen letzten Conſequenzen zurück und verſchanzte ſich um ſo eifriger auf dem früheren Standpunkte.

Mit dem Discourse of matters pertaining to religion war Parker's theologiſche Entwickelung zum Abſchluß gekommen. Sein Pfarramt in Roxburg behielt er vorläufig bei. Im Jahre 1843 gab er eine Ueberſetzung von de Wette's Einleitung heraus. Unmittelbar darauf unternahm er eine Erholungsreiſe nach Europa, bereiſte England, Frankreich, Italien und Deutſchland, wo er ſich namentlich auf den Univerſitäten umſah. In Berlin hörte er Vorleſungen von Schelling, Vatke, Tweſten. In Halle beſuchte er Tholuck, in Heidelberg Ullmann und Gervinus, in Tübingen Ewald und Baur, in

Basel de Wette. Interessant sind die auf dieser Reise niedergeschriebenen kurzen Bemerkungen in seinem Tagebuche und die von Berlin und den anderen Universitäten aus an Freunde in Amerika geschriebenen Briefe, die in seiner Biographie von Weiße mitgetheilt sind. Im September 1844 kehrte er nach Amerika zurück, trat zunächst sein Amt in Roxburg wieder an, siedelte aber schon im folgenden Jahre nach Boston über, wo er 14 Jahre lang in den beiden größten Bostoner Concertsälen zuerst im Melodeon und später in der Musikhalle als Geistlicher der 28sten concregationalistischen Gemeinde allsonntäglich predigte. Hier entfaltete er auch eine sehr bedeutende sociale und politische Wirksamkeit im Kampfe gegen die Trunksucht und Sklaverei. Im Jahre 1859 machte ein Blutsturz seiner dortigen Wirksamkeit ein Ende. Er ging nach Italien, wo er im folgenden Jahre 1860 zu Florenz starb.

Die Schriften Parker's erschienen einzeln und gesammelt zu verschiedenen Malen in Boston. In Europa erschienen: The collected works of Th. Parker. Edited by F. T. Cobbe; in 12 Bänden bei Trübner u. Comp., London 1863. Sie enthalten: A discourse of matters pertaining to religion, das Hauptwerk Parker's in dem seine theologischen Meinungen am vollständigsten ausgesprochen sind; Ten Sermons of religion and prayers, in welchen letzteren er Gott gewöhnlich anredet als den Gott, der unser Vater und unsere Mutter ist; Discourses of theology, Predigten über verschiedenartige Gegenstände, namentlich auch seine Ansichten über die Bostoner Revivals enthaltend; Discourses of politics, amerikanisch-politische Predigten, in der Weise Henry Ward Beecher's, Volksreden u. dergl.; Discourses on slavery; Discourses of social science; Miscellaneous discourses, worunter die Bostoner Predigt über das Bleibende und Vorübergehende im Christenthum; Critical writings, worunter eine Recension über Strauß' Leben Jesu und eine begeisterte Lobrede auf die deutsche Litteratur; und endlich Autobiographical and miscellaneous writings.

Theodor Parker ist seiner theologischen und kirchlichen Stellung nach der Hauptvertreter der neueren Schule des amerikanischen Unitarismus, die sich von der alten Schule dadurch unterscheidet, daß sie die Autorität der heiligen Schrift verwirft und in einem reinen Theismus, der von allen historischen Elementen gesäubert ist, das Heil der Menschheit und die Religion der Zukunft meint gefunden zu haben, die aber dabei auf bedenkliche Weise dem neueren Pantheismus entgegensteuert. Damit hat der Unitarismus ganz dieselbe Entwickelung durchgemacht, wie der deutsche Rationalismus. Auf dem exegetischen Felde geschlagen, hat er sich auf das philosophische Gebiet begeben. Er verhehlt sich seinen Widerspruch gegen die heilige Schrift nicht länger, sondern hebt denselben vielmehr in aller seiner Schärfe hervor und proklamirt nun das ausschließliche Recht der reinen Vernunft, oder, wie Parker sagt, des unmittelbaren religiösen Bewußtseyns. Coleridge ruft den Unitariern zu: „Die Socinianer würden nicht mehr für ehrliche Leute gehalten werden, wenn sie ihres Nachbars Testament mit ebenderselben freien Interpretation auslegen wollten, wie die heilige Schrift. Ich habe es ihnen offen und gerade heraus gesagt, daß es ganz klar wäre, daß Johannes und Paulus keine Unitarier waren." Ebenso spricht sich auch Parker über die altunitarische Schule aus: „Wenn das Athanasianische Symbolum, die 39 Artikel der Kirche von England und die päbstliche Bulle Unigenitus heutiges Tages in einem griechischen Manuskript aufgefunden und als das Werk eines „inspirirten" Apostels nachgewiesen würden, so würde der Unitarismus sie ohne Zweifel in gutem Glauben interpretiren und läugnen, daß das Dogma von der Dreieinigkeit oder von dem Fall des Menschen darin enthalten sey."

Diese ganze durch Parker repräsentirte neueste Entwickelungsphase des Unitarismus ist im Grunde nichts Anderes als ein endlicher offener Durchbruch seines eigentlichen Grundkarakters. Schon bei dem ächten Socinianischen Unitarismus liegt trotz alles Festhaltens an der Autorität der heiligen Schrift und trotz der Aufnahme so vieler supranaturalistischer Elemente der Rationalismus im Hintergrunde. Bibel und Vernunft sind im Grunde seine beiden Erkenntnißquellen, und um den darin liegenden

Widerſpruch zu verdecken, half er ſich mit der Vorausſetzung, daß die Bibel nichts enthalte, was der Vernunft widerſpricht. Dieſe Vorausſetzung hat ſich im Verlaufe der theologiſchen Entwickelung als unhaltbar erwieſen, und in Theodor Parker iſt dieſe Erkenntniß im Schooße des Unitarismus ſelbſt zum Durchbruch gekommen. Er hatte es klar erkannt, daß ſeine unitariſchen Vorgänger im Unrecht waren, wenn ſie ihren Unitarismus aus der Bibel rechtfertigen wollten. Da thaten ſich ihm nun zwei Wege auf. Entweder mußte er das Unrecht des Unitarismus erkennen und zu einer offenbarungsgläubigen Denomination zurückkehren oder er mußte an ſeinem Unitarismus feſthalten, dann aber die Autorität der heiligen Schrift gänzlich verwerfen. Parker wählte das letztere und betrachtete ſich von nun an als den großen Reformator, der ſeine Zeit von „dem Götzen der Bibel“ befreien ſollte.

Zur Aufſtellung einer neuen und reineren Religionslehre ſah ſich Parker nun natürlich auf ſeine eigenen Hülfsquellen angewieſen. Er fand in ſeiner Seele drei inſtinktive religiöſe Vorſtellungen. Zuerſt eine inſtinktive Vorſtellung des Göttlichen, das Bewußtſeyn, daß es einen Gott gibt. Ferner eine inſtinktive Vorſtellung deſſen, was recht iſt; das Bewußtſeyn, daß es unabhängig von unſerem Willen ein Moralgeſetz gibt, das wir zu beobachten haben. Und endlich eine inſtinktive Vorſtellung der Unſterblichkeit; das Bewußtſeyn, daß das weſentliche Element des Menſchen, das Princip der Individualität, niemals ſtirbt. Das iſt offenbar nichts Anderes, als die von den deutſchen Rationaliſten herübergenommene Trias von Gott, Tugend und Unſterblichkeit. Von dieſen drei Grundbegriffen aus entwickelt nun Parker ſein Syſtem theilweiſe auf dem Wege der Induktion, theilweiſe auf dem der Deduktion. Auf dem Wege der Induktion, indem er ſammelte, was die verſchiedenſten Völker über Gott, Tugend und Unſterblichkeit gedacht haben. Hier weiſt er denn auch der Bibel und der Lehre Jeſu ihren Platz an. Auf dem Wege der Deduktion, indem er die inſtinktiven Vorſtellungen ſeiner Seele über Gott, Tugend und Unſterblichkeit begrifflich formulirte und die Conſequenzen daraus zog. So gewinnt Parker dasjenige, was er „abſolute Religion“ nennt, die als das eigentlich ewige Element den wechſelnden und in einem fortwährenden Fluß befindlichen Erſcheinungen der verſchiedenen Volksreligionen und Theologien zu Grunde liegt. Die Religion iſt nur eine und kann nur eine ſeyn. „Es gibt nur eine Religion, wie es nur einen Ocean gibt.“ „Es kann nur eine Art von Religion geben, wie es nur eine Art von Zeit und Raum geben kann.“

Wir haben nun noch zu ſehen, wie ſich die Lehre Parker's von dieſen Vorausſetzungen aus im Einzelnen geſtaltete. Der Gottesbegriff Parker's iſt am wenigſten anſtößig in ſeinem ganzen Syſteme, obgleich ſich hier ſehr bedeutende pantheiſtiſche Hinneigungen zeigen. Er hält mit einer gewiſſen Energie an der Idee eines perſönlichen Gottes feſt, obgleich er den philoſophiſchen Werth ſolcher Beſtimmungen bezweifelt. „Wir ſprechen von einem perſönlichen Gotte. Wenn wir damit allein verneinen, daß er die Beſchränkung der unbewußten Materie hat, ſo iſt das nicht unrecht. Aber unſer Begriff von Perſönlichkeit iſt der der endlichen Perſönlichkeit, beſchränkt durch menſchliche Unvollkommenheiten ꝛc. Kann das von Gott geſagt werden? Wenn die Materie ein Bewußtſeyn hätte, wie Locke es für möglich hält, ſo müßte ſie Gott Materialität zuſchreiben, eben ſo gut, wie Perſonen ihm Perſönlichkeit zuſchreiben. Wir wenden auch den Ausdruck „unperſönlich“ an. Wenn er bezeichnet, daß Gott nicht die Beſchränkung unſerer Perſönlichkeit hat, ſo iſt das recht gethan. Aber wenn er bezeichnet, daß Gott die Beſchränktheit der unbewußten Materie hat, ſo iſt dieſer Ausdruck ſchlimmer als der andere. Kann Gott eine Perſönlichkeit und ein Bewußtſeyn haben wie Joſeph und Petrus? Kann er unbewußt und unperſönlich ſeyn, wie ein Moos oder der himmliſche Aether? Kein Menſch wird das behaupten. Wo bleibt denn nun der philoſophiſche Werth aller ſolcher Beſtimmungen?“ Die pantheiſtiſche Tendenz ſeines Gottesbegriffs zeigt ſich beſonders in dem, was er im zweiten Buche ſeines Discurſes im zweiten Kapitel über das Verhältniß Gottes zur Natur ſagt. „Gott iſt der Grund der Natur,

er ist das Bleibende in dem Vorübergehenden, das Reale in der Welt der Erscheinungen. Die ganze Natur ist nur eine Darstellung Gottes für die Sinne.“ „Die Naturkräfte, Schwerkraft, Elektricität, Wachsthum, was sind sie anders, als verschiedene Weisen der göttlichen Thätigkeit.“ Das ist das Verhältniß Gottes zur Materie. Er ist immanent in derselben und fortwährend thätig.“ „Diese Immanenz Gottes in der Materie ist die Basis seiner Wirksamkeit.“

An diese Lehre von der Immanenz Gottes in der Materie schließt Parker im zweiten Buche seines Discurses die Lehre von der Inspiration an. „Wenn Gott gegenwärtig ist in der Materie, so ist das Analogon, daß er auch gegenwärtig ist im Menschen.“ In dieser Lehre von der Inspiration zeigt es sich am deutlichsten, wie vollständig Parker den Supranaturalismus der früheren Unitarier abgeworfen hat, um sich frei auf dem Gebiete des Naturalismus bewegen zu können. „Die Inspiration ist, wie Gottes Allgegenwart, nicht beschränkt auf die wenigen Schriftsteller, für welche Juden, Christen und Muhammedaner sie in Anspruch nehmen, sondern sie erstreckt sich über das ganze menschliche Geschlecht. Minos und Moses, David und Pindar, Leibnitz und Paulus, Newton und Simon Petrus empfangen alle in ihren verschiedenen Weisen den einen Geist vom höchsten Gott.“ In dieser Bestimmung der Inspiration und namentlich in der Vermischung derselben mit Gottes Allgegenwart ist es wieder leicht, den pantheistischen Zug zu erkennen, der sich durch das ganze System hindurchzieht. Er behauptet im Allgemeinen eine Gegenwart Gottes an allen Orten, aber er läugnet eine bestimmte Gnadengegenwart Gottes an einem bestimmten Orte. Er behauptet im Allgemeinen einen Einfluß des göttlichen Geistes auf den menschlichen Geist, aber er läugnet, daß sich der göttliche Geist auf eine besondere Weise einzelnen Menschen geoffenbart habe. Man könnte nun zwar einwenden, daß Parker allerdings eine solche specielle Inspiration kenne, wie bei Minos, Pindar, Leibnitz, Newton, aber die Inspiration ist ihm da nicht ein Akt des persönlichen göttlichen Willens, sondern nur eine größere oder geringere Susceptibilität für den göttlichen Geist auf der Seite des Menschen. Er sagt: „Die Bedürfnisse unseres Geistes finden ihre Befriedigung in derselben natürlichen Weise wie die Bedürfnisse unseres Körpers. Zwischen Gott und der Seele findet dieselbe Verbindung statt, wie zwischen Licht und Auge, Ton und Ohr, Speise und Gaumen, Wahrheit und Verstand, Schönheit und Phantasie. Wie wir die Sinne unseres Leibes haben, um die Materie zu ergreifen und die Bedürfnisse unseres Körpers zu befriedigen, so haben wir auch geistliche Fähigkeiten, um Gott zu ergreifen und alle Bedürfnisse unserer Seele zu befriedigen; durch sie erhalten wir alle uns nöthigen geistlichen Dinge.“

Hier liegt der Hauptfehler, das πρῶτον ψεῦδος der ganzen Denkweise Parker's. Er kennt kein Schuldgefühl, er hat keine Ahnung davon, daß die allerdings seynsollende Gemeinschaft des Menschen mit Gott durch die Sünde aufgehoben und durchbrochen worden ist. Aber er ist damit nur das legitime Kind des alten Unitarismus, der durch die Läugnung der Versöhnung, die durch Christum Jesum geschehen ist, dem consequenten Denker nur diese Alternative offen gelassen hat.

Natürlich muß nun auch Parker's Lehre vom Menschen der Lehre der heil. Schrift geradezu entgegengesetzt seyn. Er legt sich die Frage vor: „Von welchem Punkte ging die menschliche Entwickelung aus? Von der Civilisation und der wahren Verehrung des einen Gottes, oder vom Cannibalismus und der Vergottung der Natur? Ist das Menschengeschlecht gefallen oder hat es sich erhoben? Die Antwort ist: Entwickelung vom Niederen zum Höheren und nicht umgekehrt. Wenn wir von bewiesenen Thatsachen ausgehen, so müssen wir schließen, daß die Hypothese eines goldenen Zeitalters, eines Garten Edens, eines vollkommenen Zustandes der Menschen auf der Erde in alten Zeiten, eine rein unbewiesene Behauptung ist.“

Ueber die Sünde spricht sich Parker in seiner Predigt über Theismus, Atheismus und die populäre Theologie zuerst mit ganz besonderer moralischer Energie aus. „Sünde ist eine bewußte, freiwillige Verletzung eines uns bekannten göttlichen Gesetzes. Gottlos

handeln, das ist Sünde. Sie stammt nicht aus einem Mangel intellektueller oder moralischer Begriffe, sondern aus einem Widerwillen, das uns bekannte Rechte zu thun, und aus einer Willensneigung, das uns bekannte Unrecht zu thun. Das Gewissen ruft dem Menschen zu: „du sollst", aber es läßt uns frei, ob wir gehorchen wollen oder nicht." Dann setzt er in sehr schöner Weise auseinander, daß wenn das Gewissen ihn zwingen würde, gut zu handeln, er dazu nur „gravitiren" würde und aufhören müßte, eine freie Persönlichkeit zu seyn. Aber bald fällt er in ganz laxe pantheistische Ansichten zurück. „Wie wir die Herrschaft über unseren Körper nur durch Experimente erlangen, indem wir nur durch allerlei Versuche es lernen zu laufen, zu gehen oder zu schwimmen, so müssen wir auch durch Experimente lernen, unseren Willen recht zu gebrauchen, daß wir das Gesetz Gottes halten, wenn es uns bekannt ist. Man sagt, daß die Sünde ein Fall ist. Ja sie ist ein Fall, wie des Kindes erster Versuch, zu gehen, ein Stolpern ist. Aber das Kind lernt durch Stolpern aufrecht zu gehen. Jeder Fall ist ein Fall aufwärts." Das ist offenbar die Lehre des Pantheismus, und wenn auch dieser Gedanke in dem Systeme Parker's mehr als ein heterogenes Element erscheint, so zeigt sich doch darin, wie schwankend die Gränze ist, die seinen Theismus von dem Pantheismus scheidet.

Wir enthalten uns weiterer Mittheilungen aus den Lehren Parker's, da mit den gegebenen sein naturalistischer Standpunkt genügend gekennzeichnet ist, und fügen nur noch einen Auszug aus seiner Predigt über die populäre Theologie hinzu, um zu zeigen, mit welcher Leichtfertigkeit und Gewissenlosigkeit, ja mit welcher blasphemischen Erbitterung Parker gegen alle supranaturalen Elemente der kirchlichen Lehre polemisirt. Er schildert seinen Zuhörern die populäre Theologie in folgender Weise: „Nach der populären Theologie gibt es in der Gottheit drei anerkannte Personen. — Da ist zuerst „„Gott der Vater"", der Schöpfer Himmels und der Erde und Alles, was darinnen ist, besonders bemerkenswerth wegen dreier Stücke. Zuerst wegen seiner großen Willens- und Thatkraft; zweitens wegen seiner großen Selbstsucht; drittens wegen seiner großen zerstörenden Gewalt. Gott der Vater ist das grimmigste Wesen im ganzen Universum; weder liebevoll noch liebenswerth. — Da ist ferner „„Gott der Sohn"", welcher der Vater im Fleische ist, mit mehr Menschlichkeit und viel weniger Selbstsucht und Verderblichkeit, als man dem Vater zuschreibt. Nichtsdestoweniger ist in der populären Theologie die Liebe des Sohnes gegen die Menschen stets nur eine beschränkte. Es ist nicht Lehre der populären Theologie, daß der Sohn wirklich die Uebertreter liebt. — Da ist drittens „„Gott der heilige Geist"", der sich fortwährend ausbreitet, ohne getheilt zu werden, und wirkt, ohne sich zu erschöpfen. Aber weit breitet er sich nicht aus und viel wirkt er nicht, und ist leicht betrübt und verscheucht. — Man behauptet gewöhnlich, es gäbe nur drei Personen in der Gottheit. Aber in Wahrheit hat man noch eine vierte Person in dem populären Gottesbegriffe der christlichen Theologie, nämlich den Teufel ꝛc. — Gott, als eine Gesammtheit, ist gedacht als zürnend mit der Menschheit. Da ist auf der einen Seite ein beleidigter Gott, und auf der anderen Seite eine beleidigende Menschheit. Gott der Vater ist zornig auf das Menschengeschlecht; Gott der Sohn und Gott der heilige Geist sind beide zornig auf das Menschengeschlecht; und der Teufel, der unversöhnliche Feind der Menschen, geht umher als ein brüllender Löwe und sucht, welchen er verschlinge, vorzüglich die Ungläubigen." — „Die klassische Mythologie stellt die alten heidnischen Götter dar als selbstsüchtig in ihren Lieblingsneigungen. Aber die populäre Theologie stellt Gott als selbstsüchtig dar in seiner Machtliebe, in seiner Ruhmsucht, und furchtbar selbstsüchtig in seinem Zorn. Folgerichtig werden denn auch in der popolären Theologie der Gottheit derartige Handlungen zugeschrieben, die in fast jedem christlichen Lande einen Mann an den Galgen bringen würden." — Es finden sich Aeußerungen, die noch blasphemischer sind als diese, und wie man auch über die positiven naturalistischen Lehren Parker's urtheilen mag, es ist jedenfalls ein trauriges Zeichen des Zeit, daß Parker es wagen durfte, die gebildeten Klassen der größten Städte Nordamerika's mit einer solchen Polemik zu unterhalten.

Daß Parker der Repräsentant einer neuen Entwickelungsphase in der Geschichte des Unitarismus ist, kann nicht zweifelhaft seyn, aber weniger klar ist es, wie groß der Anhang ist, den er sich als solcher schon erworben hat. Er ist trotz aller Anfeindungen niemals aus der unitarischen Denomination ausgeschieden. Ein unitarischer Geistlicher fungirte bei seinem Begräbniß in Florenz, und die unitarischen Gemeinden Englands und Amerika's gedachten seiner bei seinem Tode als eines der Ihrigen. Unter den Gemeindegliedern war sein Anhang von jeher größer als unter den Geistlichen, wie es denn überhaupt wohl so seyn mag, daß die supranaturalistischen Reminiscenzen, die auf den unitarischen Kanzeln noch immer vorgetragen werden, von der Mehrzahl der Gemeindeglieder längst aufgegeben sind. In England war sein Anhang unter den Geistlichen von je her größer als in Amerika, und auch die Anhänger der alten Schule erkennen ihn als Fleisch von ihrem Fleisch und Bein von ihrem Bein, und sie begnügen sich damit, ihren Widerspruch gegen ihn in einzelnen Punkten auszusprechen, ein Widerspruch, der aber bei den rationalistischen Tendenzen, die dem Unitarismus von Anfang an zu Grunde gelegen haben, alle Schärfe verloren hat. Sie klagen besonders über seine Läugnung der Inspiration und der Wunder, sie klagen darüber, daß er nicht glaubt an den auferstandenen Christus und daß er den Einfluß der göttlichen Gnade bei der Bekehrung läugnet, aber in der Mattheit, mit der sie diese Klagen vorbringen, zeigt es sich deutlich, daß sie in diesen Punkten keinen Fundamentalgegensatz erkennen.

Welchen Einfluß Parker auf die weitere Geschichte des Unitarismus ausüben wird, läßt sich noch nicht bestimmen, aber von vornherein sollte man bei consequenter Entwickelung ein Doppeltes erwarten. Parker hat die Inconsequenz und den inneren Widerspruch des alten Unitarismus unwidersprechlich dargelegt. Wenn dieser Widerspruch erkannt wird, so werden die ernsteren Gemüther sich den orthodoxen Denominationen wieder zuwenden, eine Vermuthung, die durch den in den letzten Jahren in Amerika so häufig vorgekommenen Uebertritt unitarischer Prediger zu presbyterianischen Kirchen bestätigt zu werden scheint. Die Anderen werden sich eine Zeit lang mit dem Naturalismus und Theismus Parker's begnügen, aber da sie allen positiven Halt verloren haben, mehr und mehr dem Pantheismus und Atheismus in die Arme getrieben werden. Aber dem alten Unitarismus hat seine Stunde geschlagen, und wie Parker sagt: „Er muß aufhören, den Fortschritt der Theologie zu repräsentiren. Eine andere Schule wird dieses Amt auf sich nehmen und dem Kinde einen Namen geben, das der Unitarismus in die Welt gebracht hat, aber nicht anzuerkennen wagt." Die „Schule des Fortschritts", die in Amerika durch Parker und Emerson, in England hauptsächlich durch F. W. Newman vertreten wird, ist es, die in dieses Erbtheil des alten Unitarismus eintreten wird.

Vergl. über Theodor Parker: Weiss, Life of Parker, Lond. 1863 — Ferner die in seinem Todesjahre gehaltenen kurzen Gedächtnißreden: Binus, Lecture on Parker, Lond. 1860. — Barnett, the late T. Parker. Lond. 1860. — Channing, Life of T. Parker. Lond. 1860. — Endlich die zu derselben Zeit in verschiedenen periodischen Zeitschriften erschienenen Aufsätze, wie in der Revue Suisse, Januar 1861. — Revue des deux mondes, October 1861. — Bibliotheca sacra von Park u. Taylor. Vol. 18. — The American Quarterly Church Review, 1859. pag. 543. — The Christian Observer, 1860. pag. 467. — In deutscher Uebersetzung erschienen: der Discourse of matters pertaining to religion, übersetzt von Wolf, Archidiakonus in Kiel. Kiel 1848. — Zehn Predigten über Religion. Leipzig 1853. — Sämmtliche Werke, übersetzt von Ziethen. Leipzig 1854. Fr. Lührs.

Pascha annotinum, s. annonativum. Mit diesem Ausdrucke bezeichnete man im beginnenden Mittelalter den Jahrestag nicht des vorjährigen Osterfestes, sondern des vorjährigen Tauftages, an welchem die an dem Osterfeste eines Jahres Getauften, in Gemeinschaft mit ihren Eltern und Pathen, in dem nächstfolgenden Jahre an demselben Tage um den Pfarrer sich wieder versammelten, um das Andenken an ihre geist-

liche Wiedergeburt durch Gebet und Gesang zu feiern. Der Sonntag Quasimodogeniti war dazu festgesetzt und wurde deshalb vorzugsweise Pascha oder Pascha annotinum genannt. Schon im elften Jahrhundert indeß kam das Pascha annotinum wieder in Abgang, bis es, später noch einmal auf kurze Zeit erneuert, endlich durch allmähliches Vergessen für immer aus der Reihe der kirchlichen Feiern verschwand. Denn der Versuch, den der Erzbischof von Mailand, Karl Borromeo, seiner Zeit, auf päbstlichen Befehl, machte, dasselbe in den Gemeinden wieder einzuführen, ist insofern ein vergeblicher zu nennen, als die betreffende Verordnung nie eine allgemeine Befolgung gefunden hat.

Vergl. Micrologus de observatione eccl. cap: 56. und E. F. Wernsdorf, de paschate annotino. Vitebergae 1760. L. Heller.

Pella war eine Stadt in Peräa, und zwar nach Joseph. bell. jud. 3, 3, 4. die nördlichste Gränzstadt dieser Landschaft; nach Plin. hist. nat. 5, 18, 16. gehörte sie zu der sogenannten Dekapolis (s. Real-Enc. Bd. III. S. 325 f.) als deren südlichste Stadt; Ptolem. 5, 15, 23. rechnet sie, wie Steph. Byz., zu Cölesyria (im späteren Sinne dieses Wortes) und gibt ihre Entfernung von Skythopolis (d. h. Bethsean) auf 5 Meilen südöstlich an. Früher soll die Stadt (s. Steph. Byz. p. 540) *Βοῦτις* geheißen haben; ihr späterer und gewöhnlicher Name rührt ohne Zweifel von macedonischen Ansiedlern her, welche sie vielleicht im Hinblick auf ihren Wasserreichthum (*πέλλα* bezeichnet ein Melkgefäß und ein Trinkgeschirr) — nach ihrer heimischen Hauptstadt benannten; Georg. Synkell. chronogr. I. p. 520 führt die Erbauung, d. h. Erweiterung und Colonisation der Stadt auf Antigonos zurück, wonach die Angaben bei Robinson, als behaupte erst Adrichonius (im 16. Jahrhundert) die makedonische Herkunft der Stadt, und die noch ungenauere bei van de Velde, wonach Seleukos schon vor Philippos und Alexander dieselbe erbaut hätte, zu berichtigen sind. Antiochos M. eroberte im J. 218 v. Chr. diese Stadt, Polyb. 5, 70, 12., Alexander Jannäus zerstörte sie, weil ihre Bewohner sich nicht zur Annahme des Judenthums verstehen wollten, Jos. Antt. 13, 15, 4; Pompejus aber stellte sie wieder her, gab sie ihren früheren Bewohnern zurück und schlug sie zur Provinz Syrien, ibid. 14, 4, 4; bell. jud. 1, 7, 7. Wenn Jos. bell. jud. 3, 3, 5. sie als Hauptstadt einer Toparchie bezeichnet, so beruht dieß wohl (nach Reland S. 176 f.) auf einem bloßen Textfehler. Gleich beim Beginn des jüdisch-römischen Krieges wurde Pella, wie andere von Heiden besetzte Städte, durch eine jüdische Streifschaar heimgesucht, Jos. bell. jud. 2, 18, 1. Bereits im Spätjahre 66 oder im Beginn des Jahres 67 n. Chr. zog sich dann, eingedenk der Mahnung des Herrn Luk. 21, 20. Matth. 24, 16., die christliche Urgemeinde von Jerusalem nach Pella zurück, wie es scheint, noch unterwegs, wenn auch vergeblich, von jüdischen Eiferern verfolgt, was Offenb. 12, 13—17. nach der scharfsinnigen Deutung Ewald's (s. jetzt dessen johann. Schriften II. S. 247) angezeigt ist; sonst vgl. Euseb. Hist. Eccl. 3, 5, 3. Zwar erscheint dann später in der, nach dem Aufstande Bar Kochba's neuerbauten Aelia Capitolina wieder eine Christengemeinde und zwar von da ab unter heidenchristlichen Vorstehern. Dennoch war auch Pella noch später Sitz eines Bischofs; wir finden Namen solcher von 449—536; es gehörte zu Palästina Secunda, und es führte von dort eine Straße nach Gerasa (Euseb. Onom. s. v. *Ἰαβείς*); es lag 6 Meilen von Jabes (id. s. v. *Ἀριαώθ*) und 21 Meilen nördlich von Amathus (id. s. v. *Ἀθάμ*). Nach Epiphan. haer. 30, 2. I. p. 126 (II, 1. p. 245 ed. Oehler [vgl. auch Epiphan. de ponderib. et mensur. cap. 15.]) gingen die in Pella zurückgebliebenen Judenchristen mehr und mehr zur Sekte der Nazarenen über, wie das ja mit den dortigen Christen vielfach der Fall war. Münzen von Pella finden sich noch aus der Zeit des Heliogabalus (217—222 n. Chr.).

Diese merkwürdige Oertlichkeit ist, nachdem Irby und Mangles sie bereits am 12. März 1818 besucht, aber nicht wiedererkannt hatten, zuerst nach einer Vermuthung Robinson's von Kiepert auf seine Karte von Palästina (1842) eingetragen und dann von Robinson und Smith, denen sich van de Velde anschloß, im J. 1852 besucht und

identificirt worden. Der Ort heißt jetzt ganz passend Tûbakat Fahil, d. h. die Terrasse von Pella, und liegt auf einem kaum 600 Fuß über dem Jordan, der von dort in fünf Viertelstunden zu erreichen ist, sich erhebenden flachen Tell oder Hügelplateau, das an der Nordwestseite steil abfällt, auf der Nordostseite aber mit dem höheren Gebirge verbunden ist. Die Lage ist merkwürdig durch ihre ziemlich ausgedehnte Aussicht auf das Jordanthal und nach Galiläa hin, besonders aber — was schon Plinius a. a. O. rühmte — durch ihren Wasserreichthum; die ganze Terrasse scheint voll Quellen zu seyn, eine besonders reiche und herrliche Quelle bricht am Südwestfuße des Hügels hervor. Noch sind ausgedehnte Ruinen sichtbar, unverkennbare Ueberbleibsel einer ansehnlichen Stadt, zahlreiche Grundwerke mit vielen zerbrochenen Säulen; selbst der Lauf der Häuserreihen läßt sich theilweise verfolgen; das Vorhandene scheint jedoch nicht aus einem sehr hohen Alterthume zu stammen. — Man vergl. Roland, Palaest. p. 101. 130. 176. 203. 211. 215. 226. 413. 459. 504 sq. 559. 737. 924; Forbiger in Pauly's Real-Enc. Bd. V. S. 1283; Ewald, Gesch. d. Volkes Israel Bd. IV, 266. 441. 450 ff. Bd. VI, 582 f. 641 ff. Bd. VII. S. 239 ff.; Robinson, neuere bibl. Forschungen (1857). S. 420 ff.; van de Velde, Reise in Palästina Bd. II. S. 289 ff. 308 ff. Rüetschi.

Pelt, Anton Friedrich Ludwig, geboren den 28. Juni 1799 zu Regensburg, wo sein Vater königl. dänischer Legationsrath war, ein Theolog von umfassender philosophischer, historischer und exegetischer Bildung, ausgezeichnet als Meister in der Encyklopädie. Seine Vorbildung genoß er auf den Schulen zu Bückeburg und Altona, studirte darauf in Jena (wo Fries) und in Kiel (wo neben Eckermann, Kleuker, Francke, Twesten lehrte) Philosophie und Theologie. Seine Jenaer Studien fielen in die bewegteste Zeit der Burschenschaft. Vor den Extravaganzen, die damals in ihr vorkamen, bewahrte ihn sein maßvolles Wesen, während ein lebendiger patriotischer Sinn in ihm da belebt wurde, ohne je wieder zu erlöschen. Im Jahre 1826 siedelte er nach Berlin über, wo damals Schleiermacher mit Neander und Hegel als Sterne erster Größe glänzten. Er ließ sich von ihrer Atmosphäre anziehen und habilitirte sich 1826 als Privatdocent in der theologischen Fakultät. Im Jahre 1829 wurde er als Professor extraord. nach Greifswalde versetzt, wurde 1830 Doktor der Theologie und 1835 nach Kiel als ordentlicher Professor an Twesten's Stelle berufen, der Nachfolger auf Schleiermacher's Katheder geworden war. Vor seiner Berufung nach Kiel hatte er im J. 1829 seinen Commentarius in Epistolas ad Thessalonicenses, Greifsw. 1829, veröffentlicht und mit Rheinwald die Herausgabe eines Homiliarium patristicum begonnen, wovon zwei Hefte 1829 in Berlin erschienen. In Kiel lehrte er bis 1852.

Pelt nahm als Theolog eine ehrenwerthe Stellung an den Universitäten Berlin, Greifswald und Kiel ein. Ein billiger, humaner Sinn wie eine umfassendere, tiefere Bildung zeichneten ihn im Gegensatze der Parteien aus. Ursprünglich der Hegel'schen Schule näher befreundet und einer spekulativen Richtung zugewendet, verlor sein frommes Gemüth doch nie den Schwerpunkt des Glaubens und des unmittelbar religiösen Lebens, das ihn näher an Schleiermacher zog. Er schrieb, als das „Leben Jesu" von Strauß 1835 erschienen war, gegen Strauß die Schrift: „Der Kampf aus dem Glauben", 1837. Hegel's Philosophie und Schleiermacher's Theologie mußten ihm dienen, den alten Supernaturalismus und Rationalismus zu überschreiten und an dem Werke zu arbeiten, sie zu einer höheren Einheit überzuführen. Diesem Zwecke waren sowohl seine „Vorlesungen über Protestantismus, Rationalismus, Supernaturalismus und spekulative Theologie", als seine „Mitarbeiten" gewidmet, eine Zeitschrift, die er mit anderen Gelehrten von 1838 an mehrere Jahre hindurch herausgab. An dem Supernaturalismus stieß ihn besonders die Enge der Skripturarier; er wollte „die heil. Schrift im Mittelpunkte der Tradition". Seine Frömmigkeit und Theologie hatte einen kräftigen kirchlichen Zug, was ihn in Kiel in nähere Beziehung zu Claus Harms brachte und für ihn zum Antrieb wurde, sich die große Arbeit der Behandlung des Dogma's vom heil. Geist in exegetischer, historischer und dogmatischer Hinsicht vorzusetzen. Er hat

dafür viele Vorarbeiten gemacht, die aber leider nicht zu einem Abschlusse gekommen sind. So sehr er aber die Bedeutung der Tradition auch für die evangelische Kirche zu steigern suchte, so ging dabei sein Absehen doch nur darauf, den geschichtlichen Gemeinschaftssinn in der Theologie zu beleben, die Theologie nicht als ein Werk von Privaten, sondern als ein großes Gemeinwerk und Gemeingut betrachten zu lassen, nicht aber darauf, vergangene Bildungen künstlich oder gar in engherziger, unproduktiver Orthodoxie zu repristiniren; daher er auch, obwohl mehr lutherisch geartet, ein Freund der Union der reformirten und der lutherischen Kirche wie aller Werke war, in denen sich evangelischer Gemeinschaftsgeist ausdrückt, z. B. des Kirchentags, des evangelischen Gustav-Adolf-Vereins, den er für Schleswig-Holstein stiften half. Neben seinen Vorlesungen, die sich über die exegetische, historische und systematische Theologie verbreiteten, widmete er sich mit großer Liebe auch privatim den Studirenden. Namentlich blühte viele Jahre hindurch seine theologische Societät. Den Collegen war er werth durch seine Bescheidenheit, Redlichkeit und Selbstlosigkeit, sowie durch seinen für alles Höhere lebendig empfänglichen und mittheilsamen Sinn: seinen Freunden durch Treue und unwandelbare, auch Opfer nicht scheuende Zuverlässigkeit.

Seine literarischen Leistungen sind einmal der erwähnte lateinisch geschriebene Commentar zu den Thessalonicherbriefen, welcher noch immer durch Fleiß und Genauigkeit geachtet dasteht. Sodann besonders sein größeres Werk: „Theologische Encyklopädie als System, im Zusammenhange mit der Geschichte der theologischen Wissenschaft und ihrer einzelnen Zweige". Hamb. u. Gotha, bei Friedr. und Andreas Perthes, 1843. XVI und 699 S., ein Werk nicht bloß großen Fleißes und umfassender Studien, sondern auch geistvoller Conception und lehrreicher Ausführung. Das Gesammtsystem der Theologie zerfällt ihm in die historische, systematische und praktische Theologie.

I. Die historische in die biblische Theologie im weiteren Sinne, in die kirchenhistorische Theologie und die kirchliche Statistik. Die biblische Theologie befaßt: 1) die technische Betrachtung der h. Schrift oder die Operationen, die zur Ermittelung des kanonischen Gehaltes erforderlich sind: Kanonik, Textkritik, Hermeneutik; 2) die geschichtliche Entwickelung des Inhalts der Schrift oder biblische Glaubenslehre (biblische Theologie im engeren Sinne), enthaltend die Theologie des A. und des N. Testaments, zu welch letzterer auch das Leben Jesu gehört und mit Jesu Lehre die Grundlage bildet, die von der Lehre der Apostel weiter fortgebildet wird. Er unterscheidet an der letzteren die judenchristliche Richtung, den paulinischen Lehrbegriff, den mittleren Lehrbegriff des Briefs an die Hebräer, dem der Mittelpunkt des rechtfertigenden Glaubens fehle — den johanneischen Lehrbegriff. Die biblische Theologie als Ganzes ist ihm die Zusammenfassung des Gesammtgehaltes der göttlichen Offenbarung in wissenschaftlich historischer oder genetisch entwickelnder Form. — Der zweite Theil der historischen Theologie umfaßt ihm 1) die politische Kirchengeschichte oder Kirchengeschichte im engeren Sinne, 2) die Lehr- oder Dogmengeschichte. Die Vertheilung des Stoffes will in beiden Zeit- und Sacheintheilung verbunden wissen. Er nimmt für Kirchen- und Dogmengeschichte dieselben Hauptzeiträume an: alte, mittlere und neue Zeit. Die alte bis zum Mittelalter theilt er wieder durch die Zeit Constantin's in zwei Perioden. Die Anfangspunkte der Hauptzeiträume können nach ihm dogmengeschichtlich etwas höher hinaufgerückt werden als kirchengeschichtlich, da das Innere dem Aeußeren vorauszugehen pflegt. In jedem der drei Hauptzeiträume unterscheidet er wieder (nach Kliefoth) die Zeit der Produktion, der verständigen Reflexion und der Auflösung der niederen Stufe in ein sich bildendes Höheres. An die Dogmengeschichte will er die Geschichte des christlichen Cultus (kirchliche Archäologie) und die christliche Cultur- und Sittengeschichte (mit christlicher Literaturgeschichte) angeschlossen wissen. — Der dritte Theil der historischen Theologie oder die kirchliche Statistik, welche das Resultat der geschichtlichen Entwickelung oder den Zustand der Religion und Kirche in der Gegenwart darzustellen hat, will einen allgemeinen mehr reflektirenden Theil dem

beſonderen geographiſchen und intuitiv plaſtiſch zu haltenden vorangehen laſſen. Der allgemeine Theil der Statiſtik ſoll das Chriſtenthum auf ſeiner gegenwärtigen Entwickelungsſtufe nach ſeinen Principien wie nach deren Aeußerungen in Leben, Lehre, Cultus, Sitte, Verfaſſung, Verhältniß zum Staat und den übrigen ethiſchen Gemeinſchaften darſtellen, dann das Chriſtenthum in ſeiner Sonderung in verſchiedene Confeſſionen und endlich daſſelbe in der Wiedervereinigung der getrennten Theile, die ſich in der Literatur und in Unionsverſuchen zeigt. Dem ſpeciellen Theile gibt er geographiſche Eintheilung nach den fünf Welttheilen.

II. Die ſyſtematiſche Theologie zerfällt ihm 1) in Fundamentallehre, d. i. allgemeine theologiſche Principienlehre oder Apologetik und beſondere confeſſionelle oder Symbolik; 2) in thetiſche Theologie, chriſtliche Glaubens- und Sittenlehre; 3) Philoſophie des Chriſtenthums. Die letztere iſt ihm die ſpekulative Form des dogmatiſchen Inhalts. Obwohl gegeben, iſt das Chriſtenthum ein Gedankenſyſtem, welches die Bürgſchaft ſeiner Wahrheit in ſich ſelbſt trägt, und durch die Darſtellung hievon ſoll das Chriſtenthum in den allgemeinen Kreis der Philoſophie eingeführt werden. Es ſcheint jedoch, daß bei dieſer Beſtimmung des Begriffs für die „Philoſophie oder Metaphyſik des Chriſtenthums“ ein neuer Inhalt, der nicht ſchon in der Dogmatik zu erreichen wäre, nicht herauskömmt. Uebrigens will er durch Trennung der ſpekulativen Darſtellung des Chriſtenthums von der Dogmatik dieſe keineswegs mit Rothe oder auch nur mit Schleiermacher zu einer bloß hiſtoriſchen Wiſſenſchaft machen. Sie iſt ihm nicht bloß Wiſſenſchaft von dem in der Kirche geltenden Glauben, ſondern „von dieſem Glauben, wie er ſich zugleich in der gelehrt begründeten Ueberzeugung eines ihrer lebendigen Glieder darſtellt“, ſo daß der Unterſchied zwiſchen jenen beiden Disciplinen nur auf einen Unterſchied der Methode, der reflexiven und ſpekulativen, ſich zu beſchränken ſcheint.

III. Der dritte Theil des Geſammtſyſtems umfaßt die praktiſche Theologie in den drei Abſchnitten: 1) Kirchenorganiſationslehre (Eccleſiaſtik), die ſich in kirchliche Fundamentallehre mit kirchlicher Politik und in Liturgik oder Gottesdienſtlehre theilt; 2) Lehre vom Kirchenregiment, die er in die Lehre vom Kirchenrecht und von der Seelſorge gliedert. 3) Lehre vom Kirchendienſt (Homiletik, Katechetik, kirchliche Pädeutik).

Im Jahre 1852 wurde Pelt nach der völligen Unterwerfung Schleswig-Holſteins durch die Dänen mit neun anderen Kieler Profeſſoren im Amte nicht wieder beſtätigt. Er ertrug dieſe Trübſal in patriotiſch-chriſtlichem Geiſte mit ſeiner würdigen Gattin Auguſte geb. Peltre, mit der er ſich den 3. Mai 1832 vermählt hatte und den Segen eines ſehr glücklichen Eheſtandes genießen durfte. In Erinnerung an ſeine Wirkſamkeit in Greifswalde berief ihn jedoch noch in demſ. Jahre dieſe Univerſität als Paſtor in eine ihrer Patronatspfarreien Kemnitz bei Greifswalde. Sein frommer, demüthiger Sinn fand ſich in der neuen Stellung bald zurecht und die treue Hingebung an ſeine Gemeinde erwarb ihm nicht bloß deren dauernde Liebe und Anhänglichkeit, ſondern auch die Hochſchätzung ſeiner Collegen und die Anerkennung ſeitens der kirchlichen Behörden. Die letzteren ernannten ihn 1857 zum Superintendenten der Diöceſe, als welcher er den 22. Januar 1861 ſtarb. — Neben ſeiner paſtoralen und ephoralen Stellung fand er immer noch Muße zu literariſcher Beſchäftigung. Die letzten Jahrgänge des Reuter'ſchen Repertoriums ſo wie dieſe Real-Enc. enthalten namentlich manche Früchte derſelben. J. A. Dorner.

Perſien, Chriſtenverfolgung im 4. und 5. Jahrhundert, ſ. Riedner, Zeitſchrift für hiſtor. Theologie. 1861. S. 3.

Peucer, Kaſpar, Dr. med., geiſtreicher Polyhiſtor, Melanchthon's Schwiegerſohn, Schüler und Vertrauter, bekannt als Haupt der ſogenannten kryptocalviniſtiſchen Partei in Kurſachſen, — wurde geboren am 6. Januar 1525 zu Bautzen, beſuchte die Schule zu Goldberg in Schleſien, bezog 1540 die Univerſität Wittenberg, wo er, auf des Goldberger Rektors Trotzendorf*) dringende Empfehlung, ſofort von Melanchthon

*) Vgl. über denſelben die Oratio Peucori de Trozendorfii vita in den declamationibus Melanchthon's Bd. V. und Raumer's Geſchichte der Pädagogik.

als Tisch- und Hausgenosse aufgenommen, zunächst Medicin, Mathematik und verwandte Disciplinen studirte, daneben aber, indem er auch noch drei Jahre lang Luther hörte, unter Melanchthon's Leitung die vielseitigste klassische, philosophische, historische und theologische Bildung sich erwarb. Im Jahre 1545 wurde er Magister und Lehrer in der philosophischen Fakultät, 1554 ordentlicher Professor der Mathematik, 1560 Professor und Doktor der Medicin, blieb aber immer, nachdem er sich auch im Jahre 1550 mit Melanchthon's jüngster, damals neunzehnjähriger Tochter Magdalene verheirathet hatte, in dessen kleinem Hause, an das er sich, als die Räume zu eng wurden, ein Hinterhaus anbaute, und bis an seines enthusiastisch von ihm verehrten Lehrers und Schwiegervaters Ende auf's Innigste mit demselben verbunden und ihm von unschätzbarem Werthe als treuergebenster Schüler und Freund, als umsichtiger Rathgeber und erfahrener Berichterstatter über die Weltbegebenheiten, als einsichtsvoller Arzt und Begleiter auf seinen Reisen, als Verwalter seines kleinen Einkommens und Besorger seiner äußerlichen Geschäfte, — überhaupt als theilnehmendster Vertrauter seiner häuslichen und öffentlichen Sorgen und seiner theologischen Gedanken. Dem Dresdener Hofe schon durch Ulrich Mordeisen, des Kurfürsten August Geheimenrath, Melanchthon's langjährigen Freund und Correspondenten, empfohlen, fand er, als er nach Melanchthon's Tode von der Universität zum Rektor erwählt war, — eine Würde, die er acht Jahre darauf zum zweiten Male bekleidete —, durch seine Bemühungen für Herstellung der Disciplin, durch welche er sich freilich auch den Zorn der akademischen Jugend zuzog, verdiente Beachtung und gewann, als ihn die Einrichtung einer Stipendiatenstiftung als Abgeordneten der Universität mit Paul Crell nach Dresden geführt hatte, bei seiner ersten persönlichen Begegnung mit dem Kurfürsten dessen Vertrauen gleich in solchem Grade, daß derselbe beim Abschied ihm befahl, in akademischen Angelegenheiten sich nur immer unmittelbar an ihn selbst zu wenden. Er sah sich seitdem häufig an den Hof und zur kurfürstlichen Tafel befohlen, und mit wie großer, ja ängstlicher Zurückhaltung er auch von seinem Verhältniß zum Kurfürsten Gebrauch machte, so erhob ihn dasselbe doch fast zum Regenten der Universität, sicher nur zum Vortheil derselben, die unter seiner Inspektion und Georg Krakow's, seines Altersgenossen und Freundes, seit 1565 nach Mordeisen's Sturz kurfürstlichen Geheimen Raths und einflußreichsten Ministers, Curatel einen neuen Aufschwung nahm. Zugleich wurde er mit der Oberaufsicht der sächsischen Gelehrtenschulen betraut, endlich 1570 zum kurfürstlichen Leibarzt mit festem Gehalt ernannt, was ihn, obwohl er auch seine Wittenberger Professur beibehielt, doch öfter als ihm lieb war nach Dresden zog, und so ausgezeichnet durch die Gunst des Kurfürsten, daß der „Erzcalvinist", wie der Leibarzt scherzweise von seinem Herrn genannt wurde, einmal die Ehre hatte, denselben auf der Durchreise durch Wittenberg mit Gemahlin und Gefolge in seinem Hause zu bewirthen und im folgenden Jahre (1571) bei der Taufe des Prinzen Adolph Pathenstelle vertreten durfte. In einer Stellung wie diese und in dieser Zeit konnte ein Mann wie Peucer bei aller Neigung, wie vom Hofleben, so und noch mehr von der rabies theologorum sich fern zu halten, doch unmöglich den theologischen Verhandlungen fremd bleiben, „von welchen noch gerade in der nächsten Zeit nach Melanchthon's Tode Seyn oder Nichtseyn oder doch erhaltene Union oder wiedergelungene Zerrissenheit der evangelischen Kirche abhängen sollte", und es verstand sich von selbst, daß er im Sinne und zur Befestigung des in Kursachsen herrschenden und seit 1564 durch Einführung des corpus doctrinae, wie es heißt, auf Peucer's Betrieb auch öffentlich autorisirten, zur Union mit den calvinischen Kirchen geneigten, obwohl antiprädestinatianischen, von den Anhängern des exklusiven flacianischen Lutherthums als Kryptocalvinismus verschrieenen Philippismus thätig war. So wurden die Vakanzen der theologischen Fakultät mit entschiedenen Philippisten, Pezel (s. d. Art.), dem jüngeren Cruziger (s. d. Art. „Cruciger"), Wiedebram, Moller besetzt. Andererseits wurde ein Professor Windsheim, weil er in seinen Vorlesungen über Logik mit der Frage von der Person Christi und vom Abendmahl Streit erregte, nicht

removirt, aber um ihn zum Schweigen zu bringen, auf die Professur der griechischen Sprache reducirt und zwei Studenten, die gegen Peucer und die theologische Fakultät als Sakramentirer mit Spottgedichten und Ausschreiben aus ihren Collegien agitirten, worunter der durch seinen catalogus haereticorum bekannt gewordene Konrad Schlüsselburg, relegirt, — beiläufig die einzigen Fakta, welche die Härte beweisen sollen, womit er nach Hutter (s. unten) über die Universität die Zuchtruthe schwang. So war er besonders auch betheiligt an der Herausgabe und Einführung des gleich nach seinem Erscheinen (1571) namentlich wegen der antiubiquitistischen Auslegung von Apostelgesch. 3, 21. von den gnesiolutherischen Zionswächtern auf's Heftigste angegriffenen und darauf von der Wittenberger Fakultät durch die viel verschrieene „Grundfeste" vertheidigten Wittenberger Katechismus für die höheren Schulklassen. Alles dieses und so manches Andere, woraus man ihm später ein Verbrechen machte, war doch bloße Consequenz des von Peucer und seinen Freunden gestützten, aber nicht erst durch sie aufgebrachten Systems und geschah sicher auch im Einverständniß mit dem Kurfürsten, dem schon durch seine Stellung zu den wegen des Verlustes der Kurwürde an die albertinische Linie grollenden Herzögen von Sachsen eine solche Unionspolitik geboten war, wie er sie seit seinem Regierungsantritt befolgte und auch in dieser Zeit noch u. A. ebenso positiv bethätigte durch seine wiederholten Interceſſionen zu Gunsten der bedrängten französischen und niederländischen Calvinisten als Glaubensgenossen, wie negativ durch seinen fortgesetzten Widerstand gegen den Flacianismus der herzogl. sächsischen Theologen. Inzwischen hatte es auch schon längst nicht an immer sich erneuernden Versuchen gefehlt, den Kurfürsten auf die streng lutherische Seite, wo man von einer Gemeinschaft mit Calvin und mit irgend Etwas, was calvinistisch hieß, schlechterdings nichts wissen wollte, herüberzuziehen, nicht bloß von Seiten der Theologen, die nicht müde wurden, in ihren Streitschriften über den Calvinismus Peucer's und der Wittenberger Beschwerde zu führen, sondern auch solcher Fürsten, die, wie Herzog Christoph von Würtemberg und Herzog Julius von Braunschweig, die Erhaltung des Kirchenfriedens nur auf der Basis des strengen Lutherthums für möglich hielten; und die von Außen einlaufenden Klagen über die unter den Auspicien von Krakow und Peucer in den kursächsischen Landen gehegte Irrlehre fanden leichten Eingang bei der den Genannten feindseligen Dresdener Hofcamarilla, dem „Gynäceum" der „Mutter Anna", der streng lutherisch gesinnten Kurfürstin, einer Tochter Christian's III. von Dänemark, über dessen schädlichen Einfluß die Briefe Peucer's und seiner Freunde oft Klage führen. Schon hatte einmal Peucer, als er von Jakob Andreä bei der Mutter der Kurfürstin und an anderen Höfen denuncirt worden war als ein Verderber vieler tausend Seelen, der wie mit einem Zauber des Kurfürsten Seele vergifte und sein Kabinet bewache wie ein Hund, um Keinen einzulassen, der eine andere Lehre habe, auf die Kunde davon seinen Abschied gefordert und sich nur durch das Versprechen des kurfürstlichen Paares, daß er sich auf sie verlassen könne, zum Bleiben bewegen lassen. — Eine andere Sache, in der Peucer allerdings gestehen mußte, sich versehen zu haben, wurde noch beigelegt, doch nicht ohne daß er vom Kurfürsten die Weisung erhielt, sich nicht mehr in theologische Sachen zu mischen, sondern lieber „das Harnglas zu besehen". Aber immer mehr häuften sich die Klagen von Außen über Abfall von der reinen Lehre und wurden von den Feinden Krakow's und seiner Verwaltung in der Umgebung der Kurfürstin begierig weiter getragen. Das Jahr 1573 sah noch die Entfernung der Flacianer aus den herzogl. sächsischen Landen durch die vormundschaftliche Regierung des Kurfürsten. Aber in dasselbe Jahr fallen auch zwei Reisen desselben nach Wien und Kopenhagen, die das Ihrige dazu beitrugen, um ihn zu Ungunsten der „Calvinisten" zu stimmen. In's Gewicht fiel auch, daß die Rivalität mit den Söhnen des Kurfürsten Johann Friedrich mit dem Tode des letzten derselben ihr Ende erreicht hatte, die somit eingetretene wesentliche Veränderung der politischen Stellung des Kur-

fürſten, die Erwägung, daß es jetzt für ihn nur eine Conceſſion an das Gneſioluthertum durch Losſagung von aller bisher gepflogenen wirklichen oder auch nur ſcheinbaren Gemeinſchaft mit dem Calvinismus gelte, um die ihm noch immer beſtrittene Stellung als Haupt der lutheriſchen Stände Deutſchlands einzunehmen. Dazu kam, daß Peucer in dem genannten Jahre durch Krankheit von Dresden ferngehalten wurde und den Ränken ſeiner Feinde freien Spielraum laſſen mußte. So hat gewiß die Erſcheinung der exegesis perspicua des Arztes Curäus, im Jahre 1574, die ſofort dem Kurfürſten als Werk Peucer's und der Württemberger denuncirt wurde, die Sinnesänderung Auguſt's nicht erſt herbeigeführt, ſondern nur in Verbindung mit manchen ihm hinterbrachten Aeußerungen aus aufgefangenen und erbrochenen Briefen Peucer's und ſeiner Freunde ſeine äußerſte Gereiztheit gegen die Diener und Stützen des Syſtems, das zu desavouiren er bereits entſchloſſen war, vollendet, eine Gereiztheit, worin er nun die Schuld für alles ſeit Jahren auf kirchlichem Gebiet in Sachſen Geſchehene von ſich ab auf Krakow und Peucer ſammt den Wittenbergern und den ihnen geneigten Hofpredigern Schütz und Stöſſel wälzte, welche ihn getäuſcht hätten, indem ſie ihn ſelbſt, ſeine Familie und das ganze ſächſiſche Volk hinterliſtig dem Calvinismus hätten zuführen und alſo um ihre Seligkeit betrügen wollen. Vergl. über die Kataſtrophe, welche nun über die kurſächſiſchen „Kryptocalviniſten“ hereinbrach, welche dem Einen den Tod im Gefängniß, dem Anderen die Verbannung brachte und Peucer in ein zwölfjähriges Gefängniß führte, den Artikel „Kryptocalvinismus“. Noch krank wurde Peucer nach Dresden geſchleppt und ließ ſich hier die ſpäter bitter bereute Unterſchrift einer Formel abpreſſen, durch welche er ſich nicht bloß verpflichtete, ſich in Zukunft bloß auf ſeine mediciniſche Profeſſur zu beſchränken und ohne Vorwiſſen des Kurfürſten Wittenberg nicht zu verlaſſen, ſondern auch ſich ſchuldig bekannte, die Einführung einer fremden, ſakramentireriſchen Lehre in Sachſen betrieben zu haben, — ein Bekenntniß, das man nachher als Anklage gegen ihn benutzte. Im Juli deſſ. J. wurde er nach Torgau gefordert, wo ein Landtag einberufen war, um die Klage des Fürſten gegen ſeine Miniſter zu unterſuchen. Das Urtheil deſſelben lautete gegen Peucer auf Beſchränkung auf Wittenberg und ſeine mediciniſche Profeſſur, wurde aber als zu milde ebenſo wie die übrigen gefällten Urtheile vom Kurfürſt caſſirt und Peucer darauf nach Rochlitz geführt, nach zweijährigem Aufenthalt daſelbſt, nachdem Kaiſer Maximilian und Landgraf Wilhelm von Heſſen ſich umſonſt für ihn verwandt hatten, im Juli 1576 auch von den Seinigen getrennt*) und nach Leipzig auf die Pleißenburg in ein enges Gefängniß gebracht, wo er mit großer Härte behandelt wurde, aber alle Leiden und Entbehrungen mit frommem Muth ertrug und aller Bemühungen eines Andreä, Selnecker u. A. um ſeine Bekehrung, aller auch gelegentlich gegen ihn angewandten Drohungen ungeachtet ſtandhaft den geforderten Widerruf ſeines „Calvinismus“ und ſpäter die Unterſchrift der Concordienformel verweigerte. Die Standhaftigkeit des alten Dieners und Freundes ſcheint zuletzt doch einigen Eindruck auf den Kurfürſten gemacht zu haben. Da ſtarb plötzlich am 1. Oktober 1585 Peucer's unverſöhnliche Feindin, die „Mutter Anna“, und nach der drei Monate darauf am 3. Januar 1586 erfolgten neuen Vermählung des 60jährigen Kurfürſten mit der erſt 13jährigen Tochter des Fürſten Joachim Ernſt von Anhalt, Agnes Hedwig, ließ ſich derſelbe durch die Bitten ſeines philippiſtiſch geſinnten Schwiegervaters zur Freilaſſung Peucer's bewegen. Sie erfolgte drei Tage vor dem Tode des Kurfürſten, nachdem er vorher hatte ſchwören müſſen, daß er ſeine Befreiung als beſondere Gnade annehme und ſeine Haft in keinerlei Weiſe weder dem Kurfürſten noch deſſen Dienern in Ungüte gedenken oder gedenken laſſen wolle, ein Verſprechen, wovon Auguſt's Nachfolger, Kurfürſt Chriſtian I., ihn wieder entband. Mit nach in der Haft

*) Die Frau ſtarb wenige Wochen nach der Trennung; erſt mehrere Monate nachher erfuhr der Mann ihren Tod.

überſtandener Krankheit neu befeſtigter Geſundheit, mit langen, während ſeiner Gefangſchaft nie abgeſchnittenen Haaren, unter denen noch kein graues war, verließ Peucer, von zahlreichen Glückwünſchen aus der Nähe und Ferne begrüßt, ſeinen Kerker und begab ſich nach Deſſau, wo der Fürſt ihn zu ſeinem Leibarzt mit dem Prädikat eines Raths machte, und erlebte nun hier oder auch in der Pfalz, in Kaſſel und ſonſt auf Reiſen in vielfacher Verbindung mit alten und neuen Freunden, viel geſucht als Arzt und Rathgeber in kirchlichen und weltlichen Dingen von den anhaltiniſchen Fürſten, nach dem ſchon 1586 erfolgten Tode Ernſt Joachim's auch von deſſen vier Söhnen, namentlich von Fürſt Chriſtian I., dem nachmaligen Feldherrn Friedrich's von der Pfalz, und anderen hohen Gönnern, dabei fortwährend auch literariſch thätig und bis an's Ende ein treuer Verkündiger der Melanchthon'ſchen Theologie — noch ſechszehn ruhige Jahre. Im Jahre 1587 verheirathete er ſich noch einmal mit der wohlhabenden Wittwe des Bautzener Bürgermeiſters Bergmann, wodurch er ſeine durch die lange Haft zerrütteten Vermögensverhältniſſe wieder verbeſſerte, und ſoll aus erſter Ehe 2 Söhne und 4 Töchter, 41 Enkel und 7 Urenkel hinterlaſſen haben, als er am 25. Sept. 1602 an den Beſchwerden des hohen Alters zu Deſſau ſtarb.

Die Geſchichte ſeiner Gefangenſchaft hat Peucer ſelbſt größtentheils noch während derſelben beſchrieben in ſeiner Historia carcerum et liberationis divinae, in Verbindung mit dem 1584 während ſeiner Krankheit im Gefängniß von ihm aufgeſetzten Teſtament, nach dem Tode des Verfaſſers von Pezel (ſ. d. Art.) herausgegeben, Zür. 1605. Im Gefängniß hat er auch ſeinen Tractatus historiae de clar. viri Phil. Melanchthonis sententia de controversia coenae domini geſchrieben, edirt zu Amberg 1598; ferner eine Geſchichte ſeines Vaterlandes in Diſtichen: Idyllium, patria seu historia Lusatiae superioris, ed. 1594 zu Bautzen, 2. Ausg. 1603, ſowie eine Anzahl nicht gedruckter lateiniſcher Gedichte. Außerdem hat er eine Menge von größeren und kleineren mediciniſchen, mathematiſchen, hiſtoriſchen, philoſophiſchen und theologiſchen Schriften, Reden und Abhandlungen hinterlaſſen, theilweiſe aufgezählt bei Jöcher im Gelehrten-Lexikon und bei Röſe, Erſch und Gruber's Encyklop. Art. „Peucer", von denen hier noch zu nennen ſind der Commentarius de praecipuis divinationum generibus, zuerſt erſchienen 1553 und ſchon vor der Gefangenſchaft wiederholt neu aufgelegt zu Wittenberg, nach derſelben zu Zerbſt 1591 u. ö., auch in's Franzöſiſche überſetzt; dann ſeine Fortſetzung der von Melanchthon begonnenen Bearbeitung des Chronicon Joh. Carionis (vgl. Erſch und Gruber's Encykl. Bd. XXI. S. 48), Wittenb. 1562, 1585 und 1610, ein ſeiner Zeit vielgeleſenes Werk, in's Franzöſiſche überſetzt und fortgeführt von Simon Goulard, Genf 1580; endlich und namentlich noch: Epistolae selectiores aliquot Phil. Melanchthonis, Wittenb. 1565, deren ſchnelles Erſcheinen hervorgerufen wurde durch eine in demſelben Jahre zu Baſel herausgekommene Sammlung von Briefen Melanchthon's, gegen deren Fortſetzung Peucer ein Verbot bei Markgraf Georg Friedrich von Brandenburg auswirkte.

Unſere Darſtellung der Geſchichte Peucer's iſt der Hauptſache nach geſchöpft aus der Monographie von Henke: „Kaſpar Peucer und Nikolaus Krell." Marburg 1865. Hier iſt außer Heppe's Geſch. des deutſchen Proteſtantismus, 2. Bd., auch Gillet: „Crato von Crafftheim, Frankf. 1860, benutzt, zwei Schriften, die auf die in Rede ſtehende Geſchichte ein neues Licht geworfen haben, wonach nicht bloß die ältere, durchaus parteiiſche Auffaſſung in Hutter's concordia concors und Löſcher's historia motuum, ſondern auch die noch bei Röſe (a. a. O.), Rettberg (ebendaſelbſt) und Gieſeler (Kirchengeſchichte) nachwirkende, von Planck (Geſch. d. proteſt. Lehrbegriffs, Bd. 5. Th. 2.) weſentlich modificirt werden muß und verhältnißmäßig der alte Apologet Peucer's, Hospinian (in ſeiner concordia discors) wieder zu Ehren kommt. Fr. Coch, de vita Casp. Peuceri, Marb. 1856, und C. Beck, Art. „Kryptocalvinismus" in unſerer Encyklop. konnten Gillet's angeführte Schrift noch nicht benutzen. — Nähere Angaben über die Literatur ſ. bei Henke a. a. O. S. 38 ff.

H. Mallet.

Pezel, Dr. Chriſtoph, angeſehener kryptocalviniſtiſcher Theolog. Geboren am 5. März 1539 zu Plauen im Voigtlande, ſtudirte er zu Wittenberg unter Melanchthon, war erſt Cantor in ſeiner Vaterſtadt und wurde 1567 durch Peucer (ſ. d. Art.) als Schloßprediger und Profeſſor der Theologie nach Wittenberg berufen, wo er noch in demſelben Jahre den jüngeren Cruciger (ſ. d. Art. „Cruciger" sub fine) und zwei Jahre ſpäter auch Wiedebram und Moller zu akademiſchen Collegen erhielt und in enger Verbindung mit dieſen gleichgeſinnten Freunden als eifriger und gewandter Vertreter Melanchthoniſcher, von den Gneſiolutheranern kryptocalviniſtiſch genannter Theologie auf der Kanzel, auf dem Katheder und mit der Feder im Sinne des in Kurſachſen herrſchenden, von Peucer und Krakow geſchützten Syſtems thätig war bis zum Sturz deſſelben im Jahre 1574 (vgl. d. Art. „Kryptocalvinismus"). Die genannten Wittenberger Theologen wurden im Juni dieſes Jahres nach Torgau gefordert und, als ſie hier, aller Vorſtellungen und Drohungen ungeachtet, ſtandhaft die Unterſchrift der ihnen vorgelegten Torgauer Artikel verweigerten, am 23. Juni unter militäriſcher Bedeckung auf die Pleißenburg nach Leipzig geſchafft, wo ſie ſich endlich nach vierzehntägiger Gefangenſchaft unter Reſervationen zur Unterſchrift verſtanden und hierauf gegen Unterzeichnung eines Reverſes, wodurch ſie ſich verpflichteten, einen Monat lang zu Wittenberg Hausarreſt zu halten und ſodann ein Jeder an dem Orte, den der Kurfürſt ihm anweiſen werde, zu bleiben, auch ohne Vorwiſſen und Genehmigung deſſelben nichts zu ſchreiben und drucken zu laſſen, ihrer Haft entlaſſen wurden, aber nur um ſofort ihrer Stellen entſetzt und, nachdem ſie noch bis in's dritte Jahr an verſchiedenen Orten, Pezel zu Zeitz, feſtgehalten worden waren, im Spätherbſt des J. 1576 des Landes verwieſen zu werden*). Pezel brachte den Winter mit ſeiner Familie zu Eger in Böhmen zu und folgte 1577 einem Rufe des Grafen Johann VI. von Naſſau-Dillenburg (ſ. d. Art. „Naſſau" Bd. X, 217), indem er erſt Lehrer der Schule zu Siegen, dann Pfarrer zu Herborn wurde und ſich auch an der Einführung reformirter Kirchen- und Cultusordnung in Naſſau betheiligte. Im Jahre 1580 reiſte er mit Wiedebram, der gleichfalls im Naſſauiſchen eine Zuflucht gefunden hatte, einer Einladung des dortigen Raths zufolge nach Bremen zur Beilegung der zwiſchen Jodocus Glaneus, ſeit 1567 Prediger zu St. Ansgar, und den übrigen Mitgliedern des Bremiſchen Miniſteriums entſtandenen Streitigkeiten. Als Glaneus hartnäckig jede Verhandlung mit den vom Rath berufenen Theologen, die unreiner Lehre verdächtig ſeyen, wenn nicht auch ein paar orthodoxe hinzugezogen würden, ablehnte, wurde er noch im Jahre 1580 zuerſt ſuspendirt und zwei Jahre ſpäter entſetzt und ausgewieſen, — der letzte nun auch als Märtyrer gefeierte Vertreter der Sache des reinen Lutherthums in Bremen; — Pezel aber vom Rath feſtgehalten und für den Dienſt der Bremiſchen Kirche gewonnen. Er wurde erſt Paſtor zu St. Ansgar an Glaneus Statt, dazu 1584 erſter Profeſſor der Theologie, Ethik und Geſchichte an dem in dieſem Jahre auf Betrieb des greiſen Bürgermeiſters Daniel von Büren, des bekannten um Bremen hochverdienten Freundes von Hardenberg (vgl. dieſen Artikel) neugeſtifteten Lyceum oder Gymnasium illustre, endlich 1589 nach dem Tode des älteren Marcus Meningius deſſen Nachfolger als Paſtor an der Liebfrauenkirche und Superintendent und bewährte ſich, den auf ihn geſetzten Erwartungen entſprechend, als wohlgerüſteter, allezeit ſchlagfertiger Kämpe bei den unausgeſetzten Angriffen, die ihres Calvinismus wegen gegen die Bremiſche Kirche gerichtet wurden, nach Außen, wie durch ſeine Wirkſamkeit zur Befeſtigung und Ausbildung eines den reformirten Typus tragenden Kirchenweſens nach Innen. So führte er, zuerſt in St. Ansgar, das Brechen des Brodes ſtatt des Gebrauchs der Hoſtien beim Abendmahl ein, ent-

*) Vgl. die „nothwendige und wahrhafte Verantwortung Doctoris Pezelii auf Hermann Hamelmann's, Licentiaten, Schmäh- und Läſterſchriften, Bremen 1582", wovon die auch von Hospinian, concordia discors fol. 40 a., cf. fol. 240 a., citirte „Wiederholte wahrhaftige und beſtändige Erzählung, was ſich mit den vertriebenen Wittenberger Theologen anno 74 . . , begeben und zugetragen u. ſ. w. Bremen 1598", nur ein ſelbſt bis auf die Druckfehler getreuer Auszug iſt.

ferne die Bilder aus den Kirchen u. ſ. w., nachdem der Exorcismus bei der Taufe ſchon früher abgeſchafft war, und ein neuer von ihm verfaßter Katechismus wurde anſtatt des Lutheriſchen in den Schulen eingeführt, während er jedoch mit dem Entwurf einer Ordnung der Kirchenzucht bei'm Rathe nicht durchdrang. Dagegen trat er auch dem ſchroffen Zwinglianismus ſeines früheren Freundes und Schülers Mag. Joſeph Naſo, der ſelbſt einſt vier Jahre als Kryptocalviniſt gefangen gehalten war, ſeit 1581 Paſtor an St. Martini, mit aller Entſchiedenheit entgegen, und als derſelbe ſeine auch auf der Kanzel vorgetragene Behauptung, daß die Lehre von der Gegenwart des Leibes und Blutes Chriſti im Abendmahl, ſage man nun im Brod oder in der Handlung, nichts als doctrina daemonum et figmentum humani cerebri ſey, nicht zurücknehmen wollte, wurde er 1583 ſeines Amtes entſetzt und 1588 in Folge eines von ihm ausgegangenen neuen Angriffs auf das Bremiſche Miniſterium aus der Stadt verwieſen. Demnach wurde auch von Pezel und der Bremiſchen Kirche der Name des Calvinismus noch immer abgelehnt, ſo noch in einer im Jahre 1590 erſchienenen Schrift: „Ausführliche, wahrhaftige und beſtändige Erzählung, was von dem heiligen Nachtmahl Jeſu die Lehre derjenigen ſey, die man unbefugt calviniſch nennt.“ Und ſo ſoll auch die Angehörigkeit zur „evangeliſch-reformirten Kirche“, zu welcher ſich Pezel auf dem Titel einer 1592 zu Bremen erſchienenen Schrift: „Lehre und Rechenſchaft von Ceremonien“ u. ſ. w. bekennt, keineswegs eine Confeſſionsänderung, ein Abtreten von der Auguſtana ausdrücken, die vielmehr auch nachher das Bekenntniß der Bremer reformirten Kirche geblieben iſt, und an deren rechtem Verſtand, wie man zu ſagen pflegte, auch Pezel mit ſeiner entſchiedenen Oppoſition gegen das exkluſive ubiquitiſtiſche Lutherthum wie gegen den, wie es ſchien, jede Vermittelung mit Luther ausſchließenden, auch von Melanchthon ja ſo ſcharf beſtrittenen Zwingli gerade recht feſtzuhalten meinte. Er ſtarb am 25. Februar 1604.

Pezel iſt Herausgeber der historia carcerum von Peucer (ſ. d. Art.), der epistolae Phil. Melanchthonis ad D. Alb. Hardenbergium, ſowie der loci theologici und der scholae hist. Melanchthonis chronicon illustrantes von Viktorin Strigel (ſ. d. Art. Bd. XV. S. 178) und Verfaſſer vieler Streitſchriften gegen Hunnius, Selnecker, Daniel Hoffmann, M. Chemnitz (ſ. die bezüglichen Artikel), Paul von Eytzen, Hamelmann (ſ. den Art. „Oldenburg“ Bd. X. S. 592 f.) u. A., ſowie von anderen theologiſchen, beſonders dogmatiſchen und dogmatiſch-polemiſchen, ferner von hiſtoriſchen, worunter das mellificium historicum, ein ſeiner Zeit vielgebrauchtes und öfter aufgelegtes Handbuch der Weltgeſchichte als Geſchichte der vier Danieliſchen Weltmonarchieen, und Schriften verſchiedenen Inhalts. Auch der den Ubiquitiſten ſo anſtößige Wittenberger Katechismus von 1571: Catechesis continens explicationem decalogi, symboli, orationis dominicae, doctrinae de poenitentia et sacramentis, — iſt nach Wigand ganz Pezel's Werk. Fälſchlich aber, wie nach den Unterſuchungen Heppe's feſtſteht (vgl. d. Art. „Kryptocalvinismus“), hat man ihm neben Esrom Rüdiger, Profeſſor der griechiſchen Sprache zu Wittenberg, ſeit Löſcher vielfach die Autorſchaft der für die kurſächſiſchen Kryptocalviniſten ſo verhängnißvollen exegesis perspicua zugeſchrieben. — Pezel's Sohn, Tobias; lic. theol., zuerſt professor moralium am gymnasium illustre, dann 1600 Paſtor zu Unſer Liebfrauen, geſtorben als Senior des Bremiſchen Miniſteriums im ſechzigſten Lebensjahre am 4. April 1631, iſt Verfaſſer einer postilla Saxonica und anderer Schriften.

Vergl. außer den verſchiedenen Darſtellungen der kryptocalviniſtiſchen Händel beſonders Planck, Geſchichte des proteſt. Lehrbegriffs V, 2; und Heppe, Geſchichte d. deutſchen Proteſtantismus, 2. Bd.; den Artikel „Pezel“ in Bayle's Dictionnaire; Jöcher's Gelehrten-Lexikon; Rotermund's Lexikon der Bremiſchen Gelehrten und der Encyklopädie von Erſch und Gruber. — Einiges iſt von uns den im Bremiſchen Miniſterialarchiv ſich vorfindenden Akten entnommen. — Ob die im J. 1596 von Pezel herausgegebenen epistolae Ausbeute für ſeine Geſchichte bieten, wiſſen wir nicht zu ſagen. H. Mallet.

Philemon, Brief Pauli an. Der Brief des Apostels Paulus an Philemon ist der einzige von ihm erhaltene, welcher an ein einzelnes Gemeindeglied gerichtet ist. Wie wir den Adressaten aus diesem Briefe kennen lernen, war er ein hervorragendes Mitglied der Gemeinde zu Kolossä, in dessen Hause Gemeindeversammlungen stattfanden (Vs. 2.). Doch muß ihn der Apostel, der in Kolossä noch nicht gewesen war (s. den Art. „Kolosserbrief") anderswo kennen gelernt haben; denn er war durch ihn bekehrt worden (Vs. 19.). Die in der Adresse (Vs. 2.) genannte Appia scheint seine Frau, Archippus, der nach Kol. 4, 17. in Kolossä ein Gemeindeamt bekleidete, ein Glied der Familie gewesen zu seyn. Einen ihm entlaufenen Sklaven Onesimus hatte Paulus in seiner Gefangenschaft bekehrt (Vs. 10.) und als er den Tychikus mit dem Kolosserbrief nach Kleinasien sandte, schickte er in seiner Begleitung (Kol. 4, 9.) den Onesimus seinem Herrn zurück (Vs. 11.). Das ihm an Philemon mitgegebene eigenhändige (Vs. 19.) Empfehlungsschreiben beginnt mit dem üblichen apostolischen Gruß, in den sich Timotheus einschließt (Vs. 1—3.), und mit der Danksagung für die Liebe und Treue, die Philemon Christo und seinen Mitchristen so erbaulich und erquicklich erwiesen hat (Vs. 4—7.). Dann empfiehlt er ihm den zurückkehrenden Sklaven zu christbrüderlicher Aufnahme, als Einen, den er nur für eine Zeitlang verloren habe, um ihn für immer wieder zu gewinnen, nicht bloß als Sklaven, sondern auch als christlichen Bruder, als Einen, der ihm jetzt erst wahrhaft werthvoll geworden sey (Vs. 11. 15—17.). Aus der Tiefe christlicher Lebensanschauung schöpfend und doch in leichtester Form geselliger Feinheit, die selbst eine scherzende Anspielung an den Namen des Sklaven nicht verschmäht, sucht der Apostel jede Mißstimmung des beleidigten Hausherrn so von vornherein zu entfernen, und indem er dies sein geistliches Lied, das sein ganzes Herz gewinnen soll (V. 10. 12.) ihm an's Herz legt, nicht fordernd, was er kraft seiner apostolischen Auktorität fordern könnte, sondern als der ergraute, in Fesseln liegende (Vs. 8 u. 9.) um eine Herzerquickung bittend; wie sie Andere so oft von seiner Liebe erfahren haben (Vs. 20.; vergl. Vs. 7.), macht er sich in heiterer Wendung durch eigenhändige Schuldverschreibungen heischig, zu erstatten, was ihm der Sklave veruntreut hat, wobei er freilich bemerken muß, daß er dem Philemon, der ihm sein Alles verdankt, eine Gegenrechnung schreiben könnte, die seine Schuld mehr als genügend aufwäge (Vs. 18. 19.). Uebrigens hofft Paulus, daß Philemon ein Mehreres thun werde (Vs. 21.); denn er kann nicht verschweigen, daß er am liebsten den Sklaven zu seinem persönlichen Dienste bei sich behalten hätte und daß er es nur nicht gethan, um solchen Liebesbeweis von Philemon nicht zu erzwingen (Vs. 13. 14.). Schließlich meldet er sich bei ihm zum Besuch an, grüßt von den Freunden in seiner Umgebung und empfiehlt ihn der Gnade Christi (Vs. 22—25.).

Dieser Brief, den schon Marcion in seinem Kanon hatte, gilt seit Tertullian's Zeit nachweislich als unbezweifelt paulinisch. Wenn zu des Hieronymus Zeit ihn Viele nicht gelten lassen wollten, so war der Grund offenbar nur der, daß man die herrschenden Vorstellungen von Inspiration und Kanonicität auf einen solchen reinen Privatbrief nicht meinte übertragen zu können, ja Manche gingen so weit, ihn deshalb dem Apostel abzusprechen. Neuerdings mußte ihn Baur (in s. Paulus) mit den übrigen Gefangenschaftsbriefen der Consequenz wegen für unächt erklären. Allein die Ausstellungen an einzelnen Ausdrücken wollen gar nichts besagen, und daß der geistvolle Apostel den einzelnen Fall unter den Gesichtspunkt höherer und allgemeinerer Wahrheiten stellt, ist wahrlich kein Grund, in dem Briefe den Embryo eines christlichen Romans zu sehen. Vergl. die Specialcommentare von Hagenbach, 1829; M. Rothe, 1844; Koch, 1846.

Dr. Weiß.

Philipper, Brief an die. Die frühere Quellstadt *Κρηνίδες* führte seit 358 v. Chr. den Namen Philippi und war später römische Colonieſtadt mit jus italicum. Auch einige jüdische Familien siedelten sich daselbst an, die eine besondere Gebetsstätte hatten (Apgesch. 16, 12. 13.). Paulus kam auf der zweiten Missionsreise einmal, auf

der dritten zweimal (Apgesch. 20, 4—6.) nach Philippi und stand mit der Gemeinde die er dort gegründet hatte (Apgesch. 16, 12—40.), in besonders innigem Verhältniß und herzlichem Verkehr, so daß er gegen seine sonstige Praxis von ihr sogar Unterstützungen annahm (Phil. 4, 10. 2 Kor. 11, 9.). Die Gemeinde bestand überwiegend aus Heidenchristen. Weder sind die Bauchdiener 3, 18. Judaisten (vielmehr Namenchristen), noch haben die Beschnittenen 3, 2 f. bereits Eingang gefunden. Diese Polemik ist vielmehr aus den letzten Erfahrungen des Apostels geflossen. Die Gemeinde aber litt viel mehr an geistlichem Hochmuth (1, 27—2, 16.); daher die berühmte christologische Stelle 2, 5—11., wo der Apostel Jesum als Muster der Demuth und Entsagung aufstellt.

Unser Brief ist jedenfalls aus der Gefangenschaft und ebenso gewiß später als die Briefe an die Epheser und Kolosser geschrieben. Nur frägt sich, ob er in Cäsarea oder in Rom geschrieben ist. Für Letzteres hat man das Prätorium 1, 13. und die Hofbedienten im Kaiserhaus 4, 22. geltend gemacht. Möglicherweise könnte darunter auch der Palast des Herodes in Cäsarea, wo der Prokurator residirte, verstanden werden; und wenn der Epaphroditus, durch welchen die Philipper dem Apostel eine Geldsendung hatten zukommen lassen, dieselbe Person seyn sollte mit Epaphros Kol. 4, 12., so würde dieser Zug recht wohl zur Situation des Kolosserbriefes passen; allein eben jene Identität ist keineswegs erwiesen. Aber die judaistische Opposition, die dem Apostel zuerst bloß Seufzer entlockt, während er im zweiten Theile heftig gegen sie eifert, paßt besser nach Rom. Auch werden die mancherlei Hoffnungsstrahlen, die seinem Auge sich bieten, überwogen durch die Ahnung, am Schlusse der Laufbahn, unmittelbar vor der Pforte des Todes zu stehen.

Epaphroditus war also, wahrscheinlich auf der Reise nach Rom, krank geworden und mußte lange bei Paulus verweilen, worüber die Gemeinde untröstlich war. Sowohl die so empfangenen Nachrichten, als auch seine eigene damalige Lage veranlaßten den Apostel zu unserem Schreiben, dem brieflichsten der Briefe, dessen Aechtheit erst neuerdings angefochten wurde. Uebrigens sind die Zweifel der Tübinger Schule durchaus haltloser Art und von Mehreren, besonders auch von Reuß, schlagend widerlegt (s. Geschichte der heil. Schriften Neuen Testaments. Ausg. 4. S. 124 f.). Schon im Briefe des Polykarp an die Philipper sind Kap. 3. „Briefe" des Apostels Paulus an dieselbe Gemeinde erwähnt, weßhalb man auch einen verloren gegangenen annehmen zu zu müssen glaubte. Doch auch aus 3, 1., womit der Apostel jedenfalls zum Schluß eilen wollte, hat Bleek einen ähnlichen Schluß gezogen, wie denn schon Heinrichs in älterer, Weiße in neuerer Zeit um des überaus schroffen Uebergangs an der genannten Stelle willen eine Theilung unseres Briefes in zwei verlangten.

Wie der Brief jetzt vorliegt, mangelt ihm allerdings ein strenger Zusammenhang und Fortschritt der Gedanken. Furcht und Hoffnung, persönliche Mittheilungen und Ansprachen, ethische und dogmatische Partien wechseln. Doch unterscheidet man leicht den Eingang, herzlichen Gruß, Freude und Dank enthaltend (1, 1—11.): hierauf Nachrichten über die eigene Lage des Apostels (1, 12—26.). Nunmehr geht der Verfasser über zu den Verhältnissen in Philippi, tadelt die geistliche Eifersucht und erinnert an dasselbe Bild Christi (1, 27—2, 18.); jetzt wieder Nachrichten über die beabsichtigte Sendung des Timotheus (2, 19—30.) und heftige Polemik, gerichtet sowohl gegen die zu deistischen Gegner des Paulus (3, 1—12.), als auch gegen Scheinchristen (3, 13. bis 4, 1.). Es folgen Ermahnungen zur Eintracht, besonders an zwei streitende Frauen (4, 2—9.), Danksagungen für das erhaltene Geschenk, das etwas lange ausgeblieben war (4, 10—20.) Auch die mit diesen Abschnitten verbundenen Aufforderungen zur Freude sind wohl im Gegensatz zur Kopfhängerei des geistlichen Stolzes aufzufassen. Grüße bilden auch hier den Schluß (4, 21—23.). H. Holtzmann.

Pordage, Johannes, auch Pordädsch genannt, zugleich mit Jane Leade und Thomas Bromley, Begründer der philadelphischen Societät (s. Bd. VIII. S. 251), wurde im Jahre 1608 zu London geboren, wo sein Vater Samuel Pordage, welcher im Jahre

1626 starb, Bürger und Krämer war. Zu Oxford studirte Pordage Theologie und Medicin und trat hierauf in das Pfarramt ein, und zwar zunächst an die St. Lorenzkirche in Reading. Nach kurzem Aufenthalte daselbst wurde er Prediger zu Bradfield in Berksshire. Aus den Schriften Jakob Böhme's, in welchen Karl I. einen so großen Gefallen fand, daß er sie in das Englische übersetzen ließ, zog Pordage die Keime seiner apokalyptischen Mystik (vgl. den Art. „Jakob Böhme" Bd. II. S. 269), welche ernstere Gemüther namentlich in einer Zeit ansprach, an welcher der religiöse Zustand Englands unter Karl I. und dann unter Cromwell aus einem Extrem in das andere führte. Angeregt durch die Visionen Pordage's hatte sich ein Kreis Gleichgesinnter um ihn versammelt. So berichtet er, daß er am 3. Januar 1651 um Mitternacht drei Erscheinungen gehabt habe. Durch eine Gestalt, welche seine Bettgardinen mit Gewalt zurückzog, wurde er aus dem Schlafe geweckt. Dieser mit Kleidung, Bart, Hut versehene Geist in leiblicher Gestalt war einem gewissen ihm bekannnten Eberhard so ähnlich, daß er ihn von der Person desselben nicht unterscheiden konnte, und verschwand durch eine der Thüren des Schlafzimmers. Kaum war er wieder eingeschlafen, als er einen Riesen erblickte, der einen ausgerissenen Baum auf der Schulter und ein Schwert in der Hand trug. Er warf den Baum auf die Erde, wodurch Pordage, erwachend, mit dem Riesen zu kämpfen begann, nämlich „auf magische Art", worunter der geheime Einfluß eines Geistes auf den anderen (actio in distans) vermittelst der lebhaften Begierde einzuwirken, verstanden wird. Hieran reiht sich eine dritte, noch erschrecklichere Erscheinung, die die Hälfte des Zimmers einzunehmen schien. Mit diesem stritt Pordage abermals auf magische Weise. Doch spie der Drache Feuer aus und warf ihn ohnmächtig zu Boden. Aus Anlaß solch außerordentlicher Erscheinungen fand eine Versammlung der Philadelphier statt. Alle fielen in Ekstase, bekamen Visionen von der himmlischen und der höllischen Welt und sahen eine Menge heiliger Engel und eine Menge Teufel und verdammte Geister. Da sich solche Visionen drei Wochen lang sowohl bei Tage als bei Nacht ununterbrochen fortsetzten, behauptete Pordage, „daß solche weder schwärmerische Phantasien noch leere Träume und Einbildungen der Vernunft, noch enthusiastische Vorstellungen einer Melancholie oder eine Krankheit des Gehirnes seyen", sondern Veranlassung zur Absonderung von der Welt und zur Führung eines andächtigen und Gott geweihten Lebens gegeben hätten. Doch blieben die Versammlungen nicht verborgen. Die Sache wurde den Friedensrichtern zur Untersuchung übergeben, welche indeß kein anderes Resultat lieferte, als die Entsetzung Pordage's von seinem Pfarramte. Was nur Gift und Galle gegen die Philadelphier ausstoßen konnte, das geschah durch Christoph Fowler, Prediger zu Reading, in der Schrift: Daemonium meridianum. Satan at noon, or Antichristian blasphemies, anti-scriptural divitioms etc. evidenced in the light of truth, and punished by the hand of justice. Being a sincere relation of the proceedings of the commissioners of the County of Berks against John Pordage, late Rector of Bradfield in Berks. London 1655. In der Gegenschrift: Innocency appearing, 1655 — sucht Pordage seine Unschuld seiner unrechtmäßigen Verurtheilung gegenüber darzulegen. Doch gab man seinen Vorstellungen, ihn in seinem Amte zu belassen, kein Gehör; dagegen griff Fowler in einer weiteren Schrift, dem zweiten Theile des daemonium meridianum, London 1656, Pordage mit neuen Beschuldigungen an. Inzwischen hatten sich die Philadelphier nach London begeben und in einem dazu eingerichteten Hause ihre Versammlungen abgehalten. Die Pest hatte die Gemeinde aufgelöst, deren Häupter im Jahre 1555 nach Bradfield zurückkehrten, und unter denselben auch Jane Leade. Letztere bekennt, daß Pordage, welcher allezeit ein innerlich beschauliches Leben geführt, nicht allein ein Sucher, sondern auch ein Finder der köstlichen evangelischen Perle gewesen sey und ihr namentlich Unterricht in dem tiefen und wichtigen Punkte der christlichen Lehre ertheilt habe. Ohne die Absicht, eine besondere Gemeinschaft zu gründen, schloß sich Leade immer inniger an Pordage und dessen Frau an. Den täglichen Versammlungen gesellten sich immer mehr zu,

unter denen auch Thomas Bromley, Eduard Hooker und Sabberton zu den hervorragendſten gehörten. Nach dem Tode der Frau Pordage, im Jahre 1670, fand eine abermalige Rückkehr nach London ſtatt, und erfolgte jetzt die eigentliche Gründung der Societät, zu welcher ein der Leade erſchienenes Geſicht gewiſſermaßen die innere Nöthigung abgab; während ihr der in demſelben Jahre erfolgte Tod ihres Mannes völlige Freiheit geſtattete, „ſich zu einer ſolchen heiligen Einweihung und Abſonderung zu begeben und gänzlich aufzuopfern.“ Für die Glieder der Societät, ſowie für den Eintritt in dieſelbe waren die paradieſiſchen Geſetze bindend. Pordage ſtellte derſelben ſein Haus in London zur Verfügung. Die Zahl der Mitglieder wuchs auf hundert an, auf welche die ekſtatiſchen Zuſtände einer Leade, eines Pordage und Anderer eine gewaltige Anziehungskraft ausübten. Im Chriſtmonat 1671 überkam Pordage ein Zuſtand der Verzückung, über welchen er ſich ſo ausſpricht: „Die Ueberführung meines eigenen ewigen Geiſtes, da er meine Seele und Leib hier in der Zeit mit einander vereinigt ließ und in den Berg der Ewigkeit verſetzt ward, geſchah im 63. Jahre meines Alters. Nichts kam hinein in die Ewigkeit, ohne allein der ewige Geiſt meiner Seele, die Geiſter der Sinnen und Vernunft waren davon ausgeſchloſſen. Alles, was mein Geiſt ſah und erkannte, das erkannte er auf eine verſtändliche Weiſe. Denn in dieſer göttlichen Offenbarung wurden dem Auge meines ewigen Geiſtes nicht etwa eine Vorſtellung, oder Figuren oder Gleichniſſe, noch die Geſtalten oder Ideen der Dinge entdeckt, ſondern die himmliſchen Dinge wurden demſelben weſentlich, gründlich, in der That und ſichtbarlich vorgeſtellt.“

Pordage unterſcheidet viererlei Offenbarungen des Geiſtes, nämlich 1) Geſichte, als die niedrigſte Art, d. h. himmliſche Geſtalten, Bilder, Formen, welche den inwendigen Sinnen des inneren Menſchen durch den heil. Geiſt aus einem göttlichen Lichte auf geiſtige Weiſe vorgeſtellt werden; 2) Erleuchtungen, auch Offenbarungen genannt, welche er näher in den Worten definirt: wenn der Geiſt des inwendigen, ewigen Gemüths oder Verſtandes durch einen Lichtſtrahl, der vom heiligen Geiſte ausgeht, durch und durch erleuchtet wird und dadurch die Wahrheit und den wahren Sinn des Geiſtes verſtehen lernt, ohne figürliche oder vorbildende Vorwürfe, die dem Verſtande des ewigen Geiſtes durch die inwendigen Sinne mögen vorgeſtellt werden; 3) Unmittelbare Ueberſetzungen oder Ueberführungen, oder Offenbarungen durch die Auffahrt, wenn der Geiſt der Seelen in jenes principuum ſelbſt entzückt, aufgenommen und überführt wird, die Wunder der verborgenen Geheimniſſe der ganz wundervollen Dreiheit zu ſehen und zu beſchauen, nach 2 Kor. 12, 2. 4.; 4) die Herabkunft des heil. Geiſtes in das Weſen der Seele, das Werk ihrer Wiedergeburt zu vollenden, ſie in ihrem Verklärungsſtande zu befeſtigen und die Herrlichkeit des neuen Jeruſalems inwendig in der Seele Centro zu öffnen.

Wiewohl Pordage Böhme einen Fürſten unter den Philoſophen nennt, der ſeine Philoſophie nicht aus menſchlichen Schriften, ſondern „aus den Eröffnungen des Centri“ entnommen habe, ſo ſtellt er doch in Abrede, ſich irgend einem vorhandenen Syſtem anbequemt zu haben, behauptet vielmehr, der Inhalt ſeiner Schriften bringe nichts Anderes, „als was dem Auge ſeines Geiſtes geoffenbart worden ſey, als dieſer aus ſeinem Leibe aufgenommen war auf den erzeugten Berg der Ewigkeit des Vaters.“ Indeß bedarf ein ſolches Bekenntniß inſoweit der Berichtigung, als Pordage im Ganzen den Prinzipien Böhme's gefolgt iſt, dagegen bemüht war, demſelben ein allgemeines Verſtändniß zu verſchaffen.

Durch ſeine myſtiſche Theologie zieht ſich die Grundanſchauung hindurch: der Geiſt der Ewigkeit, das Weſen aller Weſen und die Urſachen aller Urſachen iſt der einige ewige Gott. Die ewige Einheit iſt pure reine Gottheit und der Anfang aller Weſen. Aus dieſer offenbart ſich die Trinität, und zwar als Einheit in Dreiheit und Dreiheit in Einheit. Gott, der Vater, der erſte urſprüngliche Anfang der Dreiheit, iſt der Erzeuger des Sohnes oder Wortes, Gott, der Sohn, das Centrum und Herz der Drei-

heit, vom Vater erzeugt, ehe und bevor die ewige Welt oder auch die ewige Natur im Wesen war, ist das wesentliche Wort des Vaters. Der heilige Geist ist der Odem, das Leben und die Kraft, so vom Vater durch den Sohn ausgeht und den Willen des Vaters ausführt. Die Dreiheit in Einheit mit der ewigen Welt ist das erste Principium aller Principien. In der ewigen Welt oder Weltkugel der Ewigkeit unterscheidet Pordage „drei unterschiedene Räumlichkeiten, die aber doch nur eine unzertheilte Sphäre oder Kugel ausmachen, nämlich den äußeren Hof, den inneren Hof, oder das Heilige und den inwendigsten Hof, oder das Allerheiligste.“ Die Kugel, oder äußere Hof oder Welt ist nicht von Gott geschaffen, sondern aus ihm erzeugt und ausgeboren, ein überaus reines, selbstständiges und geistliches Wesen aller Wesen. Im Centrum dieser Kugel befindet sich das Auge, den Geist der Ewigkeit nämlich Gott selbst vorstellend, „der nicht allein die Wirk-, sondern auch die Material-, Formal- und Endursache der Kugel ist, in deren Centrum er sich selbst als ein Auge offenbart, welch wesentlich Auge Gottes, wenn es sich selbst beschaut und nichts als sich selbst findet durch Ausstrahlung Seiner selbst ihm selbst einen Anfang und Ende macht, welcher Anfang und Ende, indem sie in einander eingehen und in einander schließen, die Kugel der Ewigkeit formen und ausmachen, die somit nichts Anderes ist, als das Ausstrahlen oder Ausgehen und sich Erbreiten des Auges der Ewigkeit aus dem Centro in den Umzirk.“ Damit Gott in dieser Kugel der Ewigkeit als in einem Hause oder einer Residenz wohnen möchte, und damit er sich selbst durch die Offenbarung seiner selbst offenbar würde, erzeugte er dieselbe. Im äußeren Hofe ist das Auge der Ewigkeit geschlossen, im Heiligen aufgethan und im Allerheiligsten ist der Glanz und die Majestät der Dreizahl durch Alles ausgebreitet und offenbar. Sobald sich das Auge der Ewigkeit öffnet, offenbart es Gottes Leiblichkeit oder den göttlichen Leib, welcher alle Welten und Kugeln in sich faßt.

Ueberdieß legt Pordage Gott eine intellektuelle oder spekulative Erkenntniß von seinem Wesen bei, die Sophia oder himmlische Weisheit. Er bezeichnet sie „als eine ausfließende und bewegende Kraft, eine webende Bewegung, die unmittelbar aus Gottes ewigem Auge ausgeht, als einen hellen Strahl und Glanz, der vom Auge der Ewigkei unmittelbar ausfließt, daher sie der Glanz oder die Klarheit des Auges des Vaters, ein reiner Hauch oder Ausfluß aus der Majestät des Vaters, der unbefleckte Spiegel und das Bild seiner ewigen Beschauung genannt wird.“ Wenn auch Pordage dieser Weisheit gleiches Wesen mit der Dreiheit vindicirt, so sucht er doch dem Dilemma, als statuire er eine vierte Person der Trinität, damit zu entgehen, daß er die Weisheit von dem Auge unterschieden wissen will, da sie „weder das Auge selbst, noch das Gesicht im Auge, sondern nur ein hellscheinender Glanz von dem Geist im Auge sey.“ Ihrer Natur nach ist sie eine reine Jungfrau, frei von aller Befleckung und darauf bestrebt, ihren hellen Glanz von aller Ewigkeit her beständig und unverrückt in das flammende Herz der Liebe Gottes zu richten. Da sie die Geheimnisse und verborgenen Wunder der Gottheit offenbart, wird sie „der goldene Schlüssel des ewigen Auges“ genannt, weil sie dem tiefen Grunde der stillen Ewigkeit Licht gibt „als eine Mitgesellin und Aufwärterin der heiligen Dreiheit“ bezeichnet. Wie er gern zugesteht, daß seine Darlegung mit dem Inhalte der heil. Schrift in diesem Stücke nicht übereinstimme, so glaubt er eine solche Differenz dadurch ausgleichen zu können, daß er von der immanenten Weisheit rede, während es sich dort von der Weisheit „nach der Erschaffung der ewigen Natur“ handele.

Außer der dreifachen Kugel der Ewigkeit erzeugte Gott sieben Geister, die aus dem Wesen des heiligen Geistes ausfließen („Essentien aus seiner Essenz“) Gott selbst sind, mit der Dreieinigkeit eine und dieselbe Gottheit haben, aber doch nicht zur Trinität gehören. Gott gebar ferner eine unzählige Menge Geister aus seiner Substanz, deren Substanz demnach mit der Gottheit eine und dieselbe ist. Pordage nennt die letzteren „geeinfältigte Geister, unmittelbar aus Gott selbst und seinem eigenen Gleichniß und um sein selbst willen erzeugt.“ Eine geringere Klasse von Geistern sind die ur-

ſprünglich aus dem Weſen Gottes „durch eine wahrhafte und eigentliche Erzeugung und Geburt“ entſtandenen ewigen Geiſter der Engel und Menſchen. Der ewige Geiſt Adam's war unmittelbar aus Gott geboren. Er gebar die Geiſter ſeiner Söhne, von welchen wieder andere Geiſter ausfließen. Die Seelen und Leiber der Engel und Menſchen dagegen ſind nicht von Gott erzeugt und geboren, ſondern aus „dem Weſen der ewigen Natur erſchaffen“, daher niedrigeren Grades. Die ewigen Geiſter der Menſchen und Engel haben eine cylindriſche, einem durchſichtigen Nebel ähnliche Figur; ſie können ſich ausdehnen und zuſammenziehen; ihre Bewegungen ſind ſo ſchnell als ihre Gedanken; ſie können Berge, Felſen, Meer und Erde durchdringen, ſich aber keine Kugelgeſtalt geben, und haben die Höhe und Dicke eines Menſchenleibes.

Alle dieſe Weſen leben und weben in dem Leibe Gottes oder der Kugel der Welt, welche auch ewige Welt genannt wird. Weiter ſchuf Gott ein vortreffliches Weſen, nämlich die ewige Natur. Obwohl Pordage geſteht, daß Niemand ein helleres Licht hierüber verbreitet habe, als Jak. Böhme, ſo räumt er doch ein, daß Böhme, eben weil ihm in dieſem Stücke die populäre Darſtellung gemangelt, wenig verſtanden worden ſey. Dieſe ewige Natur iſt nicht aus Gott geboren, ſondern von ihm geſchaffen, aus jener anderen Subſtanz, die das ewige Nichts oder das göttliche Chaos heißt, worin alle Kräfte, aus denen nachher die Welten geſchaffen wurden, verborgen lagen. Sie iſt aus Feuer und Licht zuſammengeſetzt, die vier ewigen Elemente Feuer, Waſſer, Luft und Erde ſind „die Materialien des Weſens der ewigen Natur“, welche mit einander vermiſcht ſind und ſich einander durchdringen. Im Leibe derſelben ſind die Elemente zu finden: 1) Salz, Merkurius, Schwefel; 2) das Feuerweſen; 3) das Waſſer und das Oel; 4) das Licht; 5) die Luft; 6) eine kryſtalliſche durchſichtige Erde; 7) ein fünftes Weſen, das aus der beſtändigen Wirkung aller dieſer Elemente in einander beſteht.

Aus den ſieben Elementen der ewigen Natur, nämlich den vier ewigen Elementen, Feuer, Luft, Erde, Waſſer, und den drei ewigen Principien, Schwefel, Salz, Merkur, iſt die engliſche Welt durch den göttlichen Willen in einem Augenblick hervorgebracht worden. Das Feuer iſt ſanft erwärmend, das Waſſer hell und erquickend, die Erde kryſtalliſch und durchſichtig, Luft und Licht ſind wie lauter Kraft und Tugend. Sie beſteht nach dem Zeugniß Chriſti Joh. 14, 2. aus drei Abtheilungen, dem äußeren Hof, dem inneren Hof und dem Allerheiligſten.

Die engliſche Welt hat einen Himmel und eine Erde, ſtatt der Sonne leuchtet die Geſtalt der Dreieinigkeit in einem unbegreiflichen Lichte. So ſehr auch Pordage jeden Anthropomorphismus vermeiden will, ſo fällt er doch dahin zurück, indem er Gott in der Geſtalt von gewiſſen Gliedern des menſchlichen Leibes zu imaginiren bemüht iſt. Die Sophia offenbart ſich in der engliſchen Welt in einem Leibe (in der heil. Schrift nach Offenb. 2, 28. Morgenſtern), welcher die ewige Menſchheit der engliſchen Welt iſt und von der Trinität ſeinen Glanz überkommt. Sie gebiert aus ſich viele Kräfte, denen ſie eine gewiſſe Selbſtſtändigkeit gibt, obgleich dieſe Subſtanzen weder Geiſter, noch Seelen, noch Leiber ſind. Dieſe Kräfte vertreten die Stelle der Sterne in der Engelwelt, erleuchten und regieren ſie durch ihre Einflüſſe. Die Engel bewohnen die engliſche Welt. Sie beſtehen aus einem ewigen Drei, nämlich einem ewigen Geiſt, einer ewigen Seele und einem ewigen Leibe, welche zu einer Perſon vereinigt werden. Der ewige Geiſt iſt unmittelbar aus dem göttlichen Weſen hervorgebracht, die ewige Seele der Engel iſt von Gott aus dem Leibe der ewigen Natur geſchaffen und bildet eine Mitteleſſenz zwiſchen Geiſt und Leib, hat daher ihren Sitz in der Bruſt, wie der Geiſt den ſeinigen im Haupt. Daher „kennen, ſehen, fühlen und ſchmecken die engliſchen Seelen nichts, als die Freude der göttlichen Liebe, nähren ſich von der göttlichen Liebe und ſind in dem Centro die Liebe ſelbſt, welches das Centrum des Lichts und Lebens iſt, befeſtigt.“ Eine gar wunderliche, in's Detail eingehende Beſchreibung entwirft Pordage von den engliſchen Leibern. Sie ſollen von den ausfließenden Kräften

und Tugenden der ewigen Liebe leben, mit denen ihr Bauch ſtatt der Gedärme angefüllt iſt, die auch dem ganzen Leibe die Knochen, Adern, Nerven ꝛc. erſetzen. Urſprünglich ſind ſie in männlicher Geſtalt hervorgegangen, Mann und Weib bilden eine Perſon, in welcher der ewige Geiſt den Mann, die ewige Seele das Weib erſetzt, äußerlich ſind ſie geſchlechtslos. Die Engel ſind nicht allein von der Sophia mit himmliſchen Gnadengütern begabt, ein beſonderes Geſchenk beſitzen ſie auch in dem Stein der Weiſen. „Jeder Engel hat die Erkenntniß des weißen und rothen Steines, beides theoretice der Wiſſenſchaft nach und practice, in der Ausübung, wodurch ſie Alles, was ſie wollen, ausrichten können, ihr Wille ſteht in dem göttlichen Willen befeſtigt. Durch dieſen Stein wiſſen ſie ihre Leiber zu verwandlen und in einem Augenblick wegzuführen.“ Durch die Mitwirkung der ſieben Geiſter Gottes (vgl. oben) ſind die Engel in den Stand verſetzt, die Aufträge Gottes auszuführen. Ueberdieß ſind ſie auch die Hütte und Wohnung des heiligen Geiſtes.

Ein Theil der Engel iſt gefallen, und iſt die Veranlaſſung des Falles die geſtörte Harmonie zwiſchen ewigem Geiſt, Seele und Leib, von welcher Pordage ſchreibt: „Das Band zu brechen, vermag Niemand, als allein Gott, der aber das Gegentheil, daß es nie geſchehen ſolle, bezeugt hat.“ Um nun Gott nicht ſelbſt zum Urheber des Böſen zu machen und für die finſtere Welt eine Stelle zu finden, iſt ihm der Abfall Lucifer's aus ſeiner Stätte für Gott eine Veranlaſſung, im Werke der Schöpfung weiter fortzugehen. „Denn“, ſagt Pordage, „Lucifer machte ſich in ſeinem Fall und Verderben ſeine eigene Hölle, welche die finſtere Welt oder die finſtere Feuerwelt genannt wird und die ſein eigen ewig Principium der ewigen Finſterniß iſt. Denn der barmherzige, hochgelobte und gebenedeyte Gott hat die finſtere ängſtliche Feuerwelt zur Pein der ewigen Geiſter nicht geſchaffen. Die Teufel haben dieſelbe in ihrem eigenen Abfalle formirt, ſie zerbrachen in ihrem Falle das Band der ewigen Natur, und das Principium des Feuers formirte ſich ſelbſt in ein Principium des finſteren ängſtlichen Feuers, und in derſelben Zeit machten ſie ſich ihren eigenen Gott, der ihnen ihre Willengeiſter gefangen nahm und ſie mit den Ketten der vier erſten feurigen Geſtalten der ewigen Natur band und aus dem feurigen Centro der Finſterniß ging ein finſterer, grimmiger, herber, ſtachlichter, ſchweflicher, ſalnitriſcher und giftiger Geiſt aus, welcher in der heil. Schrift ihr Gott, der Drache mit ſieben Köpfen und zehn Hörnern genannt wird.“ Der Drache iſt kein geſchaffener Engel, ſondern ein Geiſt, eine aus ihrem eigenen Centro entſtandene finſtere Macht, aus der ein giftiger, quälender, ſich ängſtigender, freſſender und verzehrender Geiſt hervorging, „der Engel des bodenloſen Abgrunds und Pfuhls, der Teufel, Lucifer's Gott. Die Teufel ſind im Beſitz einer hölliſchen Tinktur, der finſtere Stein der finſteren Welt genannt, welche ſie zum Verderben der Menſchen in die Seelen derſelben einſtrahlen laſſen. Sie bedienen ſich der ſchwarzen und weißen Kunſt. Die Theurgen wiſſen nicht, daß ſie mit dem Satan im Bunde ſtehen; ſie ſchöpfen ihre Kenntniſſe aus den Schriften der Kabbaliſten.

Als Gegenſatz zur ſittlichen und teufliſchen Welt ſchuf Gott eine Lichts-Liebe-Welt, in der er ſeine Güte und Barmherzigkeit gegen alle Menſchen erzeigen wollte. Die heilige Schrift nennt dieſelbe „Paradies.“ Durch die Sophia wurde der erſte adamiſche Menſch geſchaffen. Dieſe Lichtswelt war vor der Offenbarung der ſichtbaren Welt vorhanden; Adam brachte letztere durch ſeine Begierde erſt zur Offenbarung. Vor Adam's Fall durchdrang die paradieſiſche die ſichtbare Welt, nach demſelben „zog Gott das Paradies in ſeine eigene Sphäre ein“ bis zum triumphirenden Tage der Weisheit. Adam, aus der Subſtanz aller Dinge geſchaffen und mit der Sophia auf das Innigſte vereinigt, war Mann-Weib und trug die Fähigkeit der Fortpflanzung in ſich. Auf die abenteuerlichſte Weiſe ſchildert Pordage dieſen Proceß ſo: „Adam trug an einer gewiſſen Stelle ſeines Leibes eine Naſe, ähnlich der im Angeſicht. Aus dieſer ſollten die Menſchen hervorgehen, denn in Adam's Leibe war ein Gefäß, in welchem kleine Eier wuchſen, nebſt einem zweiten voller Feuchtigkeit, welche dieſe Eier fruchtbar

machte. Wenn der Menſch in der Liebe ſeines Gottes ſich entzündete, ſo bewirkte das Verlangen in Gemeinſchaft mit anderen Geſchöpfen die Majeſtät Gottes zu loben und zu preiſen, einen Erguß der in dem zweiten Gefäß enthaltenen Feuchtigkeit auf eins oder mehrere der in dem erſten Gefäß verborgenen Eier, und dieſes ſo fruchtbar gemachte Ei drang aus dem Menſchen in Geſtalt eines Eies hervor, aus welchem dann ein vollkommener Menſch entſtand." Aus der von Adam genommenen „weiblichen Tinktur" entſtand die Eva. Die abtrünnigen Engel haben Adam zur Sünde und zum Ungehorſam verleitet. Sobald das Paradies von dem äußeren Principium der Welt zurückgezogen war, konnten der Teufel und deſſen Engel nicht nur frei in der Welt ſchalten, ſondern auch in die innerſte Natur des Menſchen eingehen.

Es gibt ſechs Welten oder Principien; alle Bewohner derſelben leben nur in der Welt, zu welcher ſie gehören. Unter der Hölle verſteht Pordage ein finſteres Principium, das ſich durch die ganze ſichtbare Schöpfung ergießt, deſſen Urheber Gott nicht ſeyn kann.

Die Erlöſung beſteht nach Pordage in der Vereinigung mit der verklärten Perſon Chriſti, welcher die Vereinigung des inwendigen Menſchen mit der Sophia vorangehen muß, und nennt er letztere den Erneuerungs-, erſtere den Auffahrtsſtand; jener iſt die Frucht der Auferſtehung Chriſti aus dem Grabe, dieſe die Frucht ſeiner Auffahrt in den höchſten Himmel. So ſpricht er: „Chriſtus außer uns allein hilft uns nichts, ſo er nicht in uns kommt durch ſeinen Geiſt, auch kann kein Chriſtus in uns von der Verdorbenheit und der Macht der Hölle erretten, wenn nicht der Gottmenſch Chriſtus außer uns wäre." Chriſtus ſoll vor dem Falle der erſten Menſchen die Menſchheit angenommen haben nach Joh. 8, 58; ſelbſt den Heiden iſt dieſer „weſentliche Chriſtus Gottes" nicht unbekannt. Das Verdienſt, das Geheimniß des inwendigen Chriſtus der Löſung nahe gebracht zu haben, ſchreibt Pordage den engliſchen Theologen Parker, Dr. Brayton und Dr. Gell zu. Rechtfertigung, Heiligung, Gerechtigkeit und Erlöſung ohne den Chriſtus in dem Menſchen nennt er „halbgebrannte Ziegeln"; Bücher und Lehren von der Bekehrung des Sünders durch eine äußerlich zugerechnete Gerechtigkeit Chriſti „Materialien"; die aus der Vernunft, akademiſcher Wiſſenſchaft und Philoſophie hergenommene Unterſcheidungen „Leimen und Kalk des geiſtlichen äußerlichen Babels."

Pordage iſt ſogar bemüht, die Geneſis des inwendigen Chriſtenthums anſchaulich zu machen, indem er ſagt: „Ein wahrer Chriſt iſt geboren in ihm ſelbſt, nämlich inwendig in ſeinem eigenen ewigen Geiſt, Gemüth und Willen von der ſprechenden Stimme Gottes in Gottes Willengeiſt (de unione subjectiva et permanente), von dem ſprechenden Wort der heiligen Dreieinigkeit ſprechend zu ſeinem ewigen Willengeiſt, welches ſprechende Wort ſeinen ewigen Geiſt offenbart, daß die reine Gottheit in ſeinem Willensgeiſt mit des Menſchen Geiſt und des Menſchen Geiſt mit Gottes Geiſt wieder eins werden muß, wie es im Anfang eins war." Den chriſtlichen Glauben definirt er „als eine ſtete Begierde, die unaufhörlich in die Liebesbegierde fortdringt und aus dieſer in Gottes Barmherzigkeit und unaufhörlich in ihr ſelbſt niederſinkt in die allertiefſte Demuth vor Gott und in den Tod Chriſti zum Tod ihres eigenen Willens." Sobald der Menſch wider Gottes Willen ſtreitet, wird in ihm „der geiſtliche Wider-Chriſt, der Geiſt der Welt, der Vernunft" geboren.

Ganz im Anſchluß an Jakob Böhme theoſophirt Pordage weitläufig über die „himmliſche Tinktur". — Der Zuſtand der Vollkommenheit ſetzt ein eheloſes Leben voraus, wo die Vollkommenen mit der Sophia vermählt ſind. Dagegen findet eine geiſtliche Gemeinſchaft mit einer gleichgeſinnten Freundin ſtatt. Aus dieſem an ſich urſprünglich reinem Verhältniſſe entſtand ſpäter der entſetzliche Carnalismus und Antinomismus (vgl. den Art. „Buttlar, Eva von").

Die Lehren, wie ſie oben geſchildert ſind, beruhen auf Viſionen, deren Pordage und Leade theilhaft geworden ſind. Bei manchem Verſchiedenartigen ſtimmen die Philadelphier darin überein, daß ſie den hiſtoriſchen Zuſtand der Kirche für einen verdor-

benen, keiner Verbeſſerung fähigen halten. „Von der Zeit an", ſagt Pordage, „da Chriſtus am Kreuze getödtet worden, die Apoſtel gekommen und der Abfall angekommen, iſt nie eine wahre chriſtliche, ſichtbare, verſammelte Kirche auf Erden geweſen, hat auch nicht ſeyn können." Alles, was ſeither unter dieſem Namen beſtanden hat, ſind ihm antichriſtliche Kirchen und äußere Scheinformen der Gottſeligkeit geweſen. Die wahre Kirche mit ihren Geſetzen und Ordnungen aufzurichten, glaubt ſich Pordage berufen. Selbſt die Quäker, welche doch, von gleichem Principe ausgehend, alles äußere Kirchenthum verworfen hatten, werden den antichriſtlichen Sekten beigezählt. Fragt man nach dem poſitiven Lehrgehalt der philadelphiſchen Gemeinden, ſo wird derſelbe von Viſionen namentlich der Sophia getragen und wird hiernach ein eigenes Syſtem und Kirchenthum eingerichtet.

Pordage war bis zu ſeinem Tode, welcher im 78. Jahre ſeines Alters erfolgte nach dem Zeugniß der Leade der vortrefflichſte der Philadelphier. Mit dem Tode von Pordage ſchien ſich die Gemeine aufzulöſen. Neue Anregung bekam dieſelbe von Deutſchland aus, wo die philadelphiſchen Ideen inzwiſchen Eingang gefunden hatten. Es wurden Verbindungen angeknüpft und durch einen für Deutſchland beſtimmten Inſpektor unterhalten. Ein Statut wurde entworfen und ein Glaubensbekenntniß formulirt. Die Societät der Leade löſte ſich nach dem Tode derſelben im J. 1704 auf, um in kleinen Gemeinſchaften in Deutſchland nur ein kurzes Daſeyn zu friſten.

Die Schriften von Pordage, denen auch vorſtehende Darſtellung entnommen iſt, ſind folgende: 1) Göttliche und wahre Metaphyſik; 2) Theologia mystica; 3) Ein kurzer Auszug und Begriff der heiligen engliſchen Welt; 4) Das ſo lange Zeit verloren geweſene, nunmehr aufgefundene Geheimniß der Geſichte und Offenbarungen; 5) Ein gründlich philoſophiſch Sendſchreiben vom wahren Stein der Weisheit; 6) Sophia, d. i. die holdſelige ewige Jungfrau der göttlichen Weisheit; 7) Vier Traktate.

Nähere Notizen über dieſe Werke in der Geſchichte der philadelphiſchen Gemeinden des Unterzeichneten bei Niedner, Zeitſchrift für die hiſtoriſche Theologie, Jahrg. 1865, S. 173 ff., wo auch das in dem Artikel „Leade und die philadelphiſchen Gemeinden" (Bd. VIII. S. 251 ff.) Aufgeführte Ergänzung und Berichtigung finden kann. Außerdem verweiſe ich auf meine demnächſt in Niedner's Zeitſchrift erſcheinende „Geſchichte der philadelphiſchen Gemeinden in Deutſchland."

Zu vergleichen ſind: Athenae Oxonienses. An exact history of all the writers and bishops, who have had their education in the most ancient and famous university of Oxford. London 1721. 3. Bd. S. 578 ff. — Unſchuldige Nachrichten von alten und neuen theologiſchen Sachen. Jahrg. 1720. S. 347. und Jahrg. 1733. S. 912. — Arnold, Ketzergeſchichte. IV. Thl. S. 309. — P. Poiret, bibliotheca mysticorum selecta, p. 174. — Arnold, Abbildung des inneren Chriſtenthums, S. 802. — Corrodi, kritiſche Geſchichte des Chiliasmus. III. Thl. S. 330 ff. — Göbel, Geſchichte des chriſtlichen Lebens a. m. St. — Sartori, die chriſtlichen mit der chriſtlichen Kirche zuſammenhängenden Sekten, S. 175. — Hagenbach, Vorleſungen über Weſen und Geſchichte der Reformation. IV. Thl. S. 333 f. — Gelzer, Proteſtantiſche Monatsblätter. 1864. April. H. Hochhuth.

Präadamiten. — Im Jahre 1655 veröffentlichte der hugenottiſche Edelmann Iſaac de la Peyrere (Peyrerius), Anhänger und Gefolgsmann des Prinzen Condé, kurz nach einander die beiden Schriften: „Praeadamitae, seu Exercitationes super versibus 12. 13. et 14. cap. V. Epist. Pauli ad Romanos", und „Systema theologicum ex Praeadamitarum hypothesi. Pars prima." Die in dieſen Schriften zuerſt vorgetragene ſogenannte Präadamiten-Hypotheſe beſteht in der Behauptung, daß es ſchon vor dem Adam der heil. Schrift Menſchen auf Erden gegeben habe und daß Adam nicht Stammvater der ganzen jetzigen Menſchheit, ſondern lediglich des altteſtamentlichen Volkes Gottes geweſen ſey. Adam und Eva ſind die Stammeltern nur der Juden, während alle heidniſchen Nationen von weit älteren Protoplaſten herſtammen. Die Erſchaffung

dieſer voradamitiſchen Menſchen wird im erſten Kapitel der Geneſis erzählt; ſie fand noch am ſechſten Schöpfungstage ſtatt, gleichzeitig mit der Erſchaffung der höheren Thiere, und auf ähnliche Weiſe wie dieſe, d. h. ſo, daß die neue Gattung ſofort in vielen Individuen auf einmal zu Tage trat. Dagegen handelt Kap. 2. der Geneſis ausſchließlich von der Erſchaffung der jüdiſchen Menſchheit, die erſt nach der Ruhe des Schöpfungsſabbaths ſtattfand und zwar im Paradieſe, von welchem die Heiden von allem Anfang an ausgeſchloſſen waren, während Adam und Eva ſammt ihren Nachkommen urſprünglich ganz in dieſem Garten der Wonne zu wohnen und ſich darin zu entwickeln beſtimmt waren. Freilich hätten ſie darum auch nach dem Geſetze des Paradieſes leben müſſen. Durch ſeine Uebertretung zogen ſie ſich die Vertreibung aus Eden zu und verfielen in noch ſchwerere Schuld als jene Heiden, die zwar auch in vielfältigen Sünden wandelten, aber nur in „natürlichen oder Naturſünden“ (peccata naturalia), nicht in „Sünden wider das Geſetz“ (peccata contra legem). Dieſen Unterſchied zwiſchen Naturſünden und Sünden am Geſetz (deſſen innere Verwandtſchaft mit dem Grundgedanken der gerade um jene Zeit zuerſt bekannt gewordenen Föderaltheologie des Coccejus auf der Hand liegt) ſuchte Peyrerius hauptſächlich aus Röm. 5, 12—14. zu entwickeln und zu begründen. Den in Vs. 13. erwähnten *νόμος* (*ἄχρι γὰρ νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ κτλ.*) erklärte er für das den Protoplaſten im Paradieſe ertheilte Geſetz, und die *μὴ ἁμαρτήσαντες ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ* in Vs. 14. galten ihm natürlich für die präadamitiſchen Heiden, über welche von Adam's Sündenfalle an ebenfalls der Tod zu herrſchen begonnen habe. Doch auch andere Schriftſtellen mußten ihm zur Beſtätigung ſeiner Hypotheſe herhalten, vor Allem das vierte Kapitel der Geneſis, wo er die Furcht Kain's vor dem ihm drohenden Todtſchlage (Vs. 14.), ſeine Flucht nach dem Lande Nod, ſowie die Erbauung der Stadt Hanoch daſelbſt (Vs. 16. 17.) gehörig für ſein Intereſſe auszubeuten wußte; desgleichen die Ehen der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menſchen (1 Moſ. 6, 2—4.) und die Sündfluthsgeſchichte, die er ausſchließlich auf die Voreltern der jüdiſchen Menſchheit bezog, ſo daß alſo die Fluth eine lediglich lokale wurde, gleich denen der Mythologien der übrigen alten Völker, und Noah als zweiter Stammvater bloß des Judenthums, nicht der ganzen Menſchheit, aus der rettenden Arche hervorging. — Aehnliche Willkürlichkeiten geſtattete ſich der kühne Neuerer noch auf mehreren anderen Punkten der bibliſchen Geſchichte. Namentlich ſuchte er die Wunder des Alten Teſtaments in ähnlicher Weiſe zu lokaliſiren, wie die noachiſche Fluth, d. h. ſie als lediglich das jüdiſche Land betreffende temporäre Aufhebungen der Naturgeſetze darzuſtellen. Das Zurückweichen des Schattens am Sonnenzeiger des Ahas z. B. (3 Kön. 20, 11.) ſoll ein rein lokaler Wundervorgang geweſen ſeyn, den man nur in Jeruſalem hätte wahrnehmen können, aber nicht anderwärts; wie denn die gleich nachher angekommenen Geſandten des Königs von Babel offenbar von irgend welcher Störung des Laufs der Sonne nichts gewußt hätten. So ſey auch der die Geburt Jeſu verkündigende Stern nicht etwa ein wirkliches Geſtirn, das ſeine Stelle am Himmel veränderte, ſondern „eine nur den frommen Pilgrimen aus dem Morgenlande ſichtbare Art von Lampe“ geweſen. Bis zu eigentlicher Wunderläugnung ſchritt La Peyrere weder in dieſen Fällen, noch ſonſt jemals fort. Es galt ihm nur darum, die Wunder in ſein Syſtem hineinzupaſſen, deſſen immer nur in einer beſtimmten Richtung rationaliſtiſche Anſchauungen die Wahrheiten der Offenbarung im Ganzen unangetaſtet ſtehen ließen.

An heftigen Verfolgungen dieſes Vertreters einer aus Orthodoxie und freiſinniger Kritik ſo ſeltſam gemiſchten Weltanſicht ließen es die ſtrenggläubigen Reformirten jener Tage nicht fehlen. Das Systema theol. ex Praeadamitarum hypothesi mußte nicht nur unvollendet bleiben, ſondern ſein Urheber wurde auch gefänglich eingezogen und zum Widerrufe gezwungen. Erſt der Uebertritt zur römiſchen Kirche verſchaffte ihm ſeine Freiheit wieder. Er ſtarb als Mitglied des gelehrten Ordens der Pères de l'Oratoire im Jahre 1676. Als ſeine Gegner traten außer den orthodoxen Dogmatikern der da-

maligen reformirten Kirche, z. B. Maresius, Hoornbeck, Voëtius ꝛc., auch Lutheraner, wie Calov, Quenstedt, Hollaz auf, die seine Ansicht mit großem Eifer als „monstruosa opinio" verketzerten. Dagegen verfehlten P. Bayle (Diction. hist. et crit. III, 637 sqq.) und Gottfr. Arnold (Ketzerhistorie III, 70 ff.) nicht, die Präadamitenhypothese als eine wenigstens probable Meinung in Schutz zu nehmen.

In neuester Zeit, fast 200 Jahre nach La Peyrere's erstem Auftreten, ist von einer Anzahl englischer und amerikanischer Theologen die Präadamitenhypothese in etwas veränderter Gestalt aus fast völliger Vergessenheit hervorgezogen und mit vielem Eifer und gelehrtem Scharfsinn vertheidigt worden. Es ist hauptsächlich das wissenschaftliche Interesse, eine allseitig befriedigende Ausgleichung der biblischen Offenbarung mit den ihr scheinbar widerstreitenden Resultaten der comparativen Ethnologie und paläontologischen Anthropologie zu gewinnen, was diese Versuche einer Erneuerung des Präadamitismus hervorgerufen hat. Doch scheint bei einem Theile der nordamerikanischen Schriftsteller über den Gegenstand auch eine gewisse praktische Tendenz zur Ausbildung der betreffenden Ansicht mitgewirkt zu haben, der Wunsch nämlich, die kaukasische Raçe, als deren Stammvater nach dieser modernen Gestaltung der Hypothese der biblische Adam betrachtet wird, als ein sowohl geistig als physisch hoch über den farbigen Menschenraçen, besonders über derjenigen der Neger, stehendes Geschlecht zu erweisen und aus eben diesem specifischen Unterschiede kaukasischer und nichtkaukasischer Menschheit die Berechtigung der Negersklaverei zu deduciren. Die nichtkaukasische oder, was dasselbe ist, die präadamitische Menschheit leiten diese amerikanischen Forscher fast durchgängig nicht von Einem, sondern von vielen Stammvätern ab, indem sie sich an die polygenistische Ethnologie eines Morton, Nott, Gliddon, Agassiz und Anderer, meist den Interessen der südstaatlichen Sklavenhalter zugethaner, naturwissenschaftlicher Autoritäten anschließen. Diesen polygenistischen Präadamitismus vertritt auch, freilich wie es scheint aus rein wissenschaftlichen Gründen, der Engländer Dominick M'Causland in der kürzlich erschienenen Schrift: „Adam and the Adamite; or the Harmony of Scripture and Ethnology" (Lond. 1864), während der ungenannte Verfasser des von Reginald Stuart Poole herausgegebenen Werks „The Genesis of the Earth and of Man" (London 1860) die monogenistische Ansicht mit der Präadamitentheorie zu vereinigen, d. h. auch schon die voradamitische (nicht-kaukasische) Menschheit als von Einem Stammvater entsprungen darzustellen sucht.

Vergl. die Referate im Theol. Literaturbl. zur Allgem. Kirchenzeitg. Jahrg. 1861. Nr. 6. und im Londoner Athenaeum vom 26. Nov., 24. und 31. Dez. 1864, sowie zur Geschichte des Präadamitismus überhaupt: A. de Quatrefages, Histoire naturelle de l'homme, in der Revue des deux Mondes, 15. Dezember 1860. S. 809 ff.

Zöckler.

Predigt. — Da in dem Artikel „Beredtsamkeit" (Bd. II. S. 69 ff.) der geschichtliche Theil auf eine summarische Uebersicht beschränkt wurde, der Artikel „Homiletik" aber (Bd. VI. S. 243) nur die Theorie der Predigtkunst zu behandeln hatte, so folgt hier (dem Wunsche der verehrten Redaktion zufolge) noch ein eingehenderer Artikel über die Geschichte und den dermaligen Stand des Predigtwesens. Es fehlt zwar in der theologischen Literatur nicht an historischen Darstellungen dieses Gegenstandes, aber die wenigen, die umfassend angelegt waren, wie Lenz' (Geschichte der christlichen Homiletik, Braunschweig 1839) und Paniel (Pragmatische Geschichte der christlichen Beredtsamkeit, Leipzig 1839) genügen nach Geist und Form der wissenschaftlichen Aufgabe bei Weitem nicht, letztere ist ohnehin über die ersten Jahrhunderte nicht hinausgekommen. Ebenso unvollständig war Eschenburg's „Versuch einer Geschichte der öffentlichen Religionsvorträge" (Jena 1785) und Ammon's „Geschichte der praktischen Theologie" (Göttingen 1804). So trefflich dagegen die Arbeiten von Nitzsch (Prakt. Theol. II, 1. §. 96.), von G. Baur (Grundzüge der Homiletik, Gießen 1848. §. 4.) uns auf diesem Gebiete orientiren, so mußte dort der Stoff doch zusammengedrängt werden, da er nur

einleitende Paragraphen ausfüllen durfte; daſſelbe gilt, außerdem daß willkürliche pragmatiſche Geſichtspunkte zu Grunde gelegt ſind, von den Darſtellungen in Neſſelmann's Buch der Predigten (Elbing 1858) und in Ziese's „Rückkehr zur apoſtoliſchen Predigt" (Itzehoe 1861). Werthvoll ſind Monographien wie Alex. Vinet's histoire de la prédication parmi les Réformés de France au 17. siècle (Paris 1860) und als Materialien-Sammlung die immer noch brauchbare Arbeit des fleißigen Schuler: „Geſchichte der Veränderung des Geſchmacks im Predigen" (Halle 1792. 94. 99). Zwar nicht Geſchichte ſelbſt, aber ein tüchtiges Material dazu gibt in anderer Weiſe für einen beſtimmten Ausſchnitt derſelben, Beſte in dem Werke: „Die bedeutendſten Kanzelredner der älteren lutheriſchen Kirche von Luther bis Spener, in Biographien und einer Auswahl ihrer Predigten" (Leipz. I. Bd. 1856. II. B. 1858).

1. Die populäre Vorſtellung denkt ſich das Predigen als eine amtliche Thätigkeit zur Erbauung und Belehrung, die mit Chriſtenthum und Kirche unmittelbar zugleich in's Leben getreten ſey, ſo daß die Geſchichte der Predigt gleichſam als die erſten und normativen Leiſtungen die Reden des Herrn und ſeiner Apoſtel ſelbſt aufzuzählen habe. Demgemäß hat einſt Döderlein (1787) ſogar de elegantia orationis Jesu Christi und Ballhorn de prudentia Pauli oratoria geſchrieben. (Wilke's neuteſtamentliche Rhetorik, Dresden 1843, iſt nicht hieher zu rechnen.) In neuerer Zeit iſt die Anſicht, daß wenigſtens die von den Apoſteln gehaltenen Reden, wie ſie in der Apoſtelgeſchichte vorliegen, das bleibende Vorbild auch für unſere kirchlichen Predigten ſeyen, mit Geſchick durchgeführt worden von Beyer (das Weſen der chriſtlichen Predigt, Gotha 1861). Die praktiſche Seite dieſer Frage berührt uns hier nicht, da jedenfalls gewiß iſt, daß der evangeliſche Geiſtliche heute wie immer aus der apoſtoliſchen Praxis für dieſen Zweig ſeines Berufs wie für alle anderen ſtets lernen kann und ſoll. Aber das hiſtoriſche Verhältniß ſtellt ſich alsbald anders, wenn wir dasjenige gehörig im Auge behalten, was die Predigt als einen gottesdienſtlichen Akt zu einer durchaus eigenthümlichen Thätigkeit macht. Erſtlich iſt die Predigt Auslegung eines beſtimmten Schriftwortes, das ihr eben deshalb zum Texte wird. Schon nach dieſer Seite liegt die Idee der Predigt dem Neuen Teſtamente noch fern. Denn a) das Neue Teſtament citirt wohl bibliſche, d. h. altteſtamentliche Schriftworte, um ſie entweder nur als Exempel anzuführen oder um in einem neuteſtamentlichen Faktum die Erfüllung einer Weiſſagung erkennen zu laſſen; in dieſer und *nur* in dieſer Weiſe legt auch Jeſus ſelbſt in der Synagoge zu Nazareth das ihm vorliegende Bibelwort aus. Dieſer Unterſchied zwiſchen dem, was wir Auslegung heißen, wo es rein um das Verſtändniß eines Schriftſtellers zu thun iſt, und zwiſchen jener Deutung prophetiſcher Worte auf die Gegenwart, iſt uns neuerlich beſonders klar gemacht durch die Schrift von R. F. Grau: „Semiten und Indogermanen" (Stuttgart 1864), wo unter Anderem dargelegt iſt, daß und warum der Jude von dem, was wir Exegeſe nennen, gar keine Idee hat, aus demſelben Grunde, aus dem er auch nicht eigentlich geſchichtlichen Sinn, nicht die Fähigkeit beſitzt, die verſchiedenen Zeiten wiſſenſchaftlich auseinander zu halten. (Beiläufig ſey nur bemerkt, daß wir dieſen Gegenſatz zwiſchen dem Semiten und Indogermanen als Thatſache anerkennen, aber weit entfernt ſind von der Folgerung, die der genannte Autor daraus zieht, daß der Indogermane deshalb ſchuldig ſey, ſich in allem Religiöſen dem Semiten, dem Volke der Religion zu unterwerfen und auf ſeine eigene Art der Wahrheitserkenntniß zu verzichten. Wäre die Wahrheit nur bei den Semiten, ſo hätte der Schöpfer einen Fehler gemacht, da er neben der ſemitiſchen die indogermaniſche Race ſchuf. Zweierlei Wahrheiten, eine ſemitiſche und eine indogermaniſche, wird es ja auch wohl nicht geben.) Indeſſen findet allerdings in Einem Punkte eine ſo nahe Verwandtſchaft zwiſchen der Sitte der Synagoge und der der Kirche ſtatt, daß man in jener eine Art Vorbild für dieſe, in dieſer eine Fortſetzung jener anzunehmen ſich gezwungen ſieht; das iſt der Brauch, daß nach Verleſung eines Schriftabſchnittes ein freier Vortrag auch in der Synagoge (die Deraſcha, ſ. den Art. „Synagoge" Bd. XV, 310) folgte. Aber b) dieſer Brauch konnte

nicht unmittelbar in die Chriſtenverſammlung übergehen, nämlich ſo lange nicht, als die Schriften der Apoſtel nicht ſelbſt zur Dignität des Kanons, einer dem Alten Teſtament ebenbürtigen heiligen Schrift emporgeſtiegen waren. Und auch dann mußten ſie erſt in eine gewiſſe Zeitferne zurückgetreten ſeyn, bevor das Bedürfniß einer Auslegung ſich fühlbar machte — ein Bedürfniß, das die apoſtoliſchen Gemeinden noch gar nicht hatten, ſo wenig als wir zu einem aus der Gegenwart und für die Gegenwart klar geſchriebenen Buch eines Commentars bedürfen oder Redetexte daraus machen. Daher treffen wir noch bei Juſtin dem Märtyrer in der bekannten Stelle (Apol. maj. c. 67) nach der Schriftverleſung nichts als eine Ermahnung des Vorſtehers an die Gemeinde, dem, was ſie gehört, nun auch nachzuleben; ſolche Anſprache fand man jetzt nöthig, weil die Gemeinde doch wiſſen mußte, daß, was z. B. Paulus einſt den Korinthern oder den Theſſalonichern geſchrieben, auch den Zuhörern in Antiochien oder Epheſus gelte. Dieſelbe Geſtalt hatte die Predigt — wenn wir ſie ſchon ſo nennen wollen, denn geläufig war der Titel praedicatio, κήρυγμα, für dieſen Cultusakt noch nicht — nach einer Stelle in den Const. apost. II, 57., nur daß hier nicht bloß der Biſchof, ſondern gerade er zuletzt, vor ihm aber die Presbyter, einer nach dem anderen, jene Ermahnung an das Volk richten. Noch weniger erſcheint die Predigt als ſolche ausgebildet in der abendländiſchen Kirche bei Tertullian (Apol. ad gentes), denn er redet von einem gegenſeitigen Ermahnen und Beſtrafen, von einer gemeinſamen Unterwerfung unter das richtende Gotteswort, was nicht von einem Predigtvortrag, ſondern vom Schriftwort ſelbſt zu verſtehen iſt*).

Alſo: es mußte erſt durch ein zeitliches Fernerrücken vom Schriftwort des Neuen Teſtaments hinweg das Bedürfniß einer Auslegung ſtärker fühlbar geworden ſeyn, und es mußte erſt die indogermaniſche Art, Geſchichte und Exegeſe zu treiben, d. h. überhaupt der wiſſenſchaftliche Geiſt in der Chriſtenkirche Eingang gefunden und eine gewiſſe Stärke erlangt haben, ehe die Predigt möglich ward. Deshalb iſt Origenes der Vater derſelben, der erſte Prediger der Kirche. Daß er viel allegoriſirt, daß er Satz für Satz, manchmal Wort für Wort zur Erläuterung vornimmt: das iſt wahrlich kein Grund, mit Zieſe (a. a. O. S. 9) der Predigt des Origenes ein „Kindergeſicht" zuzuſchreiben. Wenn das Kindliche darin beſtehen ſoll, daß der Inhalt des Gotteswortes noch rein objektiv ohne ſubjektive Verarbeitung in der Predigt wiedergegeben werde, ſo paßt dieſes Merkmal weit eher auf ſpätere Erſcheinungen; Origenes hat ſo ſelbſtſtändig als irgend einer jenen objektiven Inhalt in ſich verarbeitet. Auch iſt es wahrlich nicht ein Vorbuchſtabiren, wenn er ein Textſtück nach dem anderen zur Betrachtung vornimmt; es erzeugen ſich aus jedem dieſer Stücke wieder neue, kernhafte Gedanken, daher Nitzſch viel wahrer von Origenes ſagt: jede Predigt von ihm ſey eine Quelle vieler Predigten. — So war der Predigt zwar die exegetiſche Aufgabe klar vorgezeichnet, aber die redneriſche Seite derſelben war damit noch nicht entwickelt. Und zwar mußte auch in dieſem Punkte eine Metamorphoſe, eine Umſetzung des Semitiſchen in's Indogermaniſche ſtattfinden; die Redner der Semiten ſind Propheten, Propheten bedurfte der chriſtliche Gottesdienſt nicht, dafür aber Männer, die reden gelernt hatten. Ein Mann ſolcher Bildung war Origenes; aber er hat noch nicht die Abſicht, redneriſch aufzutreten, das Oratoriſche tritt wie unwillkürlich mehr im Einzelnen als in der ganzen Anlage der Predigt auf; das Exegetiſche wiegt noch bedeutend vor. Gleichwohl knüpft ſich auch in dieſer Beziehung der Umſchwung an ſeinen Namen. Bekanntlich hat er nur auf Andringen ſeiner Zuhörer geſtattet, daß ſeine Predigten niedergeſchrieben wurden; man wollte ſie leſen und wieder leſen. Das verräth ein Wohlgefallen an der Rede als ſolcher, an der Form wie an den Gedanken; eine bloße Ermahnung, die man ſich zu Herzen genommen, hat ihren Zweck erfüllt, man hat kein Verlangen, ſie ſchwarz auf

*) Daß wir in Obigem von den Clementinen und dem darin enthaltenen κήρυγμα Πέτρου keine Notiz nehmen, wird hier keiner Rechtfertigung bedürfen.

weiß zu haben. Und wie ſich hier ſchon der künſtleriſche Geſichtspunkt deutlich zu erkennen gibt, ſo führt dieſer ſelbſt mit Nothwendigkeit auf die Vorausſetzung, daß in der Gemeinde nicht bloß die chriſtliche Frömmigkeit, die ſich aus Gottes Wort nährt, ſondern zugleich eine gewiſſe Bildung vorhanden iſt, die im Gottesdienſt auch ein äſthetiſches Element fordert. Es iſt alſo hiermit der Punkt fixirt, wo jene beiden Faktoren, der exegetiſche und der rhetoriſche, in den Gottesdienſt der Kirche eintreten, wo die indogermaniſche Bildung ſich des ſemitiſchen Objektes bemächtigt, wo, wie in der Exegeſe die Wiſſenſchaft, ſo in der Rhetorik die Kunſt, analog den übrigen Künſten, einen Zugang zum Gottesdienſt findet. Erſt als das Produkt jener Faktoren iſt die Predigt zu begreifen; als ſolches hat ſie aber auch für immer ihren feſten Typus erhalten.

Nach der exegetiſchen Seite ſoll und will die Predigt ſtets ihre Einheit mit der urchriſtlichen Verkündigung bewähren; ſie führt aus jeder Gegenwart in die Zeiten der Offenbarung zurück und wirft in jedes lebende Geſchlecht die unveränderlichen Gottesgedanken, die und wie ſie die Schrift ausſpricht. Dagegen nach der redneriſchen Seite ſtellt die Predigt die Verbindung jeweiliger Zeitbildung mit der Subſtanz des Chriſtenthums dar; es iſt eine immer neue Ueberſetzung des gleichen Originals in die verſchiedenſten Volksgeiſter und Zeitgeiſter, wie dieſelben ſich wieder in den einzelnen predigenden Perſönlichkeiten mehr oder weniger karakteriſtiſch ausprägen. Welch' ein Unterſchied zwiſchen einem Jakobus de Voragine und Schleiermacher! zwiſchen dem heiligen Bernhard und R. Stier! zwiſchen Luther und Theremin oder Adolph Monod! Und doch wollen ſie nur Eines, nämlich Chriſtenthum predigen. Freilich iſt auch die exegetiſche Seite trotz dem vorhin Geſagten keineswegs unwandelbar. Wie viel haben Apoſtel und Propheten ſchon aus ihren Worten herausdeuten laſſen müſſen, woran ihr Herz nicht gedacht — wie Vieles, wovor ſie ſich entſetzt hätten, daß ſie das ſollen gelehrt haben. Jede Zeit wirft das Bild göttlicher Offenbarungswahrheit, das ſich in ihr, in ihrem Bewußtſeyn, ihrem Sorgen, Sehnen und Hoffen ſpiegelt, wieder anders zurück, und in der Predigt iſt dieſer Wechſel um ſo bemerklicher, weil hier, wie in der praktiſchen Auslegung überhaupt, die Applikation auf die jeweilige Gegenwart eine Ausdehnung der Deutung geſtattet und herbeiführt, die dem wiſſenſchaftlichen Exegeten unterſagt iſt, wozu namentlich Alles auch mitgehört, was wir Allegorie nennen. Gerade in dieſen Dingen, wie ſofort im ſprachlichen Ausdruck, in der redneriſchen Darſtellung, hat die Phantaſie und der Geſchmack, reſp. Ungeſchmack, ein weites Feld. Auch diejenigen, welche den Dualismus von Göttlichem und Menſchlichem am ſtrengſten feſthalten und wider allen Subjektivismus einen kirchlichen oder bibliſchen Objektivismus repräſentiren wollen, entgehen dem Schickſal nicht, daß an ihnen, oft ſtärker ſogar als an Anderen, der Stempel ihrer Zeit, ihrer Bildung, ihrer ganzen Perſon jedem Urtheilsfähigen augenblicklich erkennbar iſt.

2. Dieſe Faktoren konnten nun, nachdem das Produkt einmal in's Leben getreten war, verſchiedene Verhältniſſe innerhalb deſſelben annehmen, und hiernach gruppiren ſich die Hauptzweige, in welche der Stamm kirchlicher Predigt ſofort bis zum Ende des erſten Jahrtauſends auseinandergeht.

a) Ein Vorwiegen des Rhetoriſchen ſehen wir bei jenen gefeierten, vom Volke beklatſchten Kirchenrednern des Morgenlandes. Bei den Einen, wie Baſilius d. Gr. und den beiden Gregoren von Nyſſa und Nazianz, iſt dieß die Frucht davon, daß ſie eigentlich die Redekunſt zu ihrem Lebensberuf gewählt und darum die Rednerſchulen des Heidenthums durchlaufen haben; ſie üben dieſe Kunſt nun als Advokaten und Feſtredner des Chriſtenthums aus, wie die heidniſchen Rhetoren dieſelbe in anderen Dienſten ausüben; Baſilius, der chriſtliche Biſchof, und Libanius, der heidniſche Rhetor, betrachten ſich aber eben deshalb ſtets als Collegen. Bei Ephraem d. Syrer, in deſſen ſangfertigem Munde die Rede und der Hymnus gleichſam ineinanderfließen, tritt an die Stelle griechiſcher Beſchulung der angeborene orientaliſche Schwulſt. Würdiger und edler als alle die Anderen ſteht Chryſoſtomus vor uns; ſo viel unnöthiger Worte, Gleichniſſe, Beweiſe wir auch ihm ſchenken würden, ſo viel rhetoriſche Stylübung auch in ſeinen

Homilien ſich findet: er iſt doch ſeines Auslegerberufes ſtets eingedenk geblieben, iſt ja auch als Prediger zugleich eine exegetiſche Autorität geworden, und wo er rhetoriſirt, hat er ſich doch niemals dermaßen verſtiegen, wie Jene. Im Ganzen hat jedoch dieſe ganze Predigergruppe den Exegeten im Prediger auch dadurch zurückgedrängt, daß ſie, wie im antiken Volks- und Staatsleben die Redekunſt geübt wurde, ſo auch die Predigt als Hebel anwandte, um in die Oeffentlichkeit einzugreifen, ſo daß keineswegs die einfache Erbauung und Belehrung aus Gottes Wort, ſondern ein praktiſcher Zweck erreicht werden ſollte; wie nicht minder die Verwerthung der chriſtlichen Rede zur Gedächtnißfeier für Märtyrer, Biſchöfe und andere Reſpektsperſonen, d. h. der Mißbrauch der Predigt zur Lobrede weit über eine bibliſche Textauslegung hinausführte. Dieſer Gebrauch der gottesdienſtlichen Rede für ſpecielle praktiſche Zwecke, z. B. zur Polemik gegen Ketzereien, gegen Laſter, zur Verherrlichung eines Heiligen hat zuerſt auch diejenige Predigtform hervorgerufen, die wir von der Homilie als thematiſche unterſcheiden; jedoch iſt die letztere noch ſehr unentwickelt, es iſt vorerſt nur jener praktiſche Zweck, der die Predigt zur Einheit zuſammenhält, nicht aber ein thematiſcher Gedanke, der ſich in ihr organiſch entfaltet. Der Urſprung unſerer Predigtthemen iſt ein ſpäterer. Daß die morgenländiſche Kirche in der Folgezeit nie mehr einen originalen Prediger aufzuweiſen hat, hängt mit ihren allgemeinen Zuſtänden zuſammen, wie ſie ſich im Laufe der Jahrhunderte bildeten; das Aufgehen aller Redekunſt in Weihrauch zu Ehren der Heiligen macht den noch als Prediger gerühmten Johann von Damaskus ungenießbar.— Jenen griechiſchen Rhetoren müſſen wir gleich die erſten lateiniſchen Prediger zur Seite ſtellen, die, wie Zeno von Verona und namentlich Ambroſius, zwar an originaler Beredtſamkeit bedeutend hinter den Griechen zurückſtehen, ſich auch ſchon durch den knapperen Umfang, der der lateiniſchen Predigt vermöge ihrer Einrahmung in den Meßkanon hernach eigen geblieben iſt, von der griechiſchen Redſeligkeit unterſcheiden, aber doch entſchieden die griechiſche Redekunſt ſich zum Vorbild nehmen. Leo der Große, obgleich an Geiſt unter jenen ſtehend, trifft dagegen mit der antiken Rhetorik darin zuſammen, daß er die Predigt als Mittel für praktiſche Zwecke, gleichſam als mündlich verkündetes biſchöfliches Mandat, z. B. zu Feſt- und Faſtenzeiten behandelt, wodurch denn freilich mehr vom Imperator als vom Rhetor hineingekommen iſt. Jene orientaliſche Rhetorik dagegen, die in der Bewunderung des Wunders und der Heiligen ſich immer ſteigert und ſo zum Aberwitz ausſchlägt, finden wir auch im Abendlande bei Ildefons von Toledo.

b) Anders geartet tritt die Predigt da auf, wo zwar nicht mehr ein Textabſchnitt lediglich um ſein ſelbſt willen durchexegeſirt, dafür aber die Schriftgedanken aus dem Vollen in ihrer Größe und Tiefe entwickelt, alſo nicht Rhetorik, ſondern Theologie, gleichſam Exegeſe im großen Styl, getrieben wird. Hat dieß Makarius mehr nach der Seite des inneren Lebens, Athanaſius (ſo weit die Zeugniſſe über ihn zuverläſſig ſind) nach der Seite der kirchlichen Orthodoxie gethan, worin letzterem aus ſpäterer Zeit etwa noch Theodoret von Cyrus an die Seite geſtellt werden kann, ſo iſt dies beides in großartiger Weiſe verbunden bei Auguſtin, der, an ſeinen Text ſich anſchließend, aber nicht bloß ihn interpretirend, ſondern denſelben zum Spiegel tiefgreifender und umfaſſender Lehrwahrheit erweiternd, unter allen Predigern des Alterthums neben Origenes am meiſten theologiſchen Gehalt in die Predigt niedergelegt hat. Auch wo uns in ſeinen Reden eine Länge aufſtößt, ein unnöthiges Hängenbleiben, da fährt er doch nicht nach Art der Griechen mit Worten ſpazieren, ſondern es iſt ſein Grübeln, ſeine Gedankenarbeit, die den Gegenſtand erſchöpfen will.

c) Die alte einfache Weiſe des Origenes findet ſich zunächſt nur bei Einzelnen noch, wie bei Aſterius; neu lebt ſie auf, nur freilich nicht mit dem exegetiſchen Geiſte des Origenes, durch Gregor d. Gr., der, ſeinen Text der Ordnung nach erklärend, eine Reihe von Lehren, zumal Moralien, daraus ableitet und dieſes Hausbrod nicht mit Rhetorik, ſondern mit Allegorie würzt. Wie er dem ganzen abendländiſchen Cultus ſein ſtabiles Gepräge aufgedrückt hat, ſo iſt auch jene Predigtweiſe im Ganzen die herr-

ſchende geblieben. Wir finden ſie wieder bei Beda Venerabilis, der nur das Neue in die Geſchichte der Predigt einführt, daß er mit ſeinen sermones aestivales et hiemales die Predigt unter den Geſichtspunkt des Kirchenjahres ſtellt und dasjenige in's Leben ruft, was man nachher (ſeit Karl's d. Gr. homiliarium) eine Poſtille genannt hat. Die großen Prediger dieſer Jahrhunderte waren freilich anderswo zu ſuchen, es ſind die Völkerapoſtel Bonifacius, Ansgarius u. ſ. f.; allein von der Miſſionspredigt iſt hier nicht zu reden. Die Kirchenpredigt, ſo weit ſie nicht vom Ceremoniendienſt ganz verdrängt wurde, war nur noch ein Reproduciren deſſen, was die Väter hinterlaſſen hatten; wie wenig Selbſtſtändigkeit vorhanden war, beweiſt nicht nur Karl's d. Gr. bereits erwähnte Veranſtaltung (ſ. d. Art. „Homiliarium“ Bd. VI. S. 249 f.), ſondern auch Männer wie Rhabanus Maurus, deſſen unermüdliches Forſchen, Lernen und Lehren doch nicht über die Linie eines Polyhiſtors hinausführte, oder wie Haymo von Halberſtadt († 833) ſind doch nur Sammler, als ſolche freilich höchſt ehrenwerth, umſo mehr, als die Maſſe der römiſchen Prieſter ſich weder durch Karl's Mandate noch durch ſolche Vorbilder aus ihrer homiletiſchen Faulheit erwecken ließ.

3. Erſt als mit dem zweiten Jahrtauſend, in Wechſelwirkung ſtehend mit welthiſtoriſchen Bewegungen, wie die Kreuzzüge, wie die Thaten der Hohenſtaufen, ein neues Leben in die erſtorbenen Glieder einſtrömte, als die Städte ſich erhoben und Bildung ſuchten und pflegten, als die Kirche, von der ſich deutlich meldenden, durch vier Jahrhunderte ſich vorbereitenden Reformation gemahnt, neue Stützen für ſich und neue Waffen gegen die Angreifer haben mußte: da gewinnt die Predigt, als lebendigſter Punkt im Organismus des Gottesdienſtes, als natürlich ſich darbietendes Organ für immer neue Kräfte des Geiſtes, neue Bedeutung und neuen Einfluß. Und wieder laſſen ſich die verſchiedenen, jetzt auftretenden Gattungen oder Methoden auf jene urſprünglichen Faktoren und die verſchiedene Art ihres Zuſammenwirkens reduciren.

Daß die Predigt einen Text haben, alſo ſich auch in ihrer Form als Schriftauslegung zu erkennen geben müſſe, iſt allgemein anerkannt; textloſe Predigten finden wir in dieſer Periode nicht mehr. Aber die Art der Auslegung iſt eine ſehr ungleiche.

a) Die Vorreformatoren, zumal Wiklyff, ähnlich ſpäter die Hieronymianer, wie ſie dem Volke die Bibel in die Hand gaben, damit es ſein Chriſtenthum ſelbſtſtändig aus der Quelle ſchöpfe: ſo war dies auch ihrer Predigt Hauptzweck. Redneriſcher Kunſt bedurfte es dazu gar nicht, außer in dem mehr negativen Sinne, daß alle Schulſprache fern gehalten und nach des Volkes Ohr und Verſtändniß geredet werden ſollte. Eine unbeabſichtigte, naturwüchſige Rhetorik ſtellt ſich aber bei dieſen Predigern immer da ein, wo ſie gegen das Pabſtthum polemiſiren.

b) Die Theologen vom Fach, die Scholaſtiker, exegeſiren wohl auch; ihren Text will die Predigt erſchöpfend ausdeuten. Aber nicht ſo, daß ſie den Inhalt lebendig entwickelte, ſondern es werden nur die einzelnen Begriffe genauer beſtimmt durch beigegebene Attribute, die ſofort bewieſen werden, weiter auch ein oder etliche Denkprobleme abgeleitet oder angeknüpft, Quäſtionen, die ſofort erledigt werden. Am ausgebildetſten iſt dieſe Form bei dem Minoriten Olivier Maillard, † 1502, am meiſten mit populären Redeelementen verbunden bei Gabriel Biel; die Grundzüge aber, wie ſie aus dem ſcholaſtiſchen Denken mit Naturnothwendigkeit hervorgehen, liegen klar ſchon bei Albertus Magnus, bei Thomas von Aquino vor. Geht aber unter dieſem ewigen primo, secundo, tertio, unter dieſem Regiſtriren alles redneriſche Leben verloren, ſo wird auch der ſachliche, theologiſche Inhalt nicht frei producirt, er beſteht zum großen Theil in Citaten aus Schrift und Kirchenvätern, ſelbſt aus Ariſtoteles. Wenn hiernach in beiden Beziehungen, der exegetiſchen und der redneriſchen, die ſcholaſtiſche Predigt das Wenigſte geleiſtet hat, was von einer Predigtperiode geleiſtet worden: ſo iſt ſie dennoch nicht ſpurlos vorübergegangen; ſie hat der Predigt ein bleibendes Andenken hinterlaſſen, das ihr aber nicht von Allen verdankt wird. Es iſt dies die ſogenannte ſynthetiſche oder thematiſche Form, das Aufſtellen eines Thema, einer Partition, alſo

von frei gewonnenen Kategorien, unter welche der aus dem Text zu schöpfende Inhalt sich fügt. Die klassische Rhetorik weiß davon ja nichts; die altchristliche Homilie bedurfte dessen eben so wenig, und wenn, wie oben bemerkt, der praktische Zweck einer Rede auf eine Art Thema, d. h. einen einheitlichen Gegenstand führt, zu dem sich die Text- oder allgemeinere Schrifterklärung nur als Mittel verhielt, statt, wie in der Homilie, Selbstzweck zu seyn: so war mit solchem Thema noch keineswegs das auch gegeben, was man jetzt eine Predigtdisposition nennt. Es war vielmehr die Scholastik, die überhaupt nicht anders zu denken und zu reden wußte, als erstlich in jener Form ewigen Theilens und Wiedertheilens, wo dann der eigentlich substantielle Rest nur noch in Distinktion, Definition und Demonstration mittelst Citirung einer Auktorität bestand, und zweitens in der Weise, daß Probleme, Quästionen aufgeworfen und von demselben Scharfsinn, der sie aufgeworfen, sofort beantwortet werden. Aus der scholastischen quaestio, dem dubium, was gelöst werden soll, ist das Thema der Predigt geworden. (Unter Thema selbst verstehen übrigens die Prediger jener Zeit nicht die homiletische propositio selbst, sondern denjenigen Vers oder Satz aus der vorgelesenen Perikope, den sie allein als Text näher erörtern wollen. In einer Predigt am Tage Philippi und Jakobi von Maillard wird angekündigt: Juxta thema movetur quaestio: utrum beatitudo principaliter consistat in visione patris aeterni vel in fruitione? An Mariä Geburt: quaeritur, utrum beata Maria ante fuerit sanctificata? Gabriel Biel kündigt an Judika an, es werde nach Recitation des Evangeliums eine postilla folgen cum cujusdam dubii solutione (die postilla besteht in einem Auszug über den Text aus Leo d. Gr.); sonst auch sagt er wohl: Primo recitabitur evangelium, interpositis paucis pro clariori intellectu; secundo ex eodem doctrinae aliquae elicientur. In wie weit das Motiv, das die Scholastiker auf diese Form führte, noch gültig ist, ob andere Motive für dieselbe vorhanden sind oder ob mit der Scholastik auch diese ihre homiletische Frucht innerlich verdorrt ist, das zu erörtern ist Sache der Homiletik.

c) Fragen wir, wo nun eigentlich wirkliche Beredtsamkeit zu finden sey, so gebührt diese Ehre entschieden jenen Predigern, die zum Volke in seiner Sprache redeten, um es geistig zu heben, es zu trösten und sittlich zu läutern. Dabei macht es wohl einen großen Unterschied aus, ob die Prediger sich des Volkes Wohl nur im engen Anschluß an die Kirche denken, oder ob sie, ohne diesen Zusammenhang irgend wie lockern zu wollen, doch vielmehr das Subjekt für sich, die Seele als gottebenbildliches Wesen zum Leben in Gott zu führen bestrebt sind. Das erste ist die Art, wie der Franziskaner Berthold verfährt; bei ihm steht ein naiver Kirchenglaube im engsten Bunde mit einer gesunden, sittlichen Lebensanschauung, mit geübten Sinnen und reicher praktischer Erfahrung; das zusammen mit einer frischen, kraftvollen Natur, mit der Gabe treffenden Wortes und fließender Rede erzeugt eine Beredtsamkeit, die in keiner Schule gelernt, aber desto mehr volksthümlich wirksam und eben als Produkt dieser Faktoren in ihrer Art klassisch ist. Klein fürwahr ist, alle Zeiten zusammengenommen, die Zahl der Männer, die als Prediger auch literar-historisch unter die Klassiker ihrer Nation zu stellen sind; Berthold ist einer dieser Wenigen. Mit seinen Texten verfährt er sehr frei; sie sind ihm nur das Motto; in dieser Beziehung haben andere, wie der schwarzwälder Anonymus aus dem 13. Jahrhundert, dessen Predigten Grieshaber herausgegeben (Stuttg. 1844), die scholastische Form strenger beibehalten, haben mehr ihre Texte förmlich erklärt, aber in Folge dessen weniger rednerische Kraft entwickelt, so bedeutend immerhin auch in Hinsicht der Sprache und Darstellung ihre Arbeiten sind. Von scholastischem Disponiren sich fern haltend, mehr mit Behagen einzelne wichtige Textmomente treuherzig, aber originell erklärend, verfährt Nikolaus von Straßburg, aber auch in dieser Form liegt eine natürliche Beredtsamkeit, die Jeden anheimelt. Nicht als Wirkung solcher Naturgabe, sondern als Ausdruck der den Redner erfüllenden Begeisterung, der Andachtsgluth und des flammenden Eifers für die heilige Kirche zeigt sich diejenige Art der Beredtsamkeit, durch welche der heilige Bernhard Mönche und Volk zu bezaubern verstand. Dieselbe Begeisterung aber wider

das Pabſtthum und das von demſelben beſchützte neue Heidenthum, erzeugt die mächtige Redekunſt eines Savonarola. — Die andere Weiſe repräſentirt die Reihe jener Myſtiker, Eckart, Tauler, Suſo u. ſ. w., die ebenfalls ohne alle rhetoriſche Schule eine wunderbare Kraft der Rede zeigen, entweder, wie Eckart, durch die ſentenzenartige, ſchlagende Kürze, worin ſie die ſpekulativſten Gedanken in deutſcher Sprache ausdrücken, oder, wie Tauler, durch die immer neuen Bilder, unter denen ſie die ſtets wiederkehrenden Kerngedanken der Myſtik dem Volke zugänglich zu machen ſuchen, oder, — wie die beiden Genannten — durch die Innigkeit, womit ſie in Form von Selbſtbekenntniſſen, von ſubjektiven Zuſtänden und Erlebniſſen im Geiſte das Allgemeine auszuſprechen lieben. Tritt bei dieſen das Exegetiſche bedeutend zurück, weil ſie überhaupt nicht Vergangenes, ſondern ewig-Gegenwärtiges, ein Gottesleben im Menſchen als Chriſtenthum zu predigen ſich berufen wiſſen: ſo hat dagegen Suſo (vgl. über ihn das von ſeinen Predigten Mitgetheilte in der Monographie über ihn von Diepenbrock, Regensb. 1837) ſich mehr damit zu thun gemacht, ſeinen Text zunächſt objektiv anzuſehen und dann erſt ihn in's ſubjektive geiſtliche Leben umzudeuten, was Tauler immer gleich von Anfang zu thun pflegt. — Vielfach gehen die hier unterſchiedenen Predigtweiſen in einander über, wie denn des heiligen Bernhard bedeutende Stellung in der Geſchichte der Predigt weſentlich dadurch bedingt iſt, daß ſich in ihm das ſcholaſtiſche und das myſtiſche Element durchdringt und das rhetoriſche ſich mit der — wenn auch nur im Style der Zeit ausgeführten — Abſicht vereinigt, die Schrift als Quelle der Erkenntniß den Hörern zu öffnen und nutzbar zu machen. Auch die volksthümlichen Redner haben ſich wenigſtens das Princip einer thematiſchen Dispoſition angeeignet, aber ſie geben ihm gerade denjenigen originellen und volksthümlichen Inhalt, daß an die Stelle ſcholaſtiſcher Diſtinktionen und Quäſtionen anſchauliche, handgreifliche Vorſtellungen treten, die, das Ganze beherrſchend und ordnend, zur Faßlichkeit und Behaltbarkeit, zur ganzen Anziehungskraft, die die Predigten ausüben, ſehr weſentlich beitragen, d. h. ſie haben jene ſcholaſtiſche Erbſchaft gerade ſo umgewandelt, wie ſie heute noch ſeyn muß, um ihr Recht in der Predigt zu behaupten. Wenn die Scholaſtiker ein dubium proponiren und löſen, das eben nur für einen ſcholaſtiſchen Kopf Intereſſe hat, ſo legen dieſe Volksredner dem Zuhörer irgend eine Frage in den Mund, die durch das Vorangehende in ihm erregt ſeyn mag, und beantworten dieſe Interpellation eben ſo naiv, wie ſie dieſelbe geſtellt haben. — Was ſonſt das Mittelalter, namentlich vor ſeinem Ende, Nennenswerthes geleiſtet, das ſind entweder Ausläufer und Extreme einer einzelnen Hauptrichtung oder Miſchungen und Kreuzungen derſelben; wie namentlich Scholaſtik und geſunde Volksthümlichkeit, maßloſe Allegorie mit kräftig praktiſcher Tendenz, zarte Myſtik und derbe Komik, ein Zurückgehen auf die Schrift mit abſoluter kirchlicher Gläubigkeit in dem letzten großen Redner der vorreformatoriſchen Kirche, Joh. Gailer von Kaiſersberg, zu einem originellen Ganzen zuſammenfließt, darüber ſiehe den ihn betreffenden Artikel von C. Schmidt in Bd. IV. S. 714 ff.

4. Was die Vorreformatoren nur erſt vereinzelt, vielfach gehemmt, ja noch ſelbſt ohne volle Klarheit des Bewußtſeyns, was eine neue Zeit bringen müſſe, angeſtrebt hatten, dem ſchaffte die Reformation Raum. Auf Gottes Wort und auf Glauben ſtellte ſich die evangeliſche Kirche; dem Glauben das Wort Gottes darzureichen, dazu war die Predigt das gottgegebene Mittel. Und wie herrlich, wie gewaltig hat dieſes Mittel gewirkt! Aber ſo einfach die Aufgabe für die Reformatoren ſich ſtellte und ſo trefflich ſie dieſelbe löſten — nämlich: die Gemeinden, die Hungernden, zu ſpeiſen mit dem lautern Gotteswort: ſo wenig trat auch ſchon der Unterſchied zwiſchen der gottesdienſtlichen Predigt und zwiſchen jeder anderen Art von Verkündigung der Heilswahrheit deutlich vor Augen. Erſtlich, wie ſich nach evangeliſcher Lehre Glaube und Rechtfertigung zum göttlichen Gnadenwort verhält, ſo dachte man ſich auch Glauben und Rechtfertigung im Verhältniß zur Kirchenpredigt; dieſe, die zunächſt ein Cultustheil, ein menſchliches Handeln zu gottesdienſtlichem Zweck iſt, ward als ein Moment der Heils-

ordnung gefaßt. Daneben geht die andere, ganz allgemeine Auffassung her, wonach die Predigt einfaches docere ist; wie sie nach jener ersten Seite (was nun auch neuerlich von Etlichen wieder aufgewärmt worden) zu etwas Sakramentalem gemacht wurde, so ist sie nach dieser Seite mit der Katechese verwechselt worden. Beides hat seine temporäre Nothwendigkeit und darum seine Berechtigung gehabt; namentlich in letzter Beziehung mußte ja in der That die Predigt noch auf lange Zeit das ersetzen oder nachholen, was die Katechese hätte leisten sollen. Beides aber hat auch seine Wirkung auf die Gestaltung der Predigt nicht verfehlt. In erster Beziehung wäre freilich die Gefahr vorhanden gewesen, daß man aus der Predigt einen liturgischen Akt gemacht, sie mit der Absolution identificirt hätte; meint doch in unseren Tagen Vilmar gut lutherisch zu seyn, indem er behauptet, wir haben nicht über die Sündenvergebung zu predigen, sondern indem wir predigen, vergeben wir die Sünden; eine Thorheit, vor der die Reformatoren schon durch jene zweite, didaktische Bestimmung des Zweckes der Predigt bewahrt wurden. Aber die Wirkung blieb nicht aus, daß der Lehrgehalt der Schrift wenigstens in der lutherischen Kirche zu sehr immer nur auf die Rechtfertigung, auf den Gegensatz von Glauben und Werken bezogen wurde; ferner daß, wie auf Seiten des Zuhörers das Hören der Predigt an sich schon als Glaubensbeweisung betrachtet wurde, so auf Seiten des Predigers alle seine Verpflichtung wesentlich nur auf Reinheit der Lehre bezogen, daher sowohl der ethische Gehalt als die künstlerische Form weniger beachtet wurde. In der Reformationszeit selbst ist das Alles theils noch weniger hervorgetreten, theils weniger nachtheilig gewesen, weil die ganze Macht der reformatorischen Bewegung auch dem Predigtwort eine ungemeine Kraft verlieh, die als Freudigkeit des seiner selbst gewissen Glaubens und als ernste Sorge um das Heil der so lange verwahrlosten Seelen, so wie als Kampfesmuth gegen alles unevangelische Wesen in Leben und Lehre den Predigern feurige Zungen gab und alle angelernte Rhetorik und allen scholastischen Formalismus überflüssig machte. Dadurch ist und bleibt Luther's Predigt klassisch, während Jeder zugeben muß, daß sich von seinem Muster eine correkte Homiletik nicht würde deduciren lassen. Aber desto mehr kamen jene Wirkungen in der Folgezeit (etwa von Jakob Andreä an zu rechnen) zum Vorschein. Nicht mehr die Kernlehren nur, wie sie von jedem evangelischen Christen als Inhalt seines Bekenntnisses anzueignen sind, wie sie ihm Licht und Trost sind im ganzen Leben, sondern das ganze Lehrsystem der Kirche mit seinen zugespitzten dogmatischen Begriffen und Thesen bildet den Inhalt der Predigt; die Schrift wird eigentlich nur ausgelegt, um die Dogmen zu beweisen; und nicht mehr jene Einfalt ist es, in welcher sich die evangelische Lehre bei Veit Dieterich, bei Johann Brenz popularisirt und dem Gemüth applicirt, sondern man treibt jetzt auch auf den Kanzeln hohe Theologie; natürlich! davon, daß man correkt denkt und redet, hängt ja der Seelen Seligkeit ab. Die rednerische, künstlerische Seite, die bei Luther großentheils nur aus seinem eigenen, gesunden Sinne, aus seinem reinen Sprachgefühl und seiner gewaltigen Sprachmeisterschaft hervorging (denn seine bekannte Regel, es solle der Prediger seinen Gegenstand anzeigen, beweisen, mit Gleichnissen schmücken u. s. w., war für ihn keineswegs eine Schablone, nach welcher er arbeitete) — die bei den nächsten Nachfolgern, namentlich auch durch Melanchthon's Einfluß, sich auf eine durchsichtige Anordnung des Stoffes und auf möglichste Faßlichkeit und Anschaulichkeit des Ausdrucks beschränkte —, ward allmählich ein Gegenstand größerer, besonderer Aufmerksamkeit. Nämlich a) der Schmuck von Bildern, Gleichnissen, Exempeln, der nur Mittel zum Zweck der Veranschaulichung, der Populasirung gewesen war, wurde allmählich ein selbstständiger Gegenstand des Wohlgefallens, bei dem man verweilte, weit mehr als nothwendig und gut war. Einen Ansatz hiezu sehen wir schon bei Valerius Herberger; so viel Treffliches der Mann auch bietet, das ist doch nicht zu läugnen, daß er an seinen Bildern, Wortspielen ꝛc. ein gewisses Behagen hat; er spielt damit. Dieses Blümeln (wie Heinrich Müller es nennt) geht sofort durch die ganze Zeit, es wird beeinflußt und gesteigert durch die Dichter- und

Schäfergesellschaften und führt in einen Sumpf von Geschmacklosigkeit, die von den Heiligenpredigten mittelalterlicher Mönche kaum erreicht, nicht übertroffen wird. Daß die gebildete Welt sich nicht mit Ekel von diesen Predigern abkehrte, begreift sich nur daraus, daß jene selbst bis über die Ohren im absoluten Ungeschmack des Rococo steckte. So aber waren die Predigten eines Schopp, Dilherr, Meißner, Prambhofer's „samsonischer Honigsladen" (Augsb. 1712) auch für die Menge ein Ohrenschmaus. b) Was dem Prediger nach Maßgabe seines Textes und gemäß dem Ertrage seiner Meditation über diesen freisteht, wie er seine Rede einleiten und anordnen will, nach welcher Richtung und in welcher Ausdehnung er die Auslegung zur Anwendung werden läßt, ob er mehrere Predigten zu einer zusammenhängenden Reihe macht u. dergl., das wurde jetzt in steife Formen gebracht und als verschiedene Predigtmethoden mit ungemeiner Wichtigkeit traktirt (der fünffache Usus, der Leipziger, Helmstädter, Jenaer Fuß u. s. w.). Der Prediger fragt sich nicht: wie behandle ich meinen Text für die Gemeinde am fruchtbarsten? sondern: soll ich meine Predigt machen nach der methodus zetetika, der methodus concordantialis, der methodus iatrica u. s. w.? (S. Schuler, Geschichte der Veränderung des Geschmacks im Predigen.) c) Wenn Melanchthon die Beibehaltung der thematischen Predigtform dadurch befördert hat, daß er in seinen homiletischen Vorlesungen über die Evangelien gewisse Lehrpunkte, loci communes, hervorhob, die auf Grund des gegebenen Textes erörtert werden sollen oder können, so hat die Folgezeit — den richtigen Satz, daß ein gutes Thema nicht eine Capitelsüberschrift aus Dogmatik oder Moral, sondern Sache rednerischer Erfindung ist, mißdeutend und überspannend — aus der Erfindung neuer, möglichst absonderlicher Themen ein Handwerk gemacht und ebenso sich darauf eingeübt, alle möglichen Texte unter Einem und demselben Thema abhandeln zu können (daher die sogen. Real- und Verbaljahrgänge, ganze Postillen über ein und dasselbe, jeden Sonntag sich wiederholende Thema). d) Während Luther sich auf das Eine, was noth ist, concentrirt, alles Fremde fern hält und Bilder und Beispiele aus Natur und Geschichte, wie auch theologische Notizen, exegetische Differenzen nur soweit aufnimmt, als sie wirklich zur Sache dienlich sind: so lassen die späteren Prediger ihr Wissen glänzen; sie spicken ihre Predigten mit gelehrten Brocken aus aller Welt, mit Citaten aller Art — es ist das nicht mehr nur Mittel zum Hauptzweck, sondern man rechnet diesen Wust zur Schönheit der Predigt, und die Zuhörer nehmen, wenn auch sonst nicht viel, doch wenigstens neuen Respekt vor der Gelehrsamkeit des Pastors mit nach Hause. — Aus diesem trostlosen Gestrüppe heben sich wohl, gleich hochragenden, edlen Stämmen, einzelne Männer hervor, die, frei von dem Firlefanz der homiletischen Mode, den Gemeinden ein gesundes pabulum animae zu reichen gewissenhaft bemüht und dazu mit reicher Geistesgabe ausgerüstet sind: Johann Arndt, Val. Andreä, Heinrich Müller, Christian Scriver — und es mag noch Manchen dieser Art gegeben haben, dessen Name und Arbeiten nicht auf den literarischen Markt hervorgetreten und darum vergessen sind. Aber erstlich waren deren Wenige und zweitens haftet auch diesen irgend Etwas von dem Gewande dieser Zeit an, über das wir erst geflissentlich hinwegsehen müssen, um ihr Gutes und Treffliches rein genießen zu können. Arndt, obgleich dem inneren Leben zugekehrt, wird doch einen trocken-lehrhaften Ton nicht los, der auch durch die Menge von Citaten (selbst in lateinischer Sprache), die nebeneinander gestellt werden, nicht gehoben wird. (Recht beredt wird Arndt viel mehr in seinen Gebeten, als in den Predigten selbst.) Müller macht unendlich viel Worte, hält sich überall auf, weil sein beweglicher Geist überall etwas findet; Scriver gibt die einfachen evangelischen Heilsgedanken in immer neuen Bildern, aber man möchte doch oft, statt neue Bilder für die alten Gedanken, lieber auch ohne Bild neue Gedanken. Daß die Themenkunst seiner Zeit auch in seinen Augen nichts Uebles war, das beweisen seine „Goldpredigten" (der ganze Inhalt des Katechismus unter dem Bilde des Goldes dargestellt), seine „Herrlichkeit und Seligkeit der Kinder Gottes", welche Ueberschrift (zusammt der Partition: „im Leben, Leiden,

Sterben") das ſtehende Thema eines ganzen Jahrgangs von Predigten über die Evangelien bildet.

5. Dieſe Anhängſel abgeſchüttelt zu haben, iſt der Ruhm, der in der Geſchichte der Predigt dem deutſchen Pietismus gebührt. War es zunächſt auch nur die didaktiſche Auffaſſung und Behandlung der Predigt, auf welche Spener durch die Wahrnehmung geleitet wurde, wie entſetzlich unwiſſend das Volk trotz den unendlich vielen und unendlich langen Predigten war, die es hörte: ſo tritt doch im Verlaufe die Haupttendenz des Pietismus, daß der Unbekehrte ſich bekehren, der Bekehrte aber durch Frömmigkeit ſeine Bekehrung beweiſen ſolle, auch in der Predigt in den Vordergrund. Wenn die lutheriſche Orthodoxie, geſtützt auf ihren Begriff von der Taufe, die Maſſe der Getauften als wirkliche Kirche nahm und darum als Aufgabe der Predigt nur die Erhaltung dieſer Maſſe bei correktem Glauben und die Uebung der Sittenzucht durch's Wort betrachten konnte, im Uebrigen aber es immer ſchon als gutes Zeichen gelten ließ, wenn die Maſſe nur zum Gotteshauſe kam, Predigten hörte, beichtete und communicirte: ſo hat dagegen der Pietismus dieſe Maſſe mit aller äußeren Kirchlichkeit noch nicht als Kirche anerkannt, ſondern erſt ſichere, in's Innere gehende Zeichen der Bekehrung gefordert und, wo dieſe fehlten, auf Bekehrung gedrungen; daher war ihm das Hauptthema immer: Sünde, Gnade und Bekehrung; daher hat er, nicht in pelagianiſcher, ſondern — wenn dieſer Ausdruck hier nicht mißverſtanden wird — in methodiſtiſcher Weiſe einen mehr geſetzlichen als evangeliſchen Ton angenommen. Bei Manchen, die von Natur zärter angelegt ſind, tritt an die Stelle dieſer Geſetzlichkeit vielmehr eine gewiſſe Süßlichkeit, mit welcher der Heiland ſtets angeprieſen wird und den Seelen lieb gemacht werden ſoll, was im Weſentlichen auf das gleiche Ziel hinausläuft. Darin iſt freilich ein großer individueller Unterſchied; aber je weniger dieſes geſetzliche Drängen und dieſe Eintönigkeit der Gedanken und der Sprache neben all jenem Ernſte der Forderung, und je weniger jener ſüßliche Beigeſchmack an einem Prediger wahrzunehmen iſt, um ſo weniger iſt ſeine Predigt ſpecifiſch pietiſtiſch, wie denn namentlich die Prediger aus Bengel's Schule, Georg Konrad Rieger, Steinhofer, Burk, aus ſpäterer Zeit C. F. Hartmann, als Muſter — nicht pietiſtiſcher, ſondern evangeliſcher Predigt anerkannt ſind. Die exegetiſche Seite der Predigt, die bei Spener — der oben erwähnten Lehrabſicht gemäß — theils zu ſehr am Einzelnen hängen bleibt, zu katechetiſch iſt, theils aber (wie in ſeinen Predigten über die Glaubenslehren, über die Lebenspflichten) ſich einem ſpeciellen Thema zu ſehr unterordnen muß, und darum den Text weit nicht erſchöpft — tritt bei den Nachfolgern, namentlich bei Rambach und hernach bei den genannten Württembergern, in's richtige Verhältniß zum Predigtzwecke, ſie iſt eingehend, überſchreitet aber nicht die Gränze des für die Gemeinde Nöthigen und Erſprießlichen. Die redneriſche Seite wird von den Predigern der pietiſtiſchen Richtung (nur etwa mit Ausnahme Rambach's, der auch als Theoretiker für die Predigt thätig war) gar nicht ſpeciell cultivirt; ſie haben grundſätzlich vielmehr eine Abneigung gegen alle Anwendung menſchlicher Rhetorik; iſt der Prediger, was er ſeyn ſoll, ein wiedergeborener Mann, ſo wird auch der Geiſt aus ihm reden; ſtatt der Redekunſt iſt es vielmehr die Salbung, die ſie fordern und von der gerade in dieſen Kreiſen gern geſprochen wird. Gleichwohl gibt es ſich bei den Einen, wie Bengel und Rieger, ſehr deutlich zu erkennen, daß ſie eine klaſſiſche Bildung beſitzen, die ihnen den Sinn für das Maß, den Wohllaut, überhaupt das menſchliſch-Schöne an der Rede geöffnet hat; bei Anderen, wie bei Samuel Ulber, bei Ph. D. Burk, liegt das rhetoriſche Element vorzüglich in der ungemein reichen inventio, mit der ſie für jede Perikope eine Reihe der mannichfachſten, ſchon für ſich nach Form und Inhalt anſprechenden und fruchtbar auszuführenden Themen finden und die Partition ebenſo logiſch richtig und überſichtlich zu machen, wie dieſelbe mit den Textmomenten lebendig zu einigen wiſſen. — Eine durchaus aparte, ja iſolirte Stellung nimmt Oetinger ein, der, von Haus aus durch ſein Verhältniß zu Bengel mit der pietiſtiſchen Schule zuſammenhängend, doch

darin völlig von ihr, aber auch von den Mystikern, wie Arndt, abweicht, daß er, um die exegetische und um die rhetorische Predigtregel sich lediglich nichts kümmernd, in seinen Predigten eigentlich immer nur der drängenden Fülle seiner theologischen Anschauungen Luft macht. Man kann ihn deshalb noch am ehesten mit Eckart und Tauler vergleichen, nur daß sein Gedankengebiet ein unendlich ausgedehnteres ist und an die Stelle der bei Jenen bemerklichen Einförmigkeit eher eine allzu große und zu regellose Mannichfaltigkeit tritt. (Vergl. den Aufsatz des Unterzeichneten über „Oetinger als Prediger" in der Darmst. Allg. Kirchenztg. 1854, Nr. 190—200.) Das Rhetorische liegt bei ihm in der treffenden Kraft des Ausdrucks, in welchen er eine Menge tiefsinniger Gedanken faßt, die überall auch in seinen Predigten sich zerstreut finden.

6. Eine weit größere Differenz, als die zwischen der kirchlich-orthodoxen und der pietistischen Predigt stattfand, trat ein, als sich der Rationalismus diesen beiden gleichmäßig entgegenstellte. Ihm war die Predigt eine äußerst willkommene Institution; er hat darum eine Menge höchst begeisterter Kanzelredner aufzuweisen (auch dieser Name verdankt ihm seine Entstehung); aber nur, weil sich mittelst derselben so überaus viel für die Volksaufklärung thun ließ. Wie er diesen Zweck nach allen Seiten verfolgte, welche unerhörten Themen er auf den Predigtstuhl brachte, welchen namenlosen Ungeschmack er entwickelte, ist bekannt; ebenso wie zunächst der Einfluß der Wolf'schen Philosophie auf die Prediger den Rationalismus der Kanzeln vorbereitete, sowohl durch das jetzt übliche Auseinandersetzen „vernünftiger Gedanken" als durch die Methode des Demonstrirens; wie sofort schon bei Mosheim die Predigttheorie auf „Berichtigung der Begriffe", auf Erleuchtung des Verstandes dringt, mittelst welcher auf Herz und Willen gewirkt werden soll; und wie dieß ferner, als die Rousseau'schen Ideen zu wirken und durchzuschlagen begannen, auf Beseitigung aller Begriffe und Lehren hinführte, die sich nach den jetzt geltenden Grundsätzen eben nicht berichtigen ließen. Wir haben hier nur Folgendes beizusetzen. Die Exegese ward in der Predigt nur der Gewohnheit der Gemeinde zu lieb noch beibehalten; eigentlich lag ja nichts daran; man hatte jetzt Anderes zu predigen, wovon die Hirten und Fischer in Galiläa nichts wußten, und auch was man an biblische Aussprüche anknüpfen konnte, das hatte seinen Wahrheitsbeweis ja doch nicht mehr in der Autorität der Bibel, sondern in seiner eigenen Vernünftigkeit. Aber weil für die Gemeinden nun einmal hergebrachter Weise die Bibel als Autorität galt und immerhin diese für manche Wahrheiten nicht zu verachten war, so predigte man auch jetzt über Texte aus der Schrift. Aber bei Kant lernte man moralisch auslegen: und auch wo dieß nicht angewendet werden konnte, da bildete sich nun eine neue Kunst, aus jedem Text alles Mögliche herauszufinden, den Sinn des Verfassers ganz zu ignoriren und Beliebiges, wovon die Schrift gar nicht redet, aus derselben abzuleiten, d. h. eben die Weisheit der Aufklärung zum Inhalte der vorgeblichen Schrifterklärung zu machen. Die rhetorische Seite cultivirte der Rationalismus in der Weise, daß er a) seine eigene Sprache auch zur Predigtsprache machte; daß er, statt seiner schwachen Diktion durch die biblische Kernsprache Kraft und Wärme zuzuführen, vielmehr auch die biblische Terminologie, die er für Orientalismen ausgab, in seine Schulsprache übersetzte; und b) daß er, zwischen flachem Räsonniren oder langweiligem Dociren und zwischen empfindsamem und pathetischem Deklamiren abwechselnd, sich schmeichelte, der Gesammtwirkung auf Verstand, Gemüth und Willen sicher zu seyn. Deshalb hat sich der Rationalismus gerade auf seine Kanzelberedtsamkeit ganz besonders viel zu gute gethan; ein Abraham Teller, Röhr, Schuderoff, Marezoll galten unter Ihresgleichen für große Geister. In der Geschichte der Theologie mag dem Rationalismus seine Stelle als ein nothwendiger Durchgangspunkt von Rechtswegen gebühren: auf der Kanzel aber ist er eine widerliche, langweilige Erscheinung; von ihm datirt sich die Entleerung der Kirchen.

7. Ueber diesen Kanzelrationalismus ist die Zeit hinweggeschritten; auch die jetzigen Agnaten und Erben desselben haben unstreitig doch ganz anderen Stoff, haben mehr

chriſtlichen Gehalt aufgenommen und ſich eines beſſeren Geſchmacks befleißigt. Der Uebergang hierzu hat ſich auf mehrfache Weiſe bewerkſtelligt.

a) Wenn uns an den Supernaturaliſten, namentlich an Reinhard, die Verwandtſchaft mit dem Rationalismus im Ausdruck, in der Methode der Demonſtration, in der Themenbildung und Partition, ſelbſt in der Textbehandlung auffällt, ſo iſt umgekehrt doch nicht zu überſehen, daß dieſe Männer zwar dieſer Verwandtſchaft ſich nicht entſchlugen, weil ſie von den Banden ihrer Zeit, von der ganzen Atmoſphäre, in welcher ſie athmeten, ſich nicht ablöſen konnten, aber daß ſich doch in dieſen Formen bei ihnen ein Inhalt birgt, der davon zeugt, daß dem Prediger das Evangelium etwas ganz Anderes iſt, als es den Rationaliſten war. Reinhard's Reformationspredigt vom J. 1800 (über die Rechtfertigung aus dem Glauben) iſt in dieſer Beziehung ein wichtiges Faktum; ſolch ein Inhalt mußte mit der Zeit die ihm unangemeſſene Form nothwendig ſprengen. Aehnlich verhält es ſich mit der trocken demonſtrirenden Art Storr's; ähnlich mit dem in anderer Beziehung von Beiden ſo grundverſchiedenen Lavater. Dieſes ewige Triefen von Begeiſterung, von überwallendem frommem Gefühl bei wenig objektivem Gedankengehalt, was Alles bei Lavater am ſtärkſten hervortritt, ermüdet uns: aber es iſt darin, wie in Storr's Bibel-Expoſitionen, wie in Reinhard's Dispoſitions- und Argumentationsmethode, ein reiner, gründlicher, chriſtlicher Wille; im Gewande der Zeit ſteckt ein frommer Ernſt — wie Friedrich's d. Gr. Hauptleute trotz Zopf und Haarbeutel eben doch Helden waren, ſo haben auch dieſe Männer mit ihren Predigten mehr gethan, als uns in ihren Worten zu Geſichte kommt.

b. Es iſt nicht zu vergeſſen, daß die Zeit des Rationalismus zugleich die Glanzzeit deutſcher Poeſie und Literatur geweſen iſt. So kam auch von Seiten des dadurch gehobenen und gereinigten Geſchmacks, alſo von Seiten einer beſſeren Aeſthetik eine Reaktion gegen den Ungeſchmack, gegen die unſägliche Poeſieloſigkeit der Zeittheologie. Wie in den vorhin genannten Männern der beſſere Inhalt, den ſie im eigenen Herzen trugen, gegen die ſchlechte Form reagirte, die ihrer Zeit angehörte, ſo hat umgekehrt bei anderen der Sinn für edlere Formen, der höher entwickelte Geſchmack gegen den mageren Inhalt reagirt, den die Zeittheologie zu Markte trug. So war es bei Herder; was er in ſeinen Briefen über theologiſches Studium gegen die Predigtweiſe ſeiner Zeit und für Herſtellung einfach bibliſcher Predigt ſagt, das hat ihm ſein Schönheitsſinn eingegeben, und es hat in ſeiner Art gewirkt, obgleich Herder als Prediger nicht ſelbſt über ſeine Zeit hinausſchritt. Einen ähnlichen Proceß hat Dräſeke durchgemacht; das redneriſche Feuer, das ihm angeboren war, hat er nicht allzu lange an einen ſchwachen theologiſchen Inhalt verſchwenden können; er mußte Beſſeres dazu haben, das führte ihn zu evangeliſchem Predigen.

c. Und nun ward mit dem Erſtehen einer neuen, poſitiveren Theologie auch die Hauptarbeit für die Predigt gethan. Einerſeits ſtellt Schleiermacher den Prediger wieder mitten in die Kirche, in das chriſtliche Gemeingefühl, und ſchließt ihm zugleich die Tiefe und Fülle ſeines eigenen chriſtlichen Bewußtſeyns auf; aus dieſem lebendigen Quell heraus jenes der Gemeinde darzuſtellen, eben damit alſo ihr das Chriſtenthum nicht als etwas Fremdes, als Satzung aus vergangener Zeit, ſondern als ihr Eigenſtes, in der Tiefe des Herzens Lebendes zu verkünden und ſie damit über ſich ſelbſt zu verſtändigen, das ſtellt er als Predigtaufgabe hin. Andererſeits rufen Harms und Menken zur Kirchenlehre und Schriftlehre zurück; jener predigt in Zungen und handhabt in ſeiner Weiſe das Recht freier, geiſterfüllter, chriſtlicher Perſönlichkeit, aber er feiert das, was die Kirche glaubt — hält Predigten über die Bibel, über die Augsburger Confeſſion, über die Paſſion, über das Abendmahl; dieſer fragt nicht principiell nach Kirche und Dogma, deſto ſorgfältiger legt er in Homilien die Schrift aus, leiſtet aber dadurch der Kirche ſelber den beſten Dienſt. Was Herder'n als Ideal der Predigt vorſchwebte, das hat Menken zuerſt lebendig hergeſtellt.

Und von dieſen Punkten laufen nun die wichtigſten Predigtweiſen der Gegenwart aus.

1) Was bei Schleiermacher noch mangelt, nämlich eine gründliche Exegeſe, das haben Männer wie Nitzſch zu ergänzen verſtanden, ohne darum den principiellen Standpunkt des Meiſters zu verläugnen. Der Bibeltext wird in ſeinem Kerne erfaßt, wird geiſtig durchdrungen, aber eben darum auch mitten in die Gegenwart hereingeleitet, der Schriftinhalt in ſeiner unendlich mannichfachen Wahrheit am wirklichen Leben erprobt, dieſes damit beleuchtet. Nach der rhetoriſchen Seite wird aller unnöthige Schmuck abſichtlich fern gehalten, deſto mehr aber Sorgfalt darauf verwendet, jeden Gedanken in der würdigſten und treffendſten Form auszuſprechen; ebenſo wird alle bekehrungsſüchtige Zudringlichkeit gemieden, weil der Prediger die Zuhörer nicht als Heiden oder Weltkinder, ſondern als eine Gemeinde vor ſich ſieht; in ruhiger Entwickelung werden die Gedanken dem Zuhörer zum geiſtigen Genießen, zur geiſtigen Lebens-Bereicherung dargelegt. Dieſe Weiſe hat nicht den Beifall der Maſſe, es ſind Wenige, die ſich ihrer bedienen, Wenige, die ſie richtig würdigen; der Schreiber dieſer Zeilen bekennt aber, daß er in Theorie und Praxis nach dieſer Seite ſich hält, weil er die ſo gefaßte und ausgeführte Predigt am meiſten dem, was die geiſtliche Rede als Theil des Cultus ſeyn ſoll, entſprechend findet. Denn hier ruht das Gewicht des Ganzen im Werthe der Gedanken; alles Uebrige iſt untergeordnet.

2) Die zweite Linie, die wir an Harms anknüpfen, zeigt uns Prediger, die entweder, wie Löhe, einfach ponirend, gleichſam in liturgiſchem Styl, die Lehre der Kirche als einzige Heilswahrheit verkünden (eine Predigtweiſe, die wir, nur friſcher, jugendlicher, auch bei Ahlfeld erkennen); oder die, wie Tholuck, dieſelbe mit der Zeitbildung, mit dem Menſchenherzen in lebendigen Verkehr ſetzen, wobei der Glanz der Beredtſamkeit weſentlich apologetiſch wirkt; oder die, wie Ludwig Hofacker, von pietiſtiſchen Grundanſchauungen ausgehend, aus der Kirchenlehre weſentlich nur die Punkte herausheben, die ſich auf Sünde, Gnade und Bekehrung beziehen und mit ſeelſorgerlichem Eifer unaufhörlich zur Bekehrung drängen. Während die erſte dieſer drei Arten namentlich da Eingang findet, wo das Hauptgewicht auf Kirche und Confeſſion gelegt wird, die zweite aber vorzugsweiſe die Gebildeten, die Studirten anzieht, deren Glaubensbedürfniß ſie ſo trefflich entgegenkommt, wird die dritte immer auf die Maſſe am ſtärkſten wirken, wenn auch die, die ſich wirklich dadurch bekehren laſſen, immer nur ein Bruchtheil ſind.

3) Die dritte von Menken eröffnete Linie ſetzt ſich fort in einer Anzahl von Predigern, die entweder, wie Steinmeyer, die Schrift in ihren einzelnen Ausſprüchen durch eine eingehende Auslegung, durch Feinheit der ſpeciellen Exegeſe in immer weiterem Umfange den Zuhörern aufſchließen, oder die, wie Stier, indem ſie das Einzelne aus dem Ganzen der Schrift erklären, die organiſche Einheit derſelben deutlich zu machen ſuchen, oder die, wie Beck, ſelbſt in der Form ſich losmachen von jeder Tradition der Kirche und Schule, und in der Predigt lediglich die Schätze der Schriftwahrheit eröffnen wollen, dieß jedoch nicht in der Weiſe eines von Wort zu Wort ſchreitenden Commentars, ſondern ſo, daß das Schriftwort in ſeinen Kernpunkten fortwährend als ein Gottesgericht in Welt und Zeit hineingreift.

8. Was den Einfluß des Gegenſatzes der Confeſſionen auf die Predigt betrifft, ſo erlaubt ſich der Verfaſſer auf die Erörterung dieſes Punktes in ſeiner Homiletik (Prolegomena Kap. 3.) zu verweiſen und fügt hier nur Folgendes bei: Was man als ſpecifiſch Reformirtes dem Lutheriſchen gegenüberſtellen möchte, das iſt auf dem Gebiete der Predigt weit mehr ein Unterſchied des Nationalen. Der franzöſiſch-reformirte Prediger hat, abgeſehen vom dogmatiſchen Inhalt, mehr Verwandtſchaft mit dem franzöſiſch-katholiſchen Prediger, als mit dem deutſch-reformirten und lutheriſchen. Dem Franzoſen iſt die Rhetorik angeboren; als Prediger wendet er ſie einerſeits zu phraſenreicher Ausmalung, zu effektvoller Inſcenirung der chriſtlichen Wahrheit (womit wir natürlich nicht ſagen, er mache nur Phraſen, er lege es nur auf Effekt an), andererſeits verhält

er ſich weit mehr demonſtrirend, redneriſch argumentirend, namentlich auch gern moraliſirend; eine aus dem Gegenſtand aller Predigt und aus ihrer gottesdienſtlichen Haltung entſtandene Predigtſprache kennt er nicht, die Diktion iſt dieſelbe, wie in Parlamentsreden; nur der Stoff, nicht die gottesdienſtliche Umgebung macht ſie von der Weltſprache verſchieden. Das Rhetoriſche iſt ihm weſentliches Mittel zur Ueberzeugung und Willensbeſtimmung. Wie aus älterer Zeit Saurin, ſo bieten ſich aus neuerer, wenn auch wieder individuell verſchieden, Theremin, Al. Vinet, Monod, als Belege dar. (Von Monod hat ſelbſt der ihn betreffende Art. Bd. IX. S. 736 das ſehr bezeichnende Urtheil gefällt: „ſeine Predigt ſey zu ſchön geweſen.“ Und was Vinet betrifft, ſo ſtimmt mit dem Eindruck, den wir von ſeinen Predigten empfangen, ebenfalls der Art. Bd. XVII. S. 815 überein.) Anders verfährt der engliſche Prediger. Gehört er der biſchöflichen Kirche an, ſo bringt es ſchon die Stellung, die der Predigt neben der Liturgie, als Anhängſel derſelben angewieſen iſt, mit ſich, daß ſie zu einer trockenen Abhandlung wird, die dem praktiſchen Verſtande John Bull's einige Oxforder Theologie beibringen ſoll. Iſt der Prediger aber Diſſenter, ſo hat ſeine Rede zwar das Feuer, das jenem abgeht, aber es brennt darin der methodiſtiſche, der propagandiſtiſche Eifer; es iſt die Rhetorik der Meetings mit einigem Gaſſengeruch, auf geiſtliche Gegenſtände übergetragen, während es an einer ſoliden theologiſchen Grundlage häufig fehlt. (Vgl. die Reden von Spurgeon.) Daneben hängt öfters auch dieſen Reden, z. B. manchen von Wesley ſelbſt, das trockene, abhandelnde Demonſtriren an, das auf den deutſchen Leſer um ſo mehr ſeine Wirkung verfehlt, je ſchwächer ſo oft die Prämiſſen, je äußerlicher die Argumentationen ſind. — Die katholiſche Predigt hat ſeit der Reformation vorwiegend eine apologetiſche (im Zuſammenhange damit oder als Kehrſeite davon häufig eine polemiſche) Tendenz. Es gilt, mit der Kraft und Kunſt der Rede die Herrlichkeit der Kirche zu feiern und das Volk dadurch in ſeiner Treue gegen dieſelbe zu erhalten oder zu ſtärken. Dieſem praktiſchen Zweck entſpricht es, daß die katholiſche Homiletik auf die Rhetorik, als Kunſt, die Rede zu beſtimmten Zwecken praktiſch wirkſam zu machen, im Allgemeinen viel mehr Gewicht zu legen pflegt, als die proteſtantiſche. (Vgl. z. B. die Lehrbücher von Lutz, die Vorträge über geiſtliche Beredtſamkeit nach Seraphin Gatti von W. Molitor, Mainz 1860 u. a. m.). Jener Zweck kann nun angeſtrebt werden entweder durch redneriſche Lobpreiſung der Kirche, ihrer Inſtitutionen, ihrer Heiligen u. ſ. f., oder wird das Schwierigere unternommen, die Lehren und Inſtitutionen der Kirche als das Trefflichſte, allein Wahre und Heilſame auch dem gebildeten Verſtande zu beweiſen. Jener rhetoriſchen Haltung entſpricht denn auch die viel ausgedehntere Bezugnahme auf Politiſches, auf Zeitfragen aller Art, was nicht ſelten auf eine ſehr einläßliche, direkte und ſelbſt perſönliche Polemik führt. Ein glänzendes Beiſpiel der letzteren Methode aus neuerer Zeit iſt Lacordaire geweſen. Uebrigens fehlt es auch nicht an Männern, die, ohne das ſpecifiſch Katholiſche zu betonen, die dogmatiſchen und ſittlichen Lehren einfach als Lehren des Chriſtenthums in ihrer Weiſe, wie der Proteſtant in der ſeinigen, im Glauben der Zuhörer zu befeſtigen, ihrem Verſtändniß aufzuſchließen ſuchen; je gebildeter und je weniger bigott der Prediger iſt, um ſo öfter wird ſich auch der Proteſtant an ſolcher Rede erbauen können; aus älterer Zeit iſt Fénelon und Sailer, aus der neueren Hirſcher zu nennen; auch von Anderen, wie Veith, Haneberg, haben wir Derartiges geleſen und gehört. Die katholiſche Kirche hat aber neben Männern dieſer Art auch heute noch Raum für neue Auflagen der alten Volksprediger, denen ſelbſt das Derbe, das Komiſche geſtattet iſt, weil und ſoweit es jenem Hauptzwecke aller katholiſchen Predigt entſpricht. Abraham a S. Clara wird, wenn auch kaum Einer ihn in dem erreicht, worin er Meiſter iſt, doch immer Nachfolger haben. (Vgl. den Aufſatz des Unterzeichneten über „Abraham a S. Clara als Homilet“, in der Darmſt. Allgem. Kirchenztg. 1855, Nr. 142—144). Reiſeberichte aus Oeſterreich und Italien geben je zuweilen Kunde von Solchen.

9. Mit der Predigt der Gegenwart können wir nicht ſchließen, ohne noch einen

Gegenſtand berührt zu haben, der in dieſem Augenblicke vielfach verhandelt wird. In Schriften und Reden, in Paſtoralconferenzen und anderen großen und kleinen Verſammlungen wird die Frage beſprochen, woher es komme, daß unſere Predigt nicht mehr ſey, was ſie geweſen, nicht mehr wirke, was ſie gewirkt? Dieſe Unmacht der Predigt wird als unbeſtritten angenommen, nur die Mittel, die ihr aufhelfen ſollen, die Recepte, die die verſchiedenen Rathgeber verſchreiben, ſind ziemlich verſchieden. Der Eine (wir unterlaſſen es hier, Namen zu nennen, da ſie nichts zur Sache thun) meint, wenn wir die Perikopen abſchafften, ſo daß jedem Prediger der heil. Geiſt ſeinen Text anzeigte oder er das Bedürfniß der Gemeinde jeden Sonntag in ſich ſubjektivire und darnach Text und Thema wähle, dann werde die Predigt wieder ſiegeskräftig und weltmächtig ſeyn, wie die eines Paulus, eines Bonifacius, eines Luther. (Iſt denn die Klage nur da vorhanden, wo die unſchuldigen Perikopen im Gebrauche ſind?) Ein Anderer will Propheten zu Predigern, nicht Textausleger, eben darum auch keine Texte mehr. Ein Dritter meint, wenn nur einmal dieſer ſteife Formalismus, dieſes Disponiren und Themamachen abgeſchüttelt wäre, dann ginge die Predigt wieder in Kraft einher. Ein Vierter behauptet, die Predigt habe ſich überhaupt eigentlich überlebt, ſie müſſe (da man ſie zur Belehrung nicht mehr brauche, weil, was der Prediger uns ſage, wir vorher ſchon ſelber wiſſen) der Liturgie Platz machen. Ein Fünfter klagt, daß die Predigt ſich zu ſehr auf geiſtliche Dinge beſchränke, die nun einmal für die dermalige Welt, zumal für die Gebildeten, kein Intereſſe mehr haben; wir ſollten in das eingehen, was die Welt bewegt, Politik, Induſtrie u. ſ. w.; nicht freilich um darüber Vorleſungen zu halten, aber doch um dieſe Dinge in's Licht der chriſtlichen Wahrheit zu ſtellen und ſo das Weltleben zu verklären. Ein Sechſter möchte uns von den Kanzeln herab auf Straßen und Bahnhöfe führen; weil die Welt uns nicht mehr aufſucht, ſollen wir ſie aufſuchen und beſſer, als wir in unſerer Schwerfälligkeit dieß bis jetzt verſtehen, von den Methodiſten lernen, die Maſſen zu erſchüttern und durch Erſchütterung zu bekehren. Ein Siebenter meint, wir geriren uns zu viel bloß als Redner, wir diskutiren zu viel, ſtatt daß wir die Autorität des Amtes einſetzten und uns als Geſandte Gottes benähmen, die unmittelbar Befehle und Gnadenakte zu vollziehen haben. — Wir unſerſeits, ſo wenig wir glauben, daß mit all dieſen Rathſchlägen geholfen wäre, ſo wenig machen wir uns anheiſchig, ſtatt der ſieben einen achten zu geben. Uns ſcheint, daß das vorausgeſetzte Faktum ſelbſt erſt näher beleuchtet werden muß. Wenn die Predigt nicht wie ein elektriſcher Schlag auf Alt und Jung, Hoch und Nieder wirkt, wenn alſo nicht ſtatiſtiſch an jedem Sonntag eine erkleckliche Anzahl von Seelen genannt werden kann, die durch x Predigten in allen Landen heute bekehrt, erweckt oder auch nur vorläufig angefaßt worden ſind: ſo erklärt ſich das zuvörderſt einfach daraus, daß es gar nicht die Beſtimmung der gottesdienſtlichen Predigt iſt, ſolche Wunder zu thun. Sie iſt nicht dazu beordert, aus Heiden Chriſten zu machen; ſie ſetzt voraus, daß die, zu denen ſie ſpricht, Chriſten ſind. Sie iſt die Feſtrede, die den Gedanken der gemeinſamen Feier in individueller Beſtimmtheit ausſpricht und damit das Bewußtſeyn des geiſtigen Gutes und Lebens, das die Gemeinde bereits in ſich trägt, immer neu belebt. Was ſie darbietet, wodurch ſie erfreut, bereichert, geiſtig fördert, das ſind chriſtliche Gedanken; dieſe ſetzt ſie in Umlauf und macht ſie flüſſig. Die Wirkung eines ſolchen Thuns iſt niemals ſo handgreiflich, wie man, von methodiſtiſchen Vorſtellungen ausgehend oder rhetoriſche Theorien auf die Predigt anwendend, von ihr erwartet; es iſt die ſtille Wirkung friſcher Luft auf die Lebenden, die ſie ausübt. Daß dieſelbe auf Einzelne eine ſtärkere, draſtiſchere ſeyn kann, das iſt gewiß, aber das iſt Gottes Werk, der ſie nach eines Hörers Zuſtand oder Bedürfniß ſo verwendet; wer aber darauf ausgeht, ſolche Wirkungen abſichtlich hervorzubringen, der ſtößt gerade die feiner Fühlenden zurück; Zudringlichkeit erregt Widerwillen. — Wenn aber der obigen Klage die Wendung gegeben wird, daß doch in früheren Zeiten die Predigt ſolche Wirkungen hervorgebracht, überhaupt eine ganz andere Anziehungskraft ausgeübt habe: ſo iſt dieß abermals eine ſchiefe

Behauptung, wie überhaupt die Sehnſucht nach vergangenen Zeiten und Zuſtänden auch im kirchlichen Leben eine höchſt unverſtändige iſt. Ja, die Maſſen waren fleißigere Predigtzuhörer, als jetzt, aber warum? Es lag zum Theil die Urſache immerhin darin, daß ſich die geiſtigen Intereſſen des Volkes noch einzig auf die Religion beſchränkten, während jetzt, wo das Volk weit mehr lieſt (Zeitungen, Unterhaltungsſchriften u. ſ. f.) die Kirche nicht mehr die einzige Erholung durch geiſtige Nahrung bietet. Man mag das bedauern, aber man kann es nicht ändern, und die Predigt iſt hieran jedenfalls unſchuldig. Zum anderen Theil aber wirkte noch aus alter Zeit die Meinung nach, das Kirchengehen ſey eigentlich doch ein gutes Werk, das einem die Seligkeit verbürge. Ob man ſich perſönlich erbaute, war Nebenſache; die längſten und langweiligſten Predigten hörte man an, um damit den Himmel zu verdienen; ließ man ſich auch durch ſcharfe Strafpredigten nicht abſchrecken, ſo war's ja nur um ſo verdienſtlicher, ſolch einer Züchtigung geduldig Stand zu halten. Wenn wir aber fragen, ob dabei mehr Früchte für chriſtliches Leben zum Vorſchein gekommen ſeyen, ſo geben uns die ewigen Klagen der Prediger ſelbſt das Recht, Nein zu ſagen. Die Maſſe, die Welt iſt ſich in allen Jahrhunderten gleich; damals ſetzte ſie ſich Sonntags andächtig mit auf die Bänke der Kirche, jetzt bleibt ſie weg, ihr wirklicher Sinn, d. h. ihre ſittliche Haltung iſt aber einmal dieſelbe wie das andremal. Man dürfte überhaupt mit den Anklagen, daß in unſeren Maſſenkirchen Alles todt ſey, vorſichtiger ſeyn. Das geiſtliche Leben iſt zu allererſt ein inneres und ſeine ächten Wirkungen und Aeußerungen ſind nicht von ſolch lauter Art, daß man darüber große Berichte erſtatten könnte. („Von todten Maſſen der Gemeinden reden, verräth einen baptiſtiſchen Zug", ſagen wir mit Rocholl, Volkskirche und Freikirche, Berlin 1862, S. 20). Namentlich iſt uns der Drang, Verſammlungen und Reden zu halten, geſchehe es nach methodiſtiſcher oder nach rationaliſtiſch-demokratiſcher Art, nichts weniger als ein Zeichen regen geiſtlichen Lebens im Volke, alſo auch das Gegentheil kein Zeichen geiſtlichen Todes. — Es liegt jedoch dem Begehren einer Reform der Predigt (wie wir z. B. aus dem Programm und Vorwort der Weimar'ſchen Zeitſchrift: „Die Predigt der Gegenwart", 1864, erſehen) auch der allgemeine Wunſch zu Grunde, die der Kirche entfremdeten Maſſen wieder herbeizuziehen, ihnen wieder Luſt und Liebe zur Kirche einzuflößen; deßwegen ſoll die Predigt ihnen mehr entgegenkommen — weil der Berg nicht zu Mohammed herkommt, ſo muß Mohammed ſich bequemen, zum Berge hinzugehen. Jener Wunſch iſt gewiß ein wohlgemeinter und berechtigter; wir erkennen darin immer, daß man ein Herz für die Kirche hat; und inſoweit die Schuld jener Entfremdung wirklich an der Predigt liegt, hat ſie gewiß die Verpflichtung ihrerſeits, die Kirchenſcheuen wieder herbeizuwinken und ihnen die Hand zu bieten. Aber wir haben auch dieſer Forderung gegenüber uns die Sache erſt völlig klar zu machen. Würden wir aus dem Gottesdienſt ein Theater, aus der chriſtlichen Feſtfeier eine politiſche Volksverſammlung, ein Schützen- oder Turnfeſt machen, dann würden die Maſſen zuverläſſig herbeiſtrömen. Aber ihr mögt an der Predigt feilen oder ſie würzen ſo viel ihr wollt: ſo lange ſie Chriſtum predigt und ſein Kreuz, — und das will doch auch die „Predigt der Gegenwart", ſo lange iſt ſie jenen Maſſen gleichgültig und langweilig. Das hat, aus den oben erörterten Gründen, in früheren Zeiten ſie nicht abgehalten, zu kommen; aber ſeitdem die daran haftende Superſtition der Aufklärung gewichen iſt (was wir, wie geſagt, nicht einmal bedauern können, eben weil es Superſtition war), fehlt ein Haupthebel, und wir können ihn durch nichts erſetzen. Das ſteht im Zuſammenhange mit einer Zerſetzung, die wir je länger, je weniger uns verbergen können und die vielleicht irgend einmal auch in den jetzt noch chriſtlichen Landen dazu führt, daß die Religion eine Privatſache, die Kirche ein Privatverein wird, — daß alſo Zuſtände eintreten, wie ſie in Nordamerika bereits vorhanden ſind. Gott verhüte das in Gnaden; aber wenn Staat und Schule ſich grundſätzlich einmal anfangen zu entchriſtlichen, ſo iſt jene praktiſche Conſequenz — nach menſchlichem Ermeſſen — in ſicherer Ausſicht, wenn auch vielleicht zeitlich noch fern.

Wenn man die große Aufmerkſamkeit, die Renan und Strauß gefunden haben, aus einem in den Maſſen vorhandenen tieferen Intereſſe an Chriſtus und Chriſtenthum ableitet, ſo haben wir vielmehr davon den Eindruck, daß die von Chriſtus Abgewandten nach ſolchen Büchern greifen, um ſich für ihre Abneigung gegen alles Chriſtliche vielmehr die erwünſchte Rechtfertigung und Beruhigung zu holen. So werden auch die Kirchenſcheuen, wenn ihnen ein Prediger als auf der Höhe der Zeitbildung ſtehend, gerühmt wird, anfangs vielleicht hingehen; hören ſie, daß irgend Welches von poſitivem Chriſtenthum auch da noch gepredigt wird, ſo werden ſie bald wegbleiben; aber auch wenn der Prediger ihnen die angenehme Kunde bringt, daß Chriſtus nicht auferſtanden, daß das künftige Gericht eine Fabel ſey, ſo werden ſie dieſer wohlfeilen Weisheit ſich ſo bald bemächtigt haben, daß ſie kein Bedürfniß fühlen, alle Sonntage dieſelbe wieder zu hören, ſie wiſſen ja ſchon Alles. — Doch hören wir auch die beachtenswerthen Forderungen, die an die Predigt gemacht werden, ob ſie nicht wenigſtens dasjenige uns thun heißen, was wir noch thun können, um jenen Riß aufzuhalten, und wozu wir unter allen Umſtänden verpflichtet ſind. Der Oberhofprediger Dr. Schwarz in Gotha gibt in der Vorrede zu ſeinen „Predigten aus der Gegenwart“ (Leipz. 1859. S. XIII—XVII) als die drei Hauptſchäden unſerer Predigt die vulgäre Kanzelphraſe, das harte Dogma und die proteſtantiſche Kapuzinade an; durch dieſe werden die Gebildeten aus der Kirche hinausgetrieben. Der Mann hat leider mit dieſen Klagen nicht Unrecht. Die erſte wenigſtens kann ein ehrlicher Menſch, wenn er die zu Markte kommende Predigtliteratur durchläuft, nicht abläugnen. Die zweite Anklage iſt freilich ſehr ſubjektiver Art; was der Eine ein hartes Dogma (λόγον σκληρόν Joh. 6, 60.) nennt, das kann einem Anderen eine theure und köſtliche Lehre ſeyn; wird aber mit dem Namen „hartes Dogma“ vielmehr trockener, abſtrakter Dogmatismus ſammt eckiger, dogmatiſcher Polemik gemeint, ſo iſt das allerdings ein homiletiſcher Fehler, ein Mittel, um gebildete und gemüthvolle Leute zu vertreiben, wir glauben aber kaum, daß unter den Predigern der Gegenwart dieſer Fehler ein ſehr häufiger iſt. Kapuzinaden hört man unter den Proteſtanten doch wohl nur da, wo proteſtantiſche Kapuziner ſind; es gibt aber nicht wenige Städte und Gegenden mit vielen Predigern, deren keinem eine Kutte gut anſtehen würde; es ſind das doch nur immer einzelne Exemplare. — Aber, wie geſagt: der Kanzelphraſen, der angelernten und der ſelbſtgemachten, der hohen und hohlen Worte, da nichts hinter iſt, der Beweiſe, die nichts beweiſen, der Forderungen, die die fordernden Prediger ſelbſt nicht zu erfüllen wiſſen — iſt noch unſäglich viel, und wenn auch die Prediger Rechenſchaft geben müſſen von jedem unnützen Worte, das ſie geredet haben, ſo haben ſie, wenn wir in Bauſch und Bogen urtheilen, nicht wenig zu verantworten. Aber dem wird nun nicht damit ausgewichen oder vorgebeugt, daß die Predigt „den idealen Chriſtus vom jüdiſchen Wunderboden völlig ablöſt“, denn damit löſt ſie ihn von der Schrift ab und verkündet nicht mehr den Chriſtus des Evangeliums; deſſen ganz zu geſchweigen, daß ſie damit einen Rechtsbruch begeht, denn die Kirche beruft und legitimirt uns zum Predigen nur unter der Bedingung, daß wir den Chriſtus der Schrift predigen. Daß man aber dieſen feſthalten kann und dennoch weder in Kanzelphraſe noch in Scholaſtik noch in Kapuzinaden zu fallen braucht, das haben die Apoſtel bewieſen, und das in unſerer Art zu beweiſen, iſt die Aufgabe, die die Zeit uns ſtellt. Wir können nur noch andeuten, wie wir uns die Löſung derſelben denken; es ſey erlaubt, dieß in Form etlicher Regeln zu thun. 1) Rede nichts, kein Wort, was dir nicht vollkommen klar als Wahrheit vor der Seele ſteht, worüber du nicht Einem, der privatim weiteren und näheren Beſcheid wünſchte, denſelben vollſtändig geben kannſt. Alſo: keine Uebertreibungen, keine Prophezeihungen, keine Einbildungen. 2) Setze nichts auseinander, was ein chriſtliches Denken nicht intereſſiren kann; predige, was dem Zuhörer Licht gibt für's innere und äußere Leben, nicht aber, was nur den Theologen oder gar den müßigen Grübler und Syſtemmacher intereſſirt. Aber treibe dich auch nicht in Gemeinplätzen um; begnüge dich nicht mit Gedanken, Argumenten,

Gleichniſſen u. ſ. w., die dir einmal geläufig ſind und daher immer und überall wiederkehren; der Zuhörer ſoll nie ſagen können: ich weiß ſchon, was jetzt kommt; ſoll dir nie auf Lieblingsphraſen paſſen oder zählen, wie oft ſie ſich wiederholen. 3) So beſtimmt am rechten Orte der Gegenſatz zwiſchen Göttlichem und Menſchlichem hervorzukehren iſt, ſo wichtig iſt es, dem Zuhörer am Göttlichen, an Chriſtus, an der Schrift, an der geſammten Lehr- und Lebensordnung des Chriſtenthums das Menſchliche, nämlich das ächt Menſchliche, die pſychologiſche Wahrheit, das rein Natürliche fühlbar zu machen, ſo daß er, was da geſchrieben ſteht, in menſchlichem Herzen nachempfindet, daß die Geſtalten der heiligen Geſchichte ihm nahe treten als Fleiſch von ſeinem Fleiſch und Bein von ſeinem Bein und durch dieſe Naturwahrheit des angeſchauten Bildes auch die darin eingeſchloſſene höhere, übermenſchliche Wahrheit dem Zuhörer ſich bezeugt. 4) Damit hängt zuſammen, daß das Chriſtenthum nicht in jener vorwiegend geſetzlichen Weiſe zu predigen iſt, als wäre es immer nur ein Sollen und kein Seyn, keine Wirklichkeit, d. h. umgekehrt, als ſtünde das Wirkliche, weil es Welt iſt, immer nur im Gegenſatze zum Chriſtlichen, ſo auch die Gegenwart immer nur im Gegenſatze zur Zeit des Heils, unſere Gemeinden immer nur im Gegenſatze zu denen der apoſtoliſchen Zeit, der Zeit der Väter. Wir gewinnen für den Glauben der Menſchen an das Evangelium unendlich viel, wenn wir ihnen das Chriſtenthum im Leben, in der Wirklichkeit als etwas Exiſtentes, als eine Lebensmacht aufzeigen; nicht freilich in Anekdoten von bekehrten Matroſen oder Negern, überhaupt nicht in Geſchichtchen, die dem Predigen den Beigeſchmack des Plauderns geben, ſondern ſo, daß der Zuhörer in ſeiner eigenen Lebenserfahrung, ſeinem Umgange mit Menſchen, ſeinem Familienleben, wie in ſeinem eigenen Bewußtſeyn die Originale zu dem findet, was der Prediger ihm ſchildert. 5) Was von dogmatiſcher Art entwickelt oder dargethan wird, das muß ſo erörtert werden, daß das Denken, und zwar ebenſo das gebildete Denken wie die einfache Reflexion des geſunden Menſchenverſtandes dadurch angeregt und befriedigt wird; zugleich aber ſo, daß es immer wieder unter ethiſche Geſichtspunkte zu ſtehen kommt und in ſeinem Werthe für das menſchliche Gemüth, ſomit überhaupt für den ganzen Menſchen, dem Zuhörer fühlbar wird. 6) Die ſittlichen Forderungen dürfen nicht in ſolche unnatürliche Höhe geſchraubt werden, daß ſie, buchſtäblich genommen, zur Unmöglichkeit, eben damit zur Unwahrheit, zur rhetoriſchen Floskel, zur erbaulichen Phraſe werden. Der Zuhörer muß deutlich ſehen, die Forderung laſſe ſich bei gutem Willen erfüllen, und es ſey der Mühe werth, dieſen guten Willen zu haben, dieſe Anſtrengung oder Verläugnung auf ſich zu nehmen. Wird die Predigt auch naturgemäß, ſchon als feſtliche Rede (ähnlich wie die chriſtliche Poeſie), immer einen gewiſſen idealen Zug und Ton haben, ſo darf dieſer doch die reale Wahrheit niemals verdecken oder fälſchen. 7) Als letzte Hauptbedingung ſehen wir die an, daß der Prediger dasjenige beſitze, was man Geſchmack, einen gebildeten Geſchmack nennt, und ſolchen in den Gedanken wie in ihrer Darſtellung, im Ganzen wie im Allereinzelnſten beweiſe. Wie ſelten ſind die Prediger, deren Reden auch als literariſche Denkmale das Prädikat „klaſſiſch“ verdienen! Und doch iſt für die Darſtellung des Göttlichen auch nur das Beſte, was der Menſch vermag, gut genug. Geſchmackloſigkeit in Bildern und Anſchauungen, — Geſchmackloſigkeit in der Exegeſe und Anwendung wie auch in der Faſſung der Themen und Theile, z. B. der Reimerei derſelben, oder in Einflechtung von Citaten in die Predigt, — Geſchmackloſigkeit in der Diktion, ſey es, daß dieſe durch die Beigeſchmäcke gewiſſer religiöſer Richtungen dem feineren Sinne widrig gemacht wird oder daß, wovor ſich dermalen ſelbſt gefeierte Redner nicht ſorgfältig genug in Acht nehmen, durch Einmiſchung von Fremdwörtern die deutſche Rede für deutſches Volk verballhornt und verſchnörkelt wird, wodurch die Predigtſprache, während ſie gerade recht gebildet ſeyn will, doch nur den gemeinen Klang der Zeitungs-, Kanzlei- oder Geſellſchaftsſprache erhält —: alle dieſe Sünden wider den Geſchmack werden leider dadurch begünſtigt, daß der große Haufe ſo vielfach gerade das Geſchmackloſe liebt und beklatſcht; aber es trägt dieſer

Mangel ganz beſonders viel dazu bei, den wahrhaft Gebildeten die Kirche zu entleiden; vollends eine geſchmackloſe Grab- oder Trauungsrede, der die Leute Stand halten müſſen, hat ſchon Manchen auf Jahre hinaus von der Kirche verſcheucht.

Mit alle dem wiſſen wir wohl, daß wir dem Prediger keine Lockpfeife in die Hand geben, der auch die Kirchenflüchtlinge folgen, aber eine ſolche hat es nie gegeben und kann es nicht geben; auch in eines Paulus Munde, der den Juden ein Jude, den Griechen ein Grieche, den Schwachen ein Schwacher geworden, bleibt das Wort vom Kreuz doch immer den Juden ein Aergerniß, den Griechen eine Thorheit. Die alten Rationaliſten haben es auch ehrlich gemeint mit ihrem Wunſche, zeitgemäß zu predigen, aber damit haben ſie gerade die Kirchen leer gemacht, denn damit, daß ſie über Kartoffelbau und Stallfütterung predigten, haben ſie die Kartoffelbauern und Viehbeſitzer doch nicht hereingelockt, die heilsbegierigen Seelen aber haben ſie hinausgetrieben, und ſo war der Reſt = 0. Wir aber haben deſſen zu gedenken, daß wir nicht darnach gerichtet werden werden, ob wir volle Kirchen gehabt, ſondern ob wir als vor Gottes Angeſicht treu hausgehalten haben mit dem, was er uns anvertraut hat. Palmer.

Proles, Andreas, Auguſtiner-Provinzial, ein evangeliſcher Wahrheitszeuge vor der Reformation. — Die Nachrichten über ihn ſind ſehr dürftig und theilweiſe unklar. Geboren am 1. Oktober 1429 zu Dresden, aus einer wohl nicht unangeſehenen bürgerlichen Familie ſtammend, bezog er, dem geiſtlichen Stande ſich widmend, im J. 1446 die Univerſität Leipzig, wo er 1448 zum Baccalaureus und 1451 zum Magiſter der freien Künſte promovirte. Nachdem er ſchon die niederen Weihen empfangen hatte, trat er im letztgenannten Jahre als Novize in das Auguſtinerkloſter Himmelspforte bei Wernigerode, that daſelbſt 1452 Profeß und wurde am Thomastage 1453 als Prieſter ordinirt, hierauf, nachdem er, wie es ſcheint, während eines Aufenthaltes in Italien zum Lektor der Theologie (Baccalaureus biblicus s. sacrae paginae) promovirt war, als lector secundarius an die Domſchule zu Magdeburg berufen, in demſelben Jahre zum Prior von Himmelspforte und 1458, noch nicht dreißigjährig, zum Generalvikar der Auguſtiner für die Provinz Deutſchland erwählt. Endlich erſcheint er auch nach einer Notiz bei Vogel, „Leben Tetzel's“ S. 15, im Jahre 1475, der Leipziger theologiſchen Fakultät laut Ausweis der Matrikel derſelben als lector cursus theologici einverleibt. Ausgezeichnet durch Beredtſamkeit, Frömmigkeit und Sittenreinheit, — einen Mann großen Namens und Glaubens, der von Vielen für heilig gehalten wurde, nennt ihn Luther, der ihn vielleicht als Jüngling zu Magdeburg noch ſelbſt geſehen oder doch ſicher aus der Tradition ſeines Ordens und wohl auch aus Staupitz's Beſchreibung gut gekannt hat, — ein beliebter Prediger, der ſehr häufig und auf ſeinen Viſitationsreiſen an manchen Orten, mitunter dreimal an einem Sonntage die Kanzel betrat, von deſſen Ruf auch die wiederholten Auflagen der von ihm im Druck erſchienenen Predigten (ſ. unten) zeugen, hat er als Freund Auguſtiniſcher Theologie und als eifriger Beförderer des Studiums derſelben unter ſeinen deutſchen Ordensgenoſſen wohl auch mittelbar und indirekt auf Staupitz (ſ. d. Art.) und Luther gewirkt und der Reformation vorgearbeitet, deren Bedürfniß er mit manchen Zeitgenoſſen erkannte, und deren Eintreten er in merkwürdiger Weiſe ahnungsvoll vorher verkündigte. Er hat nicht bloß über den Pelagianismus der Kirchenlehre geklagt, indem er ſeinen Mönchen predigte: Auditis, fratres, testimonium scripturae sacrae, quod gratia sumus, quicquid sumus, et gratia habemus, quicquid habemus. Vnde igitur tantae tenebrae et horrendae superstitiones? Er verkündete auch, „dem Reich des Pabſtes ſtehe ein großer Fall bevor, weil es allzu hoch und allzu ſchnell gewachſen ſey.“ Er erklärte wiederholt in ſeinen Kloſtervorträgen, „die Sache des Chriſtenthums habe eine kräftige und große Reformation nöthig, und er ſehe im Geiſte voraus, daß dieſelbe noch bevorſtehe.“ Und auf die Frage, warum er nicht ſelbſt Hand anlege, um die erwünſchte Reformation herbeizuführen, erwiederte er: Videtis, fratres, me esse aetate grandaevum, corpore et viribus debilem. Et agnosco, me non esse praeditum tanta doctrina, industria et

eloquentia, quantam haec res postulat. Sed excitabit Dominus heroem aetate, viribus, industria, doctrina, ingenio et eloquentia praestantem, qui reformationem incipiet erroribusque sese opponet: ei Deus animum dabit, ut magnatibus contradicere ausit. Et ipsius ministerium salutare Dei beneficio comperietis- Auch gegen Huß's Verdammung ſprach er ſich aus nach der Erzählung Luther's (WW. Altenburger Ausg. I. Fol. 529), Proles habe, als er in einem Auguſtinerkloſter das Bild eines Dr. Johann Zachariä erblickte, der wegen eines angeblich über Huß zu Conſtanz erfochtenen Sieges mit einer Roſe auf dem Barett gemalt zu werden pflegte, geäußert, „er wünſche nicht ein ſolches Ehrenzeichen zu tragen“ *). Zuletzt kam er auch mit der Hierarchie in Conflikt und wurde in den Bann gethan, weil er, wie erzählt wird, auf einem Concil in Italien, dem er als Provinzial ſeines Ordens beiwohnte, der Einführung eines neuen Feſttags ſich beharrlich widerſetzte und ſeine Erklärung nicht widerrufen wollte, „das chriſtliche Volk ſey durch das Blut Chriſti freigemacht und nun ſchon allzu ſehr mit traditionellen Satzungen belaſtet.“ Auf der Flucht, zu der er ſich in Folge deſſen genöthigt ſah, ſoll er die Waffen, mit denen er ſich zuerſt verſehen hatte gegen einen zu befürchtenden Ueberfall, nachher wieder weggeworfen haben mit den Worten, „die Sache ſey nicht ſeine, ſondern Gottes Sache und könne durch die Waffen der ganzen Welt weder unterdrückt noch vertheidigt werden, wie viel weniger denn von einem abgelebten und ſchwachen Greiſe.“ Nach Himmelspforte zurückgekehrt, wurde er von ſeinen Mönchen trotz des auf ihm liegenden Bannes mit Freuden aufgenommen und auch ſchon nach Jahresfriſt durch Vermittelung des Erzbiſchofs Ernſt von Magdeburg, Herzogs von Sachſen († 1513) wieder losgeſprochen, jedoch unter der Bedingung, daß er ſich in Rom zur Verantwortung wegen der ihm Schuld gegebenen Ketzereien ſtelle. Er trat auch die Reiſe an, kehrte aber, von einem befreundeten Cardinal gewarnt, an der Gränze Italiens wieder um, verfiel dann, durch die Strapatzen der Reiſe erſchöpft, in eine Krankheit und ſtarb nach glaubwürdigen zeitgenöſſiſchen Zeugen im Auguſtinerkloſter zu Culmbach in Franken am dritten Pfingſttage 1503, nachdem er am Sonntage Jubilate deſſelben Jahres auf dem Convent zu Eſchwege ſein Generalvikariat niedergelegt und Staupitz zum Nachfolger erhalten hatte. Von Anderen wird als Todesjahr 1508 oder 1510 genannt.

An Schriften hat Proles, abgeſehen von ſeiner Betheiligung an der Herausgabe einer revidirten Meißener Kirchenagende, nur einige Predigten hinterlaſſen, die ſämmtlich längſt literariſche Seltenheiten geworden ſind: 1) eine Predigt über die Kindertaufe, zu Leipzig gehalten, zuletzt noch im Jahre 1580 von J. J. Rabus, Stadtpfarrer zu Straubingen, wieder aufgelegt, auch in einer niederdeutſchen Ausgabe erſchienen, Magdeburg 1500, nach einer Augsburger Ausg. von 1511 abgedruckt in den „Unſchuldigen Nachrichten“ 1713 S. 928 ff. und darnach bei Schütze (ſ. unt.), — worin zuerſt die ſiebenfache göttliche Wohlthat in der Taufe (Oeffnung des Himmels, Herabkommen der heil. Dreieinigkeit, Annahme zur Gotteskindſchaft und das göttliche Wohlgefallen nach Matth. 3, 16. 17., ferner das Aufthun des geiſtlichen Gehörs, die Salbung des Geiſtes und die Weihe zu Gottes Eigenthum als durch das Salz, das Chriſam und die Bezeichnung mit dem Kreuze angedeutet) und ſodann die Art, wie dafür Gott zu danken iſt, in neun Regeln für die Eltern, einer für den taufenden Prieſter, vieren für die Gevattern und eben ſo vielen für den Täufling vorgehalten wird; nicht ohne Sinnigkeit, in einfach-populärer Weiſe wird die praktiſch-chriſtliche Bedeutung des Sakraments hervorgehoben und unter Hinweiſung auf die göttliche Gnadenwohlthat auf Heiligung des Herzens und Lebens gedrungen mit entſchiedenem Zurücktreten des katholiſch Superſtitiöſen. 2) „Sermones dominicales des gnadenreichen Predigers Andr. Prolis . . . mit ſonderlichen, lieblichen, heilſamen Lehren aus den heil. Sonntags-Evangelien ge-

*) Einen derb humoriſtiſchen Ausſpruch des Proles ſiehe bei Agricola, von den deutſchen Sprichwörtern, 2. Thl. S. 33, im 320. Sprichwort, etwas anders bei Zinkgräf, Sprichwörter der Deutſchen, Amſterd. 1653. 1. Thl. S. 192.

zogen, zu Unterweiſung tugendſamen chriſtlichen Lebens gar nützlich zu betrachten, vom neuen Jahr angefangen, durch (Petr.) Sylvium fleißig zuſammengeleſen und mit anderen nützlichen Lehren gemehrt, auch die Auslegung Mart. Lutheri zugeſetzt und wo er über dieſelbigen Evangelien unchriſtlich hat geſchrieben, widerlegt", — vier bis ſechs (je nach den verſchiedenen Ausgaben) Predigten über die Evangelien der Epiphaniasſonntage, vom Herausgeber, katholiſchem Pfarrer zu Dresden, eingeſtandenermaßen im Intereſſe der Polemik gegen Luther bearbeitet und nach Seckendorf (ſ. unt.) verſtümmelt; 1. Ausg. Leipz. 1530. 3) „Sermon des gnadenreichen Predigers u. ſ. w., vom erſten Sonntag nach Trinitatis angefangen, mit viel heilſamen Lehren, wie man's in allen ſeinen Predigten durch's Jahr ſiehet, aus den Sonntags-Evangelien gezogen, zu Unterweiſung in Beſſerung eines chriſtlichen Lebens . . . Collectore Sylvio, 2. Ausg. Dresden 1531", — nach der von Schöttgen (ſ. unt.) und nach ihm von Schütze mitgetheilten Vorrede „aus dreien Predigten Andr. Prolis zuſammengebracht und eine Lehre mit der anderen ohne Veränderung der Meinung gebeſſert" und zwar wieder mit heftiger Polemik gegen Luther. Doch zeugt der Sermon nach Schöttgen, der ihn vor ſich hatte, „von einer ziemlichen Einſicht in göttliche Wahrheiten, dergleichen bei damaligen dunklen Zeiten etwas ſeltſam zu finden iſt." So wird unter Anderem die abergläubiſche Wunderſucht der Zeit in karakteriſtiſch-treffender Weiſe zurechtgewieſen: „Wir ſollen mehr glauben der heil. Schrift, denn den mannichfaltigen Geiſtern und Wunderzeichen. Denn die Geiſter und Wunderzeichen mögen ſeyn betrüglich, als werden ſeyn die Wunderzeichen des Antichriſts u. ſ. w. Aber die heil. Schrift nach dem rechten Verſtande, wie ſie der heil. Geiſt und die heil. Menſchen, durch welche der heil. Geiſt redet, verſtanden haben, betrügt nicht . . . Aber wenn jetzt der Antichriſt käme, würde er nicht viel Mühe und Arbeit bedürfen; denn jetzt fällt man leicht zu aller Neuigkeit und werden leichthin aufgerichtet neue Capellen und Zugeläuft von wegen der Wunderzeichen, die auch geſchehen öffentlich durch die böſen Geiſter ohne Grund der Schrift." —

Literatur: Nur fragmentariſche Notizen finden ſich bei Seckendorf, hist. Lutheranismi, 1692. I. Fol. 113. — Adami vitae theol. p. 5. — Löscher, act. Reform. I. p. 151. — Arnold, Kirchen- und Ketzerhiſtorie. I. B. 15. Kap.. 2. §. 8. u. ſ. w. (ſ. die Citate bei Schütze S. 5). — Ausführlicher iſt Flacius im Catal. test. verit. P. II. p. 908 sq. — Die einzelnen Nachrichten über Proles ſind zuſammengeſtellt von Schöttgen, Lebensbeſchreibung des Andr. Proles, 1734, und umſtändlicher von Gottfr. Schütze: das Leben des Andr. Proles, eines Zeugen der Wahrheit vor Luther, Leipz. 1744. — Vergl. Friedr. Eberhard's Zuſätze zu Schütze's Leben des Andr. Proles. Allgem. litter. Anz. 1799. Nr. 11. S. 97 ff. — Ferner Jöcher's Gelehrten-Lexikon und Gieſeler's Kirchengeſch. 2. Bd. 3. Abtheilung. S. 501 f. — Einiges geben uns handſchriftliche Bemerkungen von G. Veeſenmeyer in dem vor uns liegenden Exemplare von Schütze's Leben des Proles an die Hand.

H. Mallet.

Pſeudepigraphen des A. T. Bd. XII. S. 315 werden unter b) Nr. 17. die Teſtamente der zwölf Patriarchen, *αἱ διαθῆκαι τῶν δώδεκα πατριαρχῶν*, beſprochen. Der Text dieſer wichtigen Schrift, wie er von Grabe und Fabricius edirt worden iſt, iſt in ſehr unkritiſcher und mangelhafter Weiſe aus einer Cambridger Handſchrift unter gelegentlicher Berückſichtigung eines Oxforder Codex geſchöpft worden. Dem Bedürfniſſe einer erſten kritiſchen Bearbeitung wird demnächſt Tiſchendorf zu entſprechen ſuchen, der zu dieſem Zwecke nicht nur die beiden engliſchen Handſchriften genau benutzt hat, ſondern auch auf ſeinen orientaliſchen Reiſen eine dritte Handſchrift deſſelben Werkes aufgefunden und excerpirt hat. — Vergl. Tiſchendorf, Aus dem heiligen Lande, S. 341.

T.

Pufendorf, Samuel. Das ganze Mittelalter hindurch galt die eſſentielle Gerechtigkeit Gottes als der Archetyp, die Eigenſchaften Gottes als die Norm, der Dekalog als das Geſetzbuch des Naturrechts. Der Proteſtantismus hob, auch hier ſeinem eigen

thümlichen Weſen treu, in allmählicher Entwickelung (Melanchthon, Nik. Hemming) das Naturrecht von dieſem objektiven Grunde ab und verſetzte ſein Princip in den Menſchen. Hier waren zwei Fälle möglich, indem der Menſch, als Princip des Naturrechts, entweder im Lichte der Offenbarung oder rein als ſolcher betrachtet wurde. Geſchah jenes, ſo entſtand das Integritätsſyſtem, nach welchem das Recht, als zu den Reliquien des göttlichen Ebenbildes gehörig, aus dem Stande der Unſchuld hergeleitet wurde (quicquid convenit cum statu integritatis, illud est faciendum). Im zweiten Falle ergab ſich das Socialitätsſyſtem, welches das Recht auf die Natur des Menſchen gründet, wie ſie eben iſt. Für das Socialitätsprincip hatte Hugo Grotius das lang nachklingende Wort geſprochen: das Naturrecht ein Diktat der reinen, durch den natürlichen Socialitätstrieb beſtimmten Vernunft, unverbrüchlich und unwandelbar ſelbſt für den allmächtigen Gott. Den Meerſchaum des Grotius vollendete Pufendorf, der erſte deutſche Profeſſor des Natur- und Völkerrechts, in Heidelberg, Lund, zuletzt Hiſtoriograph des großen Kurfürſten in Berlin († 1694), zur Aphrodite, d. h. die Gedanken des Grotius erhalten durch ihn ihre ſyſtematiſche Vervollſtändigung (ſ. De jure naturae et gentium. Frcf. 1684). Moral und Recht vermiſchend, ſtellt er die Rechtserkenntniß dar als drei Quellen entfließend: der Vernunft, den bürgerlichen Geſetzen und der göttlichen Offenbarung, woraus drei Disciplinen: Naturrecht, bürgerliches Recht und Moraltheologie — ſich ergeben. Das Naturrecht erzieht den ſocialen Menſchen für die Erde, die Moraltheologie den Chriſtenmenſchen für den Himmel. Das Princip des Naturrechts iſt der Socialitätstrieb. Der Menſch als animal sociabile kann nicht exlex ſeyn. Die Bedeutung Pufendorf's liegt ſonach darin, daß er, conſequenter als Grotius, das Naturrecht zu einer rein rationalen Wiſſenſchaft macht, unabhängig von der göttlichen Offenbarung, von der Auktorität des Glaubens und der Theologen. Seine Oppoſition richtet ſich von hier aus einmal gegen die eſſentielle Gerechtigkeit als Prototyp des Naturrechts. Die göttliche Gerechtigkeit verliert deshalb ihre prototypiſche Bedeutung für das Naturrecht, weil ihre Gleichartigkeit mit der menſchlichen Gerechtigkeit unnachweisbar iſt. Die Herleitung des Naturrechts aus chriſtlichen Principien vernichtet deſſen Univerſalität, indem nicht nur die Nichtchriſten von dieſem Rechtsforum ausgeſchloſſen wären, ſondern auch in der chriſtlichen Kirche kein einheitliches Rechtsbewußtſeyn zu Stande kommen würde. Die Orthodoxen würden ein anderes Rechtscompendium haben und die Synkretiſten ein anderes. Das Naturrecht nimmt den Menſchen nach ſeiner unmittelbaren, erfahrungsmäßigen Beſchaffenheit, unbekümmert um die Dogmen und Fragen der Theologie, wie der Menſch in den erfahrungsmäßig verderbten Zuſtand gerathen iſt. Wenn nun auch Pufendorf das Naturrecht emancipirt von der Theologie, ohne deren Dogmen zu widerſtreiten, ſo hat er doch die Religion feſtgehalten zunächſt als Mittel zur Verwirklichung des Rechts (vinculum et velut coagulum humanae societatis) und Gott als deſſen Urheber (Deum esse autorem legis naturalis). Sein Lehrer, der berühmte Mathematiker Erhard Weigel in Jena (geſtorben 1699), hatte die Methode der Geometrie, dieſes Ableiten von Folgerungen aus allgemein zugeſtandenen Axiomen, für Philoſophie und Moral empfohlen, ja das mysterium trinitatis aus den principiis geometricis zu demonſtriren ſich unterfangen, welches letztere er auf Verlangen der theologiſchen Fakultät revociren mußte. In gleicher Weiſe wünſchte Pufendorf die Theologie nach mathematiſcher Methode behandelt, als wodurch nicht nur ein großer Theil von Controverſen verhindert, ſondern die theologiſche Wiſſenſchaft auch ſo befeſtigt werden könnte, daß nur Geiſteskranke und fehlerhaft Afficirte ihr widerſtreben würden. Die allgemeinen Erkenntnißbegriffe und der fortlaufende Schriftſinn ſollten die Axiome dazu liefern (ſ. Epistola Pufendorfii ad fratrem super theologia in formam demonstrationis redigenda, abgedruckt bei Pfaff, Histor. litter. theol. I, 398). Mit allem dieſem hatte er dem theologiſchen Zeitbewußtſeyn zu viel zugemuthet. Bald thürmten ſich Wolken über ſeinem Haupte. Seine Collegen in Lund, Nik. Beckmann (Asinius Tenebrio), der bei Verluſt der ewigen

Seligkeit ſeine Angriffe machen wollte, und Joſua Schwarz (calumniae architectus), begannen den Streit, nannten Pufendorf einen monſtröſen Mann, einen Pasquinus redivivus und ſchädlichen Atheiſten, zogen einen Index novitatum aus ſeinem Naturrecht, verklagten ihn bei der Regierung, beantragten ſeine Entfernung von der Univerſität und ein Verbot des Bücherſchreibens. Die Regierung mahnte zur Ruhe. Als man fortfuhr, zu tumultuiren, wurde der Index für ein famoſes Libell erklärt und den Ruheſtörern allerhöchſte königliche Ungnade angedroht. Beckmann ließ hierauf den Index drucken. Die Regierung befahl, ihn beim Kopf zu nehmen und zu incarceriren. Der aber war bereits nach Kopenhagen entwichen und forderte Pufendorf auf eine gute Fuchtel oder auf ein paar Piſtolen. Die Antwort war öffentliche Verbrennung des Index, obwohl Schwarz gegen dies ſchändliche Verfahren bei den Wunden Chriſti bat, Infamerklärung und Proſkription Beckmann's aus allen königlichen Landen. Nachdem dieſer zur römiſchen Kirche übergetreten war und dieſe ſo um einen Stocknarren reicher gemacht hatte, genoß er bei dem Kardinal von Baden das Gnadenbrod. Schwarz, der, als ihm zu reden verboten ward, wenigſtens brummte, wurde als Ueberläufer zu den Dänen Superintendent in Schleswig. Beckmann hatte den Index nach Wittenberg, Leipzig, Jena und Gardeleben, wo Geſenius Superintendent war, ſammt einer epistola cyclica geſchickt, worin Pufendorf als ein Mann verdrehten Gehirns, der das natürliche und moraliſche Recht, den Dekalog und die Geſetze Gottes malitiös und gottlos zu vernichten ſich bemühe, als Ausbreiter des Socinianismus und als Magiſter des reinen Atheismus ausgeſchrieen wurde. Der Senior der Leipziger Theologenfakultät, Scherzer, erwirkte (1673) ein kurfürſtliches Verbot, noch ehe Pufendorf's Werk erſchienen war; dann griff Geſenius als Christianus Vigil den Streit auf, deſſen Bannſtrahl und Himmelsſchlüſſel Pufendorf nicht ſonderlich fürchtete; hierauf Valentin Veltheim in Jena, ein erbitterter Gegner, eine Säule der alten ſcholaſtiſchen Barbarei. Pufendorf warf ihm pſeudonym vor, daß er zu Leipzig geweſen und allda eine ſcholaſtiſche Ligue habe aufrichten wollen. „Welches Beginnen des Veltheim's ohne raison und eine pure Pedanterie iſt, auch in kein Gehirn kommen kann, es ſey denn anſtatt einer reellen Moralität mit mageren Tabellen als ſprödem Heckerling angefüllet, und gleichwohl trachtet der gute Tropf ſich dadurch an Hrn. Pufendorf zu rächen und eine löbliche Akademie in Leipzig mit einzuflechten.“ Die Charteque des maskirten Joh. Rollettus Palatinus wurde in Jena wegen gröblicher Injurien wider unſeren freundlichen Collegen Veltheim confiscirt (1677), der M. Gottfried Klinger aus Zittau, ein Anhänger Pufendorf's, der im Collegio zum öftern die Scholasticos durchgezogen und Aristotelicam philosophiam fugilliret, 1676 zur Unterſuchung gezogen. Sein Hauptgegner aber war Alberti in Leipzig, der, ganz auf dem alten Offenbarungsſtandpunkte, mit der Behauptung hervortrat, der heil. Geiſt habe die heil. Schrift auch zum Nutzen der Philoſophie redigirt, und mit der Beſchuldigung, Pufendorf habe ſo viel Neuerungen vorgebracht, daß alle orthodoxen Theologen ſie ihm in ſeinem ganzen Leben nicht abwaſchen könnten. Seckendorf, der Geſchichtſchreiber der Reformation, nannte die Ableitung des Naturrechts aus der Vernunft eine Methode der Heiden. Spottend und ſcherzend hat Pufendorf, beſonders in der Eris Scandica (Frkf. 1686), ſeine Gegner zurechtgewieſen. Für die natürliche Behandlung des Rechts berief er ſich auf die heil. Schrift ſelbſt, welche lehre, daß das Geſetz den Völkern in's Herz geſchrieben ſey; den Vorwurf des Atheismus beantwortete er damit, daß er im Naturrecht Gott nicht läugne, ſondern präſupponire, „eben wie man in Institutionibus nicht ein eigen Kapitel nöthig hat de Justiniano et Theodora, Justiniani uxore.“ Man ſolle Orthodoxie und Heterodoxie ein- für allemal den Theologen überlaſſen. Müſſe doch nach Alberti auch der Krieg nach Analogie des Standes der Integrität geführt werden, und der Leipziger Scharfrichter habe, wenn ſchon nicht formaliter, ſo doch normaliter Dirnen den Staupbeſen zu geben ad statum Paradisiacum. Ein beſonderer Vorwurf traf ihn als Vertheidiger der Polygamie. Pufendorf hatte nur behauptet, daß die Polygamie

nicht direkte dem Naturgesetz widerstreite, wie Mord, Diebstahl, Ehebruch, doch sage die Vernunft, daß es ehrbar sey und dem häuslichen Frieden zuträglich, in Monogamie zu leben. Auch ward ihm verübelt, daß er in Heidelberg mit Calvinisten Umgang gepflogen. Pufendorf räumte gern ein, er habe mit den Reformirten freundlich und friedlich gelebt, wie andere Lutheraner ebenfalls gethan, aber den lutherischen Glauben habe er niemals verläugnet. „Mögen sich jene nun rühmen, den heroischen Geist Luther's zu besitzen; ach wie sehr ist er in der Länge der Zeit ausgeartet, wie ist aus dem edlen Wein ein scharfer Essig geworden!" Seine verscherzte Rechtgläubigkeit wieder herzustellen, hat er in einem nachgelassenen Werke (Jus feciale divinum s. de Consensu et Dissensu Protestantium. Lubec. 1695. Frcf. 1716) an der Union mit den Reformirten verzweifelt, so lange diese an ihrem Dogma vom absoluten Dekrete, durch welches der Bund Gottes mit den Menschen vereitelt werde, hingen. Dessen hatten sich die Reformirten von einem Pufendorf nicht versehen, seine Schrift sey das beste Mittel, die schwedischen Theologen, über die er so viel geklagt, mit ihm auszusöhnen (s. Bibliotheque choisie par Jean le Clerc. Tom. VII, 391). — Mancherlei Schriften und Gegenschriften auch wider ungenannte Tuckmäuser sind in der Sache erschienen. Pufendorf's Verdienste um das Collegialsystem durch seine Schrift: „De habitu religionis Christianae ad vitam civilem" (Brem. 1687) — sind Bd. II. S. 778 dieser Encyklopädie gewürdigt worden. — Uebrigens fand Pufendorf erst durch Buddeus und Christian Wolff die Anerkennung, die ihm gebührte. „Seine Schriften", bemerkt Wolff, „werden nun gelesen, um daraus zu profitiren, in seiner Gegner Chartequen aber wird Käse und Pfeffer gewickelt, wenn ihnen noch die größte Ehre widerfähret." Und ein Anhänger Wolff's sagt: „Pufendorf mußte ein Bibelfeind und deswegen auch ein Feind Gottes gescholten werden, weil er das Principium iuris naturae et gentium nicht aus der Bibel nehmen wollte, sondern lieber aus der Natur des Menschen, als wodurch er glaubte, mit allen Gentibus raisonniren zu können. Nunmehr gilt er für den unter den Gelehrten, welcher nebst Grotius in dieser vortrefflichen Disciplin das Eis gebrochen."

Literatur. Buddeus, Selecta iuris nat. Hal. 1717. p. 43. — Stahl, die Philosophie des Rechts. 3. Aufl. Heidelb. 1854.. I, 182. — H. F. W. Hinrichs, Geschichte d. Rechts- und Staatsprinc. seit der Reform. 3 Bde. Leipz. 1848 bis 1852. Bd. II. — J. C. Bluntschli in Westermann's Illustr. Monatsheften. April 1862. — H. Hettner, Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts. 3 Thle. Braunschw. 1856—62. III, 1, 83. — Belege aus den Quellen zu obiger Skizze s. in der Geschichte der protest. Theologie Bd. II. S. 62 ff. von G. Frank.

Pullus oder Pulleyn (Pullus, Pulleinius, Pullenus), Robert, Sententiarier und Kardinal. Ueber sein Leben haben wir nur unvollständige, zum Theil widersprechende Angaben. Sein Geburtsjahr ist unbekannt, sein Geburtsland England; er war Zeitgenosse der Könige Heinrich I. (1100—1135) und Stephan (1135—1154). Der Drang nach wissenschaftlicher Ausbildung scheint ihn frühzeitig nach Paris geführt zu haben, wo damals die dialektische Behandlung der Theologie ihre erste Blüthe entfaltete. Durch Reichthum, Stand und Bildung ausgezeichnet, erhielt er nach seiner Rückkehr in das Vaterland das Archidiakonat von Rochefort und eröffnete eine theologische Schule in Oxford, das in ihm seinen ersten namhaften Repräsentanten und Wohlthäter verehrt. Die englischen Schriftsteller wollen sogar wissen, daß durch seine Liberalität und Gelehrsamkeit die alte, unter den dänischen Königen verfallene Oxforder Schule wieder hergestellt worden sey. Diese Wirksamkeit scheint er etwa von dem Jahre 1129 bis zu König Heinrich's Tode, dessen ungetheiltes Vertrauen er besessen haben soll, geübt zu haben. Wahrscheinlich waren die inneren Kämpfe, die nun England zerrütteten, die Veranlassung, daß er sich nach Paris zurückwandte und dort, gehoben durch die Gunst und den Einfluß Bernhard's von Clairveaux, lehrend auftrat. Aus dem 205. Briefe des letzteren, der nach Mabillon in das Jahr 1140 gehört, ersehen wir, daß der Bischof von Rochester

auf seine Rückkehr drang, und da Bernhard ihn durch sein gewichtiges Wort zum ferneren Bleiben und Wirken in Frankreich bestimmte, die Einkünfte seiner Pfründe in England zurückhielt. Die Appellation, die Robert gegen diese Verfügungen seines Bischofs an den Pabst einlegte, hatte die Folge, daß ihn Innocenz II. nach Rom berief. Ueber die Stellung, die er dort anfangs bekleidete, widersprechen sich die Nachrichten. Nach Ciaconius wäre er erst von Innocenz's Nachfolger Cölestin II. (1143—1144) zum Kardinal, von Lucius II. (1144—1145) zum Kanzler des apostolischen Stuhles ernannt worden; nach Onuphrius Panvinus dagegen hätte er schon als Kardinal bei Cölestin's Wahl mitgewirkt. Als im Februar 1145 Eugen III. unter den schwierigsten Umständen den apostolischen Stuhl bestieg, empfahl der heilige Bernhard diesen seinen Schüler und Schützling in warmen Worten der Unterstützung seines Freundes Robert (epist. Bernh. 362). Ueber Robert's Todesjahr schwanken die Angaben zwischen den Jahren 1147 und 1153.

Seine theologische Bedeutung verdankt Pullenn seinem Werke: Sententiarum libri VIII., das indessen nicht, wie man aus dem Titel schließen könnte, eine Sammlung von patristischen Auktoritäten, sondern eine auf Grund der Schrift und der kirchlichen Ueberlieferung durchgeführte dialektische Behandlung der Glaubenslehren ist, und zwar in einem Umfange und in einer Vollständigkeit, welche über die Arbeiten seiner meisten Vorgänger auf diesem Gebiete hinausgeht. Der Stoff wird in folgender Ordnung erörtert: Lib. I. Gottes Wesen, Trinität, göttliche Eigenschaften; II. Schöpfung, Engel, Natur des Menschen, Ursprung der Seele, Fall Adam's, Verderben der menschlichen Natur, Erbsünde; III. Gesetz, Beschneidung, Gesetz der Gnade, Incarnation; IV. Fortsetzung der Incarnation, Glaube, Hoffnung, Liebe, Fegfeuer, Zustand der Seelen nach dem Tode; V. Auferstehung Christi, donum fidei, Sakramente der Taufe und der Confirmation, Beichte, Vergebung der Sünde, Liebe, Sünde; VI. Verderbniß des Willens, Unwissenheit, Schwäche als Folgen der Sünde u. s. w., Versuchungen des Teufels, Beistand der guten Engel, Buße, priesterliche Binde- und Lösegewalt; VII. Fortsetzung. Bußleistungen, Gebet, Almosen, Fasten, Zehnten, weltliche und geistliche Gewalt, ordines sacri, Ehe; VIII. Eucharistie, Wiederkunft Christi, Gericht, Seligkeit und Verdammniß. — Schon diese Uebersicht zeigt, daß die Ordnung keine streng systematische ist. Manche Gegenstände verdanken die Stelle, an der sie besprochen werden, einer ganz zufälligen Verknüpfung, und nach ihrer digressiven Erörterung nimmt er den abgebrochenen Faden wieder auf; so erklärt sich denn auch leicht, daß er dieselben Gegenstände an verschiedenen Theilen seines Werkes auf verschiedene Anlässe und aus verschiedenen Gesichtspunkten behandelt. Die Behandlung selbst ist vorwiegend dialektisch, unterscheidet sich aber von der Abälard's durch ihre vorsichtige Haltung und conservative Tendenz, wie dies von dem Freunde des heiligen Bernhard nicht anders erwartet werden darf. Was bereits durch kirchliche Auktorität entschieden war oder auch nur in der Meinung der Zeitgenossen als ausgemacht feststand, wird von ihm niemals angezweifelt, ja sogar bei der Besprechung anderer schwieriger Fragen benutzt, um darzuthun, daß man an dem Unbegreiflichen keinen Anstoß nehmen dürfe. So fordert er am Schlusse des ersten Buches (c. 16.) zur bescheidenen und ehrfurchtsvollen Besprechung des Problems der göttlichen Macht an sich auf, dessen Dunkelheiten sich nie ganz zerstreuen ließen, und motivirt dieß mit der Bemerkung: „Was liegt unserem Verständniß ferner, als daß Christi Leib ganz im Himmel beharrt und doch an jedem Tage nicht stückweise, sondern ganz und ungetheilt von allen Gläubigen empfangen wird, und doch ist nichts dem Verstande unglaublicher und dem Glauben unzweifelhafter als dieß." So war also diese Lehre, deren Urheber im Abendlande, wie ich im Artikel „Transsubstantiation" (Bd. XVI. S. 317) nachgewiesen habe, Guitmund von Aversa gewesen ist, in kaum sechzig Jahren zum unbezweifelbaren und unumstößlichen Axiom geworden. In der Besprechung der einzelnen Thesen ist es ihm überall um die Probleme zu thun, auf die er mit Vorliebe ausgeht und die er spintisirend zuspitzt. Selten versucht er ihre Lö-

sung in sicheren festen Entscheidungen, vielmehr verfolgt er das Für und Wider, das sic und non, in seine Consequenzen oder erörtert es in hypothetischen Fragen, um zuletzt die Entscheidung des Lesers nach der Seite zu lenken, welche die größere Wahrscheinlichkeit für sich hat. Dabei hält er oft wieder so vorsichtig mit dem eigenen Urtheil zurück, daß man über seine persönliche Ansicht ungewiß bleiben kann oder am Schlusse gerade die Antwort empfohlen findet, die er von Anfang an als die zweifelhaftere behandelt hat oder geradezu bekämpfen zu wollen schien. Ueberhaupt tritt in seiner Behandlung das religiöse und ethische Interesse hinter das dialektische zurück: es ist als ob der dialektische Scharfsinn in seiner ersten selbstbewußten Bewegung mehr als in seinem Objekte die Befriedigung suche. Seine Sprache ist nicht ohne Dunkelheit.

Für den Stand der dogmatischen und disciplinarischen Entwickelung seiner Zeit verzeichnen wir folgende von ihm vertretene karakteristische Sätze: Die Menschen sind geschaffen, um die gefallenen Engel zu ersetzen. Hätte Adam nicht gesündigt, so gäbe es keine Verdammte, sondern nur Gefallene und Gerettete, da ohne Fall Gottes Barmherzigkeit nicht erfahren würde (2,16.). Ohne den Fall wären die Menschen nur vollkommen geworden; durch den Fall und die dadurch nothwendig gewordene Erlösung sind sie noch vollkommener geworden (2, 17.). Die Seelen werden von Gott erst im Momente ihrer organischen Vereinigung mit dem Leibe geschaffen (2, 9.). Der Logos einigte sich bei der Incarnation zuerst mit dem im Schooße der Jungfrau gebildeten Leibe und dann erst mit der Seele (3, 16.). Christus hat das Lösegeld nicht dem Teufel, sondern seinem Vater gegeben, dem er gehorsam gewesen ist bis zum Tode. Gott aber gefiel es (placuit), um den Preis dieser Oblation die Gefangenen heimzuführen und den Verläumder zu demüthigen — eine Vorstellung, die auf die acceptilatio des Duns Scotus führt. Der Teufel, der anfangs nicht wußte, daß durch Christus seine Macht vernichtet werden solle, reizte die Juden zu seiner Kreuzigung, versuchte aber später vergebens durch die Gemahlin des Pilatus diese zu verhindern; er war aber nicht im Stande, der von ihm zur Raserei gesteigerten Leidenschaft der Juden Einhalt zu thun (4, 14.). Ohne Liebe gibt es keine Sündenvergebung (5, 31.). Die Heiligen erscheinen in den Visionen nicht wirklich auf Erden (5, 3.). Die Intention des Priesters ist nicht nothwendig zur Wirksamkeit der Sakramente, sondern nur der correkte Vollzug der äußeren Handlung (5, 15. vgl. Hahn, Lehre von den Sakramenten S. 220). Die ungetauft sterbenden Kinder verfallen der Verdammniß und entbehren darum auch die kirchliche Beerdigung (2, 4.). — Ueber Pulleyn's Lehre von der Schlüsselgewalt darf ich auf meinen Artikel (Bd. XIII. S. 587) verweisen. Die Dämonen haben vom Augenblick ihrer Erschaffung an gesündigt, sie haben darum Gottes Angesicht nie gesehen; sie sind noch nicht in der Hölle, sondern werden bis zum Gericht in der Luft gequält (2, 5.). Verdammte können noch in der Hölle durch Gottes allmächtige Erbarmung selig (7, 27.), ihre Strafen vielleicht durch die Verdienste der Lebenden in etwas gemildert werden (1, 14.). Er untersucht, ob Adam bei der Auferstehung wieder die Rippe empfange, aus der Eva gebildet ist, ob Kinder dann die verlorenen Zähne zurückempfangen, doch kann er sich eines bescheidenen Zweifels nicht erwehren bei der Frage, ob auch Christo die in der Beschneidung abgenommene Vorhaut restituirt werde (8, 17.).

Für die kirchliche Disciplin und Sitte verdienen folgende Bemerkungen Beachtung: Nur im Nothfall oder wenn der proprius sacerdos nicht zu rathen weiß, soll man einem anderen Priester beichten (6, 52.). Die Beichte der Todsünden ist ordentlicher Weise einem Priester abzulegen, doch kann man, wenn kein Priester da ist, auch einem Laien nicht bloß die läßlichen — was unter allen Umständen verstattet ist —, sondern auch die Todsünden bekennen, und zwar drückt er sich so aus, daß er auch einer solchen Beichte die Wirkung der Sündenvergebung nicht abgesprochen haben kann (6, 51.). Den zum Tode verurtheilten Verbrechern versagte man damals Absolution und Communion (6, 53 in fine). Unter den Satisfaktionen waren noch eigenhändige Züchtigungen durch die Priester im Gebrauche (7, 3.). Die Eltern durften bei der Taufe ihrer Kinder

die Kirche nicht betreten (7, 17.). Die alte Sitte, auch die Kindertaufe auf die solennen Taufzeiten zu reserviren (vgl. meinen Art. „Taufe“ Bd. XV. S. 476) war noch nicht völlig erloschen (7, 17.); für die Administration der Sakramente und die Celebration des Meßopfers dürfen die Priester Geld annehmen, aber nicht fordern (7, 17).

Ueber seine Stellung zur kirchlichen Entwickelung vergleiche man in diesem Werke außerdem noch Bd. XIII. S. 675 (Scholastik); IX, S. 384 (Messe); XIII, S. 242 (Sakramente); XVI, 322 („Transsubstantiation“).

Die einzige Ausgabe seines Werkes (denn andere, die er geschrieben haben soll, Predigten, Commentare, Vorlesungen, sind nie gedruckt worden) ist die von dem Benediktiner Hugo Matthoud, Paris 1655. Fol., veranstaltete (sie enthält zugleich das Werk von Peter von Poitiers), äußerst selten im Originale. Neu wurde sie von Migne 1854 im 186. Bande seiner Patrologie abgedruckt.

Ueber ihn vergleiche man außerdem L. Ellies du Pin, nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques IX, 213 sq. — Casp. Oudini comment. de scriptorib. eccles. antiquis II, 119. — Rom. Ceillier, histoire des auteurs sacrés et ecclésiastiques XXII, 275. — Cramer, Fortsetzung von Bossuet's Einleitung in die Weltgeschichte VI, 442—529 (nebst einem vollständigen Auszug der acht Sentenzenbücher). — Flügge, Versuch einer Geschichte der theolog. Wissenschaften. III, 471. — Schröckh, Kirchengeschichte. XXVIII, 418—427.

D. Georg Eduard Steitz.

Q.

Quelen, Hyacinth Ludwig Graf von, Erzbischof von Paris, ein Mann von streng ultramontaner Gesinnung, Freund und Beförderer des Jesuitenthums, gehaßt vom Volke, aber dennoch fest und consequent in hierarchischen Bestrebungen überhaupt und der weltlichen Macht gegenüber insbesondere, sehr wohlthätig gegen Arme, war am 8. Oktober 1778 in Paris geboren. Seine erste Jugend fiel in die Stürme der großen französischen Revolution; während der Schreckensregierung lebte er in Versailles, wo er unter der Leitung des Abbé von Sambucy seine früher begonnenen Studien der Klassiker, der Rhetorik, Philosophie und heil. Schrift fortsetzte. Später bereitete er sich im Seminar von St. Sulpice, unter der Leitung des Abbé Emery für den Eintritt in das Priesterthum vor. Am 14. März 1807 empfing er von dem Bischof Casarelli von St. Brieuc die Priesterweihe, darauf reiste er nach Paris, wo er durch Vermittelung des Abbé Emery mit dem Kardinal Fesch in nähere Verbindung trat, der ihm sein Vertrauen schenkte und ihn nicht bloß beauftragte, einen Theil der Correspondenz zu führen und für die Vertheilung der Almosen zu sorgen, sondern auch in schwierigen Verhältnissen, wie namentlich zur Zeit des im Jahre 1811 zu Paris versammelten Concils (s. d. Art. „Paris“) seinen Rath hörte. Indem er sich mit voller Hingebung an Fesch anschloß, begleitete er denselben nach Lyon, als dieser bei Napoleon in Ungnade gefallen war, und im Jahre 1812 schlug er die Stelle eines Kapellans am Hofe aus, als sie ihm durch den Abbé de Pradt angetragen worden war. Später kehrte er zwar nach Paris zurück, lebte aber in Zurückgezogenheit seinen Studien. Nach dem Falle des Kaiserreiches und beim Eintritte der Restauration kam er durch den Bischof von Rennes, Girac, mit Talleyrand-Périgord, Großalmosenier von Frankreich, in Verbindung, der ihn zu seinem Generalvikar ernannte. Mit Geschick betheiligte er sich an dem Abschlusse des Concordats, das mit dem Pabste zu Stande kam, und im Jahre 1817, am 28. Oktober, wurde er vom Erzbischof von Besançon, Cortois de Pressigny, zum Bischof von Samosata in partibus infidelium geweiht. Nach vielen Seiten hin entwickelte er eine rastlose Thätigkeit in ultramontanem Sinne, und als Talleyrand im Jahre 1819 Erzbischof von Paris geworden war, wurde er nicht bloß zum Erzbischof von Trajanopel, sondern auch zu Talleyrand's Coadjutor ernannt, mit der Anwartschaft, demselben nachzufolgen. Nach Talleyrand's Ableben bestieg er den erzbischöflichen Stuhl von Paris (20. Oktober 1821); er besuchte alsbald seine ganze Diö-

ceſe und veröffentlichte eine neue Ausgabe des bisher im Gebrauche geweſenen Breviers mit Veränderungen und Zuſätzen, die ſein Vorgänger ſchon veranlaßt hatte. Am 31. Oktober 1822 ernannte ihn eine königliche Verordnung zum Mitgliede der Pairskammer, in der er mit allem Eifer die hierarchiſch-kirchlichen Intereſſen vertrat; ſpäter (1825) unternahm er eine Reiſe nach Italien, insbeſondere nach Rom, wo er von dem Pabſte mit großer Auszeichnung empfangen wurde. Nach ſeiner Rückkehr veranlaßten die Biſchöfe die Errichtung einer Centralanſtalt in der Sorbonne für die höheren kirchlichen Studien; der König genehmigte ſie (20. Juli 1825) und wählte den Erzbiſchof von Quelen mit in die Commiſſion, welche die Chefs der Anſtalt bildeten. Am 16. Januar 1826 trat die Commiſſion zum erſtenmal zuſammen, doch ging ſie auch alsbald wieder auseinander, weil der Erzbiſchof von Quelen für ſich allein die Jurisdiktion über die Anſtalt beanſpruchte und erklärte, daß er keinem Geiſtlichen eine prieſterliche Gewalt ertheilen werde, der nicht von ihm allein ernannt und angeſtellt worden wäre, während die Regierung das Recht ſich vorbehalten hatte, die Ernennungen auf Vorſchlag der Commiſſion vorzunehmen. So zerſchlug ſich nun die Herſtellung jenes Inſtitutes. Im Auguſt des Jahres 1826 unternahm von Quelen eine Reiſe nach Savoyen und präſidirte in der Stadt Annecy bei der Translation der Reliquien des heiligen Franz von Sales; von da beſuchte er Genf, durchreiſte einen Theil der Schweiz und kehrte von hier nach Frankreich zurück, wo bei den mannichfachen Mißgriffen der die Reaktion fördernden Regierung die Anzeichen einer ſyſtematiſchen Oppoſition allmählich hervortraten, die ſich mehr und mehr conſolidirte und in dem Einfluſſe, den die Jeſuiten in ihrem Intereſſe auf Staat und Kirche übten, eine ſtarke Nahrung fand. Die königliche Verordnung vom 16. Juni 1828 vertrieb zwar die Jeſuiten, beſchränkte die Zahl der Zöglinge in den kleinen Seminaren und erließ verſchiedene andere Prohibitivmaßregeln, — aber freilich gegen die Meinung des Erzbiſchofs und des Klerus. Während ſich dann von Quelen den Angriffen des Abbé Lamennais ausgeſetzt ſah, machte er (1829) in einem Streite mit der Univerſität ſeine abſolute gerichtliche Machtvollkommenheit in geiſtlichen Angelegenheiten wieder geltend, indem er behauptete, daß von ihm allein die Beſetzung einer Lehrſtelle abhänge und daß eine Theilung der Autorität nur ein Eingriff in ſeine Rechte ſey. Gleichzeitig ging er mit dem Gedanken um, eine feierliche Translation der Gebeine des heil. Vincenz von Paula zu veranſtalten, trotz des Widerſpruches, der ſich in der Preſſe dagegen erhob. Er dokumentirte (im April 1830) die Reliquien des Heiligen als ächt, obwohl der Erzbiſchof Vintimille von Paris bereits im Jahre 1779 bei der Oeffnung des Sarges erklärt hatte, daß der Leib des Heiligen das Schickſal der übrigen Leiber gehabt habe und in Staub zerfallen ſey. Jetzt erklärte von Quelen weiter, daß durch die Fürbitte des Heiligen die franzöſiſchen Waffen ſiegreich gegen Algier ſeyn würden, ließ für 60000 Franken einen Reliquienkaſten anfertigen, deſſen Bezahlung er von den Steuerpflichtigen (Katholiken und Nichtkatholiken) mittelſt einer Bewilligung des Departementchefs oder auch aus Mitteln der Hoſpicien erſetzt zu erhalten hoffte, und in feierlichem Aufzuge wurden die Reſte des Vincenz aus der Metropolitankirche nach der Lazariſtenkapelle gebracht. Da erſchienen bald darauf die verhängnißvollen Juliordonanzen; das Volk ſah auch in dem Erzbiſchofe, der bei jeder Gelegenheit, namentlich auch gegen gemiſchte Ehen, den ſtrengen Hierarchen gezeigt hatte, einen gefährlichen Gegner ſeiner Freiheit, hielt ihn für einen falſchen Rathgeber Karl's X., richtete ſeinen ganzen Haß auch gegen ihn, er mußte flüchten, ſein Palaſt aber wurde von dem Volke zerſtört. Ludwig Philipp übernahm darauf die Regierung; der Palaſt wurde wieder hergeſtellt und der Erzbiſchof erbot ſich zur Rückkehr und dem Regenten den Eid zu leiſten, der übrigens den Geiſtlichen nicht abgefordert ward. Da gab im Monat Februar 1831 die in der Kirche St. Germain-Auxerrois für den Herzog von Berry veranſtaltete Todtenfeier die Veranlaſſung zu neuem Wuthausbruche des Volkes gegen von Quelen, dem die Veranſtaltung der Feier zugeſchrieben wurde, und von Neuem fiel der erzbiſchöfliche Palaſt der

Zerſtörung anheim. Trotz ſolcher Erfahrungen ermüdete v. Quelen in ſeinem ſtarren Prieſtereifer nicht. Der alte Biſchof Grégoire, der an der politiſchen Macht der Hierarchie rüttelte, ohne gegen den Glauben des Volkes zu kämpfen, war erkrankt; v. Quelen forderte ihn in einem Schreiben vom 5. Mai 1831 zur Buße, d. h. zur Rückkehr zum vollen Syſteme des Ultramontanismus auf (vgl. „Der ſterbende Grégoire und der verdammende Erzbiſchof von Paris“ ꝛc. Neuſt. a. d. O. 1831), Grégoire aber antwortete ihm nur mit Klagen über das herrſchende Prieſter- und Jeſuitenthum. Ebenſo ſprach ſich v. Quelen im ſtreng römiſchen Sinne gegen die kirchliche Beerdigung des ſchismatiſchen Biſchofs Deberthier (im Departement Aveyron) aus, der mit denſelben Geſinnungen geſtorben war, wie Grégoire ſie hegte; in einem Schreiben an die Pfarrer ſeiner Diöceſe proteſtirte er gegen jene kirchliche Handlung, die er geradezu als eine tempelſchänderiſche bezeichnete. Während er über ſolche nach ſeiner Auffaſſung unkirchliche Erſcheinungen ſeufzte, verbanden ſich ohne ſein Wiſſen mehrere Glieder ſeiner Diöceſe zur Eröffnung einer Subſkription zum Zwecke der Wiederherſtellung ſeines zerſtörten Palaſtes. Kaum hörte er von dieſem Unternehmen, als er am 29. Aug. 1831 einen Hirtenbrief an ſeine Pfarrer erließ und ſie veranlaßte, ſich in der an ſich ganz frommen Sache nicht weiter zu bemühen, vielmehr ſeinen Aufruf abzuwarten, da er ſelbſt „mit Hülfe der frommen Freigebigkeit der Gläubigen“ die Trümmer wieder aufzurichten beabſichtige, deren Wiederherſtellung die Regierung zu theuer finde. Der Moniteur bezeichnete eine ſolche Aeußerung als unbegründet und als eine Undankbarkeit, weil die Regierung ihm, dem Erzbiſchofe, einen anderen „recht ſtill“ gelegenen Palaſt als Wohnung zugewieſen und damit ihre concordatsmäßige Pflicht erfüllt habe. Gerade das Verhalten des Erzbiſchofs ſteigerte den Widerſpruch zwiſchen den weltlichen und kirchlichen Anſichten, und in den Beſtrebungen des Abbé Lamennais, Lacordaire und Chatel, denen v. Quelen im ultramontanen Sinne entgegentrat, fand jener Widerſpruch nur neue Nahrung. Der antikirchlichen Richtung gegenüber eröffnete der Erzbiſchof (1834) eine Reihe von Vorträgen über die vornehmſten Glaubenslehren der Kirche, die Attentate von Fieschi (1835) und Alibaud (1836) bezeichnete er in ſeinen kirchenhirtlichen Schreiben als Reſultate der antikirchlichen Richtung und der Befehdung des Prieſterthums. Bei ſeinem ſtreng hierarchiſchen Eifer regte er aber nur neue Angriffe auf ſich an, die (1837) einen beſonders heftigen Karakter annahmen, als die Regierung den Kammern ein Geſetz darüber vorgelegt hatte, daß Grundſtücke, die zum ehemaligen biſchöflichen Palaſte gehört hatten, zu öffentlichen Zwecken verwendet würden. Der Erzbiſchof proteſtirte dagegen, die miniſteriellen Journale aber erklärten ihm in einem ſehr bitteren und gereizten Tone, daß es ein arger Mißbrauch der geiſtlichen Autorität ſey wenn ſich dieſe es anmaße, Akte der Regierung oder der Kammern zu controliren, ein ſolcher Mißbrauch der geiſtlichen Gewalt müſſe energiſch zurückgewieſen werden. Dennoch trat von Quelen mit einer neuen Oppoſition gegen die Staatsgewalt (in einem Hirtenbriefe vom 7. September 1837) hervor, als dieſe an einem ihr zugehörigen Gebäude, dem Pantheon (der ehemaligen Kirche der heil. Genoveva), von dem Künſtler David ein Basrelief hatte anbringen laſſen, welches in drei Reihen die Bildniſſe großer und berühmter Männer aus dem Stande der Gelehrten, Geiſtlichen und Militärs darſtellte, namentlich aber die Bilder von Rouſſeau und Voltaire enthielt, welche den Unwillen des Erzbiſchofs ganz beſonders erregt hatten. Auch in dieſem Falle fand ſein Verhalten vielfache Mißbilligung, immer aber ergriff er von Neuem die Gelegenheit, ſeinen Ultramontanismus gegen die weltliche Macht zur Geltung zu bringen. — Als der Erzbiſchof Clemens Droſte zu Biſchering von Köln wegen ſeines Gebahrens verhaftet und auf die Feſtung Minden gebracht worden war, Pabſt Gregor XVI. am 10. Dezember 1837 im Conſiſtorium dagegen proteſtirt hatte, erließ v. Quelen ſofort auch ein Rundſchreiben an ſeine Pfarrer, das ihnen, dem ganzen Sinne nach, das Verhalten des gegen die weltliche Macht ſich auflehnenden Prälaten zu Köln als muſtergültig, deſſen Verhaftung als ein Märtyrerthum darſtellte. Treu ſeinen bisherigen

Grundſätzen fuhr v. Quelen in der Verwaltung ſeines Amtes fort, doch kränkelte er, im Jahre 1839 traten bedenkliche Symptome für ſein Leben hervor und am 31. Dezbr. 1839 ſtarb er. Seine im Leben bewieſene Wohlthätigkeit gegen Arme hatte ſeine reichen Einkünfte immer erſchöpft, ſo daß jetzt zur Beſtreitung der Koſten für ſeine Obſequien eine Sammlung veranſtaltet werden mußte.

Vergl. N. Bellamare Monseigneur (Hyac. Louis) Quélen pendant dix ans. Par. 1840. — Mathieu Richard Auguste Henrion Vie et travaux apostoliques de Hyac. Louis de Quélen. Par. 1840. — Rheinwald's Repertorium, 1841. Bd. 33. S. 93 ff. — Darmſtädt. Allgem. Kirchenztg. 1825—1831. 1833. 1837. 1838. 1840; ſ. daſ. den Art. „Paris" im Regiſter. Neudecker.

R.

Raynald, Odorich, Fortſetzer der Annalen des Baronius, Prieſter von der Congregation des Oratoriums, gelehrt und namentlich durch ſeine kirchengeſchichtlichen Arbeiten berühmt, war zu Treviſo im Jahre 1595 geboren. In ſeiner Vaterſtadt fand er ſeine erſte Bildung, dann trat er in das Jeſuitencollegium zu Parma und hier vollendete er ſein akademiſches Studium. Im Jahre 1618 wurde er zu Turin Mitglied der Congregation des Oratoriums. Unausgeſetzt widmete er ſich gelehrten Studien und ſeine Gelehrſamkeit wie ſeine Befähigung gewann bald bei ſeinen Vorgeſetzten eine ſolche Anerkennung, daß ſie in ihm den geeigneten Mann gefunden zu haben glaubten, der im Stande ſey, die mit dem Jahre 1198 abſchließenden Annalen des Baronius († 1607), der ihrem Orden ſelbſt angehört und in ſeinem bedeutenden Werke nicht bloß dem Orden, ſondern ſelbſt ihrer Kirche ein bleibendes Denkmal geſetzt hatte, weiter fortzuführen. Raynald unternahm die Arbeit, und es iſt wohl keine Frage, daß ſeine Fortſetzung in Betreff des reichen Stoffes aus Urkundenſchätzen als ein ſehr ſchätzbares und wichtiges Werk bezeichnet werden muß. Der erſte Theil ſeiner Fortſetzung erſchien unter dem Titel: Annales Ecclesiastici ab anno quo desinit Baronius 1198 usque ad ann. 1534 continuati ab Oderico Raynaldo, im Jahre 1646; bis zu ſeinem Tode lieferte er noch ſechs Theile, während nach ſeinem Tode noch zwei Theile erſchienen. Raynald's Arbeit als Fortſetzung der Annalen des Baronius umfaßt daher Tom. XIII. bis XXI. Rom. 1646—1677. Das Werk, deſſen letzter Theil von der römiſchen Cenſur bis zum Jahre 1689 zurückgehalten wurde, ſchließt mit dem Jahre 1565; von Tom. XIII. bis XX. erſchienen vermehrte Auflagen Col. 1693 sq. Während Raynald an dem Hauptwerke arbeitete, beſchäftigte er ſich zugleich damit, einen Abriß aus den Annalen des Baronius und aus ſeiner Fortſetzung zu geben; der Abriß erſchien zu Rom 1669. Der Orden wie der Pabſt Innocenz X. wußten die Verdienſte, die Raynald durch ſeine Arbeit ſich erworben hatte, hoch zu ſchätzen, Innocenz trug ihm ſelbſt die Oberaufſicht über die Bibliothek des Vatikan an, doch Raynald ſchlug die Stelle aus, um ſich ſeinen ſchriftſtelleriſchen Arbeiten ganz widmen zu können. Er ſtarb am 12. Januar 1671. Vom Jahre 1566 bis zum Jahre 1571 ſetzte Jakob de Laderchio durch Tom. XXII. bis XXIV., Rom. 1728—1737, die Annalen fort. Eine Geſammtausgabe von Baronius, Raynald, Pagi und einigen anderen kleineren Schriften wurde von Dom. Ge. und Jo. Dom. Mansi Lucae 1738—1759 beſorgt. — Vergl. Biographie universelle. Tom. 38. Par. 1824. Art. „Rinaldi". Neudecker.

Reformation (dazu: Jus reformandi). Dieſer Name iſt zur herrſchenden Bezeichnung geworden für diejenige große Umgeſtaltung, welche im 16. Jahrhundert innerhalb der abendländiſchen Chriſtenheit mit Bezug auf Kirchenthum und Glaubenslehre eingetreten iſt und aus welcher die proteſtantiſchen Kirchen hervorgegangen ſind. Auch ſtrenge Katholiken geben ihr den Namen der Reformation, wenn gleich nur der „ſogenannten". Wir Proteſtanten verſtehen darunter eine wirkliche Wiederherſtellung und Neugeſtaltung nach den urſprünglichen göttlichen Normen im Gegenſatze zu einer Verderbniß, der die Kirche ſammt ihrer Lehre anheim gefallen war.

Was nun gehörte zu dieſer Verderbniß, um derenwillen die Reformatoren eine Reform wenigſtens für einen Theil der Chriſtenheit erkämpft haben und im Gegenſatz gegen welche auch wir in ihrem Werke eine ächte Reformation erkennen? — Zunächſt richtete ſich bis zum Auftreten unſerer Reformatoren ein tief vorbereiteter Eifer um Beſſerung des Zuſtandes der Chriſtenheit vornehmlich auf Mißbräuche innerhalb des beſtehenden Kirchenthums hin, ohne darum auch ſchon beſtimmt auf dieſes ſelbſt und ſeine Grundlagen loszugehen; ſo, wenn geklagt wurde, daß die kirchlichen Inſtitute das Erforderliche zur Pflege und Reinigung des ſittlich-religiöſen Lebens in der Chriſtenheit nicht leiſten, daß auch das richtige Verhältniß zwiſchen den einzelnen Trägern des Kirchenthums oder den einzelnen Faktoren der kirchlichen Maſchinerie, wie zwiſchen Pabſtthum und Epiſkopat, zwiſchen hohem und niederem Klerus, zwiſchen Klerus und Mönchen u. ſ. w. geſtört ſey, ja daß in den Organen des Kirchenthums überhaupt der ächte chriſtliche Geiſt weithin aufgehört habe zu leben. Mit Bezug auf die Lehre erhebt ſich zunächſt ein allgemein gehaltener Wunſch, daß im Gegenſatze gegen eine von ſchwerfälligen Formen und menſchlichen Erfindungen überladene und erſtarrte Schultheologie wieder Raum gewonnen werde für die ſchlichte und reine, zugleich praktiſch-tiefe und praktiſch-lebendige Lehrweiſe, die in der heil. Schrift gegeben ſey. Mit jenen Proteſten gegen ein verderbtes Kirchenthum verbanden ſich zugleich die Anſprüche des Staatsweſens gegenüber von den Eingriffen der Hierarchie in ſein Gebiet, die Anſprüche des nationalen, volkswirthſchaftlichen, bürgerlichen Lebens gegenüber von den Beeinträchtigungen und Belaſtungen, welche es durch die Forderungen des weltliche Intereſſen verfolgenden Kirchenthums erleide. Dem religiöſen Bedürfniſſe nach jener Reinigung der Lehre trat zur Seite ein Streben nach Freiheit und Selbſtſtändigkeit für die Wiſſenſchaft als ſolche. Diejenigen reformatoriſchen Tendenzen der früheren Zeit, welche über dieſe Gränzen hinausgingen, wurden mit ihren Vertretern aus der katholiſchen Kirche hinausgedrängt, ohne daß ſie ſchon weiter greifende und dauerhafte Erfolge, wie hernach das Wirken unſerer Reformatoren, erreicht hätten. Den Grund hiefür werden wir darin zu ſuchen haben, daß doch auch ſie das tiefſte Princip oder den Mittelpunkt, von welchem eine wirkſame Reform ausgehen mußte, noch nicht wie die Letzteren getroffen hatten. — Die Reformation des 16. Jahrhunderts erhob ſich und drang durch in Kraft der Ueberzeugung, daß die Verderbniſſe, welche eine Reform fordern, nicht bloß in gewiſſen vereinzelten Mängeln und Schäden beſtehen, daß vielmehr dadurch die Heilsgemeinſchaft, welche der Chriſt mit ſeinem Heiland und durch ihn mit dem Vater habe, in ihrem Grundweſen gefährdet ſey. Es handelte ſich für ſie um die fundamentale göttliche Heilswahrheit, um der Seelen Seligkeit, um Gottes Ehre. Die Seele ſollte in ihrem Zutritt zum Heiland nicht mehr durch die vom Katholicismus aufgeſtellten menſchlichen Inſtitute und Perſonen, Prieſter und Machthaber gebunden, in ihrem Genuſſe ſeines Heiles und im Wirken nach ſeinem Geiſte nicht mehr durch menſchliche Satzungen gedrückt ſeyn. Andererſeits ſollte ſie zum Heiland und zur göttlichen Gnade ſich hinwenden im tiefſten Bewußtſeyn davon, daß ſie von ſich aus ſchlechthin unfähig ſey, die Schuld und Macht der Sünde los oder vor Gott gerecht zu werden, und mit völligem Verzicht auf alles eigene Verdienſt. Nach dieſer Seite hin erſchien beim Katholicismus die Gnade Gottes ebenſo durch eine pelagianiſirende Anerkennung von etwas natürlich Gutem in den ſündhaften Subjekten beeinträchtigt, wie andererſeits durch die Mittlerſtellung jenes Kirchenthums und Prieſterthums, welchem die Subjekte ſich unterordnen ſollten. Den tiefſten Grund des Widerſpruchs bildete einerſeits die ſittliche Strenge, womit ein abſoluter Maßſtab an das angeblich Gute des natürlichen Menſchen und den ihm vor Gott zukommenden Karakter gelegt, andererſeits die innige Hingabe und Energie, womit die ganz freie und ganz ſich herablaſſende Gnade dieſes Gottes ergriffen wurde. Erſt im Zuſammenhange mit dieſen materialen Grundanſchauungen drang auch das Formalprincip der alleinigen normativen Autorität der heil. Schrift, worauf ſchon Frühere zurückgegangen waren, mit Macht zum Siege durch. Und eben

auch bei dieſer Frage, wo die Wahrheit in Betreff jenes Heiles ſicher zu finden ſey, handelte es ſich wieder einerſeits um den Gegenſatz gegen die Anmaßungen des Kirchenthums mit ſeinen Traditionen und Satzungen und gegen die darin liegende Selbſtüberhebung, andererſeits um die chriſtliche Freiheit der Subjekte und ihren unmittelbaren Zutritt zu Gott, indem ihnen allen die urſprüngliche göttliche Offenbarung vorgelegt und durch den Geiſt der Gnade eine ſelbſtſtändige Erkenntniß derſelben möglich gemacht ſey. Mit dem der Reformation zu Grunde liegenden Materialprincip, wornach das Heil und zunächſt die Vergebung und Rechtfertigung durch die Gnade dem hinnehmenden Glauben zu Theil wird, ſchließt ſich das Formalprincip darin zuſammen, daß eben der Gott und Heiland, in welchem allein und ganz und unmittelbar jeder Gläubige das Heil erlangt, auch allein und vollgenügend der Erkenntniß den Weg dazu weiſe in dem von ihm gegebenen und ſanktionirten Worte. Es verſteht ſich nach dem Bisherigen von ſelbſt, daß dann dieſe Reformation ebenſo, und zwar vor Allem, auf die Lehre, wie auf die Organiſation der Kirche ſich richten mußte.

Von Anfang an haben indeſſen die Reformatoren und Proteſtanten nach Männern ſich umgeſehen, welche ſchon in den vorangegangenen Zeiten in dem gleichen Geiſte, wie ſie, gegen die eingeriſſenen Verderbniſſe für das reine evangeliſche Chriſtenthum gezeugt haben. Die Gegenwart des heil. Geiſtes, welche Chriſtus ſeiner Kirche verheißen, ja die Fortexiſtenz dieſer Kirche ſelbſt ſchien unterbrochen, wo nicht zu jeder Zeit wenigſtens einige Zeugen der Wahrheit für diejenige Lehre eingetreten wären, welche freilich erſt in der Reformation hell und mächtig wieder an's Licht gekommen ſey. Indem man aber im Suchen nach ſolchen Zeugen von dieſem Intereſſe ſich treiben ließ, übertrug man auf Männer, deren Richtung eine Verwandtſchaft mit der eigentlich proteſtantiſchen oder evangeliſchen hatte, gern auch ſogleich die beſtimmt ausgeprägten evangeliſchen Lehren. Man verkannte, daß eine Gemeinſchaft des Heils und der chriſtlichen Heilswahrheit auch da noch beſtehen kann, wo das, was die Seelen an Chriſtus haben, und ihre innere Beziehung zu ihm im objektiven Bewußtſeyn und Dogma nur ungenügend ausgeprägt iſt. Man zog nicht gehörig in Betracht, daß durch lange Zeiten hindurch die evangeliſchen und die unevangeliſchen oder antievangeliſchen Principien, zwiſchen welchen man bei der Reformation ſich zu entſcheiden hatte, überhaupt noch nicht klar und ſcharf in ihrem Gegenſatze gegen einander hervorgetreten waren. Mehr vom rein hiſtoriſchen Standpunkte aus ſind in der neueren Zeit die „Vorläufer der Reformation“ zum Gegenſtande der Unterſuchung gemacht worden; vergl. von umfaſſenderen, ächt geſchichtlichen Darſtellungen beſonders Ullmann's „Reformatoren vor der Reformation“ und die betreffenden Abſchnitte in Neander's Kirchengeſchichte, von kürzeren Ueberſichten die Abſchnitte der Kirchengeſchichte Niedner's. Wie mangelhaft übrigens theilweiſe auch bei neueren proteſtantiſchen Theologen noch der Einblick in die Unterſchiede zwiſchen früheren evangeliſchen und reformatoriſchen Tendenzen und zwiſchen den Principien der eigentlichen Reformation geblieben iſt, zeigt z. B. Rudelbach's „Reformation, Lutherthum und Union“, ſo ſehr dieſe Schrift dabei vor den Fehlern ihrer älteren Vorgänger in dieſem Stücke warnt. Die Frage nach jenem Verhältniß hat aber gerade auch dafür große Bedeutung, daß das Weſen, das Recht und die Kraft der Reformation ſelbſt begriffen werde. In Betreff der einzelnen Perſonen und Erſcheinungen, welche dabei zur Sprache kommen, ſey hiebei im Voraus auf die ſpeciellen Artikel, welche ihnen die Encyklopädie bereits gewidmet hat, zurückverwieſen.

Unläugbar iſt in der chriſtlichen Kirche ſchon vom zweiten Jahrhundert und vom nachapoſtoliſchen Zeitalter her derjenige Geiſteszug wirkſam geweſen und immer völliger zur Herrſchaft gelangt, welcher zu dem von unſerer Reformation verworfenen Kirchenthum und Lehrſyſtem geführt hat. So laſſen ſich denn nicht minder auch ſchon von jenen erſten Zeiten her verſchiedene Männer und Parteien namhaft machen, von welchen ein Proteſt gegen die hiemit eindringenden Verderbniſſe und ein Ruf nach Reform ausgegangen ſey und welche man demnach Proteſtanten vor dem Proteſtantismus nennen

dürfe. Aber oft bezieht ſich der Widerſpruch nur auf vereinzelte Seiten des auf ſeiner Bahn fortſchreitenden Katholicismus, während er im Uebrigen mit dieſem auf gleichem Boden ſtehen bleibt. Und wo er dagegen tiefer geht, da muß man fragen, ob er nicht ſeinerſeits von Principien ausgehe, welche mit dem urſprünglichen Weſen des Chriſtenthums zum mindeſten eben ſo wenig als die von ihm bekämpften Grundſätze harmonirten, ja gegen welche gerade der Katholicismus weſentliche chriſtliche Güter und Wahrheiten zu vertreten und zu ſchützen berufen blieb. So mag Marcion ein Proteſtant heißen (vgl. bei Neander) mit Bezug darauf, daß er gegen eine judaiſtiſch-ſinnliche Auffaſſung Gottes und ein judaiſtiſch-geſetzliches Chriſtenthum für den über alles Altteſtamentliche erhabenen ſelbſtſtändigen, abſoluten Karakter der neuteſtamentlichen, evangeliſchen Offenbarung, für das rein geiſtige Weſen Gottes, für den Gott der Liebe u. ſ. w. zeugte und nur im Worte Chriſti und ſeiner ächten Jünger die Quelle der evangeliſchen Wahrheit fand. Aber es bedarf keines langen Hinweiſes darauf, daß ſein Geiſtesprincip jedes Eingehen dieſes Gottes in einen Proceß gottmenſchlicher Offenbarung und in volle Gemeinſchaft mit dem Menſchen überhaupt ausſchloß. Von anderer Seite her proteſtirte der Montanismus gegen die Anfänge der Hierarchie, unter welche der Geiſt gebannt werden ſollte, und gegen eine Verweltlichung und ſittliche Erſchlaffung, welcher das über die Welt ſich verbreitende und in ihr ſich zur Ruhe ſetzende Chriſtenthum anheimfällt. Aber es war nicht der Geiſt chriſtlicher Gotteskindſchaft und Freiheit, der in ſeinen eigenen forcirten Offenbarungen wehte. Vor dem Rigorismus ſeiner aſcetiſchen Forderungen für's chriſtliche Leben mußte eine freiere ſittliche Bewegung in dem — ob auch an ſich noch ſo verwerflichen Unterſchiede Schutz ſuchen, welchen der Katholicismus zwiſchen einer höheren und niederen Sittlichkeit, zwiſchen Geboten und Rathſchlägen machte. Seinem chiliaſtiſchen Ruf aus dieſer Welt hinaus ſtand unerſchütterlich die Aufgabe entgegen, welche das Chriſtenthum mehr und mehr in dieſer Welt zu löſen hatte, ob auch Vermengung mit ſchlecht Weltlichem hiebei unvermeidlich war. In negativer Beziehung laſſen ſich dann mit dem Proteſtantismus überhaupt diejenigen Parteien zuſammenſtellen, welche der Kirche vorwarfen, daß ſie über der objektiven, anſtaltlichen Heiligkeit des Kirchenthums und der Hierarchie die Heiligkeit und Durchheiligung der Subjekte durch Zucht u. ſ. w. hintanſetze; ſo die Novatianer und beſonders die Donatiſten. Aber einestheils hatte ſich nun doch auch auch ihnen wie dem Katholicismus die Anerkennung eines mit beſonderem Geiſt ausgeſtatteten Prieſterſtandes und dann auch die Anerkennung der auf göttlichem Rechte ruhenden epiſkopalen Hierarchie feſtgeſetzt. Andererſeits führte ſie jener Proteſt dahin weiter, die objektive göttliche Heilsſpendung ſelbſt von der ſubjektiven Heiligkeit der Amtsträger abhängig zu machen (Donatismus), worin hernach unſere Reformatoren einen nicht minder gefährlichen Grundirrthum als in der katholiſchen Auffaſſung von der Heiligkeit des Kirchenthumes ſahen. Wir haben ſo mit einer Richtung hier zu thun, vor welcher gerade auch die Reformation ernſtlich ſich verwahren zu müſſen geglaubt hat. Wichtig iſt uns ferner zwar beim Donatismus, daß von ihm aus zuerſt eine Verbindung der Kirche mit dem weltlichen Arme des nunmehr zum Chriſtenthum übergegangenen Staates heftig bekämpft wurde, welche dann auch der Reformation ſich in den Weg geſtellt hat. Aber er wollte dann zwiſchen Kirche und Staat wieder eine Kluft machen, über welche an ſich mit vollem Rechte in der Entwickelung des Chriſtenthums hinausgeſchritten worden war. Und zugleich erlaubte er ſich ſelbſt gewaltſame äußere Mittel, verglichen mit welchen jenes Eingreifen der ordentlichen Staatsgewalt jedenfalls chriſtlicher und ſittlicher erſcheinen mußte. — Nur vereinzelt wurden noch innerhalb des Katholicismus gegen dieſe oder jene Seite deſſelben Stimmen laut, in welchen man einen Vorklang des reformatoriſchen Zeugniſſes ſuchen möchte, in welchen jedoch vielmehr nur ältere, relativ reinere Anſchauungen wiederklingen ohne die zu einem Widerſtand gegen die ſeitherige Fortentwickelung erforderliche Kraft und principielle

Klarheit: ſo bei Aerius (gegen die Stellung der Biſchöfe über den Presbytern, die Geſetzlichkeit im Faſten u. ſ. w.), bei Vigilantius (gegen Verehrung von Märtyrern, gegen Cölibat und Mönchthum) und Anderen, deren Ketzereien dann nach dem Vorwurf der Papiſten von unſeren Reformatoren wieder aufgefriſcht worden ſeyn ſollen. Der tiefſte Geiſt unter ihnen war ohne Zweifel des Vigilantius größerer Vorgänger Jovinian, der „Proteſtant ſeiner Zeit“ nach Neander; aber ſein extremer Standpunkt abſtrakter Innerlichkeit, von welchem aus er das chriſtliche Leben auffaßte und principiell, wie Keiner der Anderen, die Verdienſtlichkeit und beſondere Heiligkeit der katholiſchen Aſceſe bekämpfte, geſtattete, auch abgeſehen von der Unempfänglichkeit ſeines Zeitalters hiefür, kein Fruchtbarwerden ſeines Princips für die chriſtliche Sittlichkeit und Kirche; auch fragt ſich, wie weit ſein Standpunkt rein durch chriſtlichen Geiſt oder zugleich durch philoſophiſche Anſchauungen beſtimmt war. — Auf die Reformatoren ſelbſt hat bekanntlich aus jenen Zeiten am ſtärkſten das Zeugniß Auguſtin's eingewirkt. In ihm ſahen ſie urſprünglich ihren eigentlichen Vorläufer und Vorkämpfer. Er war es auch wirklich, was die Grundlehre von der Unfähigkeit des natürlichen Menſchen und von der Alleinwirkſamkeit der göttlichen Gnade im Gegenſatze zu altem und neuem Pelagianismus und Semipelagianismus anbelangt. Allein ſchon in der Lehre von der Aufnahme dieſer Gnade durch's Subjekt iſt der Unterſchied zwiſchen ſeiner und ihrer Lehre weit größer, als ſie ſelbſt anfangs wahrnahmen und als auch ſeither großentheils noch von den proteſtantiſchen Theologen beachtet worden iſt. Es fehlt die reformatoriſche principielle Würdigung des Glaubens, der als ſolcher vermöge ſeiner Beziehung zum objektiven Chriſtus die Vergebung der Sünden bringt und uns vor Gott als gerecht daſtehen läßt. Es iſt vielmehr weſentlich erſt unſere eigene, von oben her eingegoſſene Liebe zu Gott, worin wir Gerechtigkeit haben. Gerade auf Auguſtin ſtützt ſich die katholiſche Lehre von der justificatio vermöge einer justitia infusa. Gerade auch nach Auguſtin kann ſodann der Wiedergeborene in Kraft der ihm innewohnenden Gnade Werke der Genugthuung und des Verdienſtes vor Gott hervorbringen. Und vollends kann der Katholicismus in Betreff ſeiner Lehre von Kirche und Kirchenthum ſich darauf berufen, auf auguſtiniſchem Grunde zu ſtehen. Denn ſo tief Auguſtin die innere Gemeinſchaft der Kirche und ihrer wahren Glieder mit Chriſtus auffaßt, ſo wichtig ſeine Unterſcheidung zwiſchen wirklichen und heuchleriſchen, unreinen Gliedern derſelben iſt, ſo ſehr er das freie, geiſtige Wirken des ſeine Prädeſtination vollziehenden Gottes in der Kirche betont (vgl. dazu den reformatoriſchen Begriff der Kirche, die Unterſcheidung zwiſchen ſichtbarer und unſichtbarer Kirche, den Zuſammenhang der reformirten Lehre von Kirche und Gnadenmitteln mit der Prädeſtinationslehre): ſo wenig kennt doch auch er eine Gemeinſchaft mit Chriſtus, die außerhalb der Gemeinſchaft des von Gott verordneten Epiſkopats und Prieſterſtandes möglich wäre; in ſie müſſen doch alle jene Prädeſtinirten wenigſtens mit der Zeit noch gebracht werden, um das ihnen beſtimmte Heil zu empfangen. Speciell gerade an Auguſtin hat endlich die katholiſche Kirche ſich anlehnen können mit der Art, wie ſie gegen Alle, die von ihr ſich ſondern, ihre Katholicität geltend macht. Mit Recht zwar hält er den Winkelkirchen, auf welche durch die Donatiſten das Chriſtenthum beſchränkt worden wäre, die göttliche Beſtimmung derſelben zu allgemeiner Ausbreitung, und ihrem ſeparatiſtiſchen Geiſte die Pflicht, auch äußerlich geeint zu bleiben, entgegen. Aber in dem Gewichte, welches er auf das Ausgebreitetſeyn ſeiner eigenen äußeren Kirche ſchon an und für ſich legt und in der Schärfe, womit er Jeden, der von ihrer Gemeinſchaft ſich löſt, hiermit ſchon von der Heilsgemeinſchaft überhaupt abſchneidet, erkennen wir ſchon auch die Grundzüge jener Richtung, welche dann die Forderung der Katholicität in der äußerlichſten Weiſe zur Anwendung gebracht und dagegen einer wahrhaften Katholicität ſich verſchloſſen hat. Dieſelbe Richtung — mit Bezug auf's Formalprincip des Chriſtenthums — läßt ſich auch aus dem bekannten Ausſpruch Auguſtin's: „Evangelio

non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas" — nicht wegdeuten trotz aller Verſuche, welche dazu von proteſtantiſchen Apologeten des großen Kirchenlehrers ſeit Weſſel, Luther und Calvin gemacht worden ſind*).

Das römiſch-katholiſche Kirchenthum ſtand in ſeinen Grundzügen feſt, als die germaniſchen Völker mit ihren neugegründeten Staaten die Träger des abendländiſchen Chriſtenthums wurden. Eben in jener Geſtalt wurde dieſes von ihnen aufgenommen. In ihr verwuchs es mit den neuen ſtaatlichen Organismen. Keine Erinnerung an abweichende ältere chriſtliche Anſchauungen im Gegenſatze zu jenem Kirchenthum regte ſich auf dem neuen Boden. Zumeiſt eben auf dieſem Boden hatte es nun ſeine große und weltgeſchichtliche pädagogiſche Bedeutung zu bethätigen. Ihm gegenüber waren einzelne Vertreter des britiſch-iriſchen Chriſtenthums, denen hier ein Bonifacius begegnete, zu iſolirt und ohnmächtig. Darf man auch bei dem Iren Clemens in ſeinem Widerſtande gegen das „hierarchiſche Princip des Mittelalters" und ſeinem Widerſpruche gegen die zwingende Autorität der Kirchenväter und Concilien mit Neander eine „Reaktion des die urſprüngliche Wahrheit feſthaltenden chriſtlichen Bewußtſeyns" anerkennen, ſo fehlte doch jenem praktiſch-frommen und alterthümlich-ſchlichten Chriſtenthume nicht bloß die Kraft, um die dort erforderlichen feſten und umfaſſenden kirchlichen Organiſationen zu erzeugen, ſondern auch ein dem katholiſchen gegenüberſtehendes evangeliſches Materialprincip (vgl. über Clemens ſowie über die Iren Virgil und Samſon die Kirchengeſchichte Neander's, über die Kirche, der ſie zugehörten, den Art. „Culdeer" in der Encykl., wo auch ſie Bd. III. S. 198 ihre Stelle erhalten haben). — Aus der fränkiſch-katholiſchen Kirche ſelbſt ging dann doch gleich mit dem raſchen Aufblühen chriſtlicher Wiſſenſchaft unter den Karolingern die freie Oppoſition eines Agobard gegen Bilderdienſt und die noch tiefer begründete und weitergreifende eines Claudius von Turin gegen die Ueberſchätzung der Heiligen, der Mönchsverdienſte und des päbſtlichen Primates hervor, — bei letzterem in bedeutungsvollem Zuſammenhange mit dem Studium Auguſtin's. Aber ſie ging vorüber mit jener erſten Blüthe, ohne daß ein Zuſammenhang ſpäterer proteſtantiſcher Bewegung mit ihr ſich herſtellen ließe (ſo namentlich auch nicht einer zwiſchen den Waldenſern und Claudius). — Gegenüber von der Verderbniß, Verweltlichung und Entſittlichung, der das Kirchenthum in der Folgezeit anheimgefallen war, erſchien als großer Reformator der Kirche gerade derjenige Mann, der durch die Grundſätze und Mittel, mit welchen er ſie reformiren, von der Weltmacht ablöſen und zur Macht über die Welt machen wollte, die römiſche Hierarchie und Theokratie zu der Stellung erhoben hat, welche erſt durch die Reformation des 16. Jahrhunderts kräftig erſchüttert werden ſollte: der Pabſt Gregor VII. Eine ähnliche Bedeutung nach entgegengeſetzten Seiten hin hatte auch die Scholaſtik in ihren erſten großen Repräſentanten, — mit ihrem tiefen und mächtigen Streben, für die Chriſtenheit wieder ein wiſſenſchaftliches Syſtem der Wahrheit herzuſtellen, und mit ihrem Befangenſeyn in Grundanſchauungen, welchen unſere Reformation den Vorwurf ſchwerer, fortſchreitender Irrthümer hat machen müſſen. Ganz auf dieſem katholiſch-kirchlichen Boden ſtand auch diejenige Myſtik, welche in Bernhard von Clairvaux ihren erſten bedeutenden Vertreter hatte. Und doch hat andererſeits eben Bernhard nachher ganz beſonders Luther angeregt und iſt von dieſem „höher gehalten worden, denn alle Mönche und Pfaffen auf Erden." Denn in Wahrheit ſuchte er den Frieden und Troſt unter Anfechtungen und gegenüber von Gottes Gericht doch nur bei der objektiven, vergebenden Gnade Gottes in Chriſto. In ſeinen theoretiſchen Ausſagen freilich hat auch er jenen Begriff der Juſtifikation, wonach dieſe zugleich eine innere Ge-

*) Ueber Auguſtin's Lehre von der Kirche vgl. Schmidt in den Jahrbb. f. deutſche Theol. Bd. 6. Heft 2.; über ſeine Gnadenlehre in ihrem Verhältniß zur reformatoriſchen Dieckhoff in Dieckhoff u. Kliefoth's theol. Zeitſchr. I.; über das Verhältniß aller oben angeführten Richtungen zur evangeliſchen Auffaſſung von der Kirche meine Abhandlung in der Deutſchen Zeitſchrift für chriſtl. Wiſſenſch. u. ſ. w. 1855. Nr. 46 ff. 1856. Nr. 12 ff.

rechtmachung ist und wonach dem Glauben sein Werth erst durch die ihn begleitende Liebe zugetheilt erscheint.

Eben mit demjenigen Zeitabschnitt aber, mit welchem der Katholicismus die glänzendste Blüthe entfaltete und den Höhepunkt seiner Macht über die Geister erreichte, beginnt nun auch eine Opposition, welche einen offenen Kampf gegen ihn und zumeist gegen sein Kirchenthum zu führen und selbstständige Bildungen diesem entgegenzustellen wagt und welche in mannichfachen Formen sich erneuert, bis endlich der Tag einer tiefen, klaren, lebenskräftigen Reformation anbricht. Gerade auch der Eifer, zu welchem ein Gregor das Volk gegen verderbte, verweltlichte Geistliche entzündet hatte, mußte mit dazu dienen, bei Vielen den Gehorsam gegen die unbedingte Autorität des Klerus überhaupt zu erschüttern und eine freie Subjektivität zu erwecken. Aus einer trüben Gährung gingen jetzt geistige Bewegungen hervor, welche großentheils das Fundament des Christenthums überhaupt bedrohten. Bei Anderen beschränkte sich der Angriff auf äußere Mißbräuche, ohne überhaupt von neuen Principien bewegt zu seyn. Aber dann beginnen auch schon Erzeugnisse eines christlichen Geistes, der in der Trennung von der katholischen Kirche seinen eigenen christlichen Gehalt sich treu zu wahren weiß und darin fortzuschreiten und zu reifen fähig ist. Die Erscheinungen jener ersten Periode, welche in gewissem Sinne reformatorisch und protestantisch heißen dürfen, weisen uns vorzugsweise rückwärts: es sind Reaktionen älterer Richtungen gegen den fortschreitenden Katholicismus. Jetzt läßt uns die geschichtliche Entwickelung vorwärts blicken; es handelt sich um die Anbahnung der eigentlichen Reformation. — Was über jene Gefährdung der christlichen Grundwahrheiten bemerkt worden ist, gilt vornehmlich von den massenhaft sich verbreitenden Katharern mit ihren dualistischen Anschauungen. Kaum braucht heutzutage noch vor einer, früher nicht seltenen leichtfertigen Zusammenstellung derselben mit den vorreformatorischen Zeugen evangelischer Wahrheit gewarnt zu werden. Doch darf man auch nicht vergessen, daß sie wenigstens an die Verinnerlichung des Christenthums und an die Beschäftigung mit der Schrift positiv und eindringlich den Katholicismus gemahnt haben. Mit den menschlichen Aeußerlichkeiten des katholischen Kirchenthums und Gottesdienstes wurde auch durch einen Peter von Bruis, der im Unterschied von den Katharern mehr kritischen Geistes war, zugleich die Bedeutung der objektiven christlichen Gnadenmittel verläugnet (mit seiner Polemik gegen die Kindertaufe ist zu vergleichen das Hinzutreten des Anabaptismus zur Reformation im 16. Jahrhundert); und der Spiritualismus seiner Richtung verband sich mit fanatischer Gewaltthätigkeit. Unter denen, welche sich zunächst auf eine sittliche Reform des Klerus beschränken wollten und welche hiebei eine Hauptursache seines Verderbens in seinem weltlichen Besitze sahen, nimmt eine besonders wichtige Stelle Arnold von Brescia ein: in bedeutsamer Weise verband sich bei ihm die politische Idee eines selbstständigen Staatswesens mit der religiösen Idee eines von der Vermengung mit dem Weltlichen gereinigten Kirchenthums. Damals erhob sich jene Idee im Gewand altrömischer, und zwar republikanischer Tendenzen; ähnlich wollten andererseits die Hohenstaufen die Staatsidee auf Grund des römischen Kaiserrechtes und in Gestalt des fortgesetzten kaiserlichen Weltreiches gegen eine in's Weltliche übergreifende päbstliche Hierarchie geltend machen. In diesen Bestrebungen sehen wir indessen innerlich schon dieselben Interessen wirken, mit welchen nachher das politische Leben überhaupt, ohne solche Zurückbeziehungen, vielmehr vermöge des ihm an sich zukommenden Rechtes gegen die weltliche Macht der Kirche sich erhoben hat. Was endlich oben von reineren und fruchtbareren Erzeugnissen eines protestirenden christlichen Geistes bemerkt worden ist, das darf ausgesagt werden in Betreff der Waldenser. Mit Recht hat die neuere geschichtliche Kritik ihre ursprünglichen Eigenthümlichkeiten von dem, was sie erst durch die Reformation gewonnen, und von dem, was sie vorher von den böhmischen Brüdern angenommen haben, gesondert. Auch so aber bleibt ihnen ihr besonderes Recht, für uns unter den Vorläufern der Reformation zu stehen. Was sie ursprünglich treibt, ist nicht das Bewußtseyn

eines evangeliſchen Materialprincips, ſondern nur der redliche Drang, ſich und die durch den Klerus großentheils verwahrloſten Mitchriſten zu einem ernſten, heiligen chriſtlichen Leben zu fördern. Aber er führt ſie zu einer treuen Hingabe an's Schriftwort, die bei aller Hochachtung für die Lehren der Väter ſie von der Unterwerfung unter bloß menſchliche Autoritäten frei macht und zugleich vor den dogmatiſchen und praktiſchen Irrwegen der anderen proteſtirenden Parteien wahrt. Indem ferner bei allem amtlichen Wirken ihrer Prediger und Beichtiger doch die Schrift möglichſt Gemeingut für Alle werden und die Vergebung der Sünden nur von Gott ſelbſt kommen ſoll, wollen ſie die Einzelnen unmittelbar zur Quelle der Wahrheit und des Heiles hinführen; alle guten Chriſten ſind ihnen ſelbſt auch Prieſter. Zu einem eindringenden dogmatiſchen Urtheil über die evangeliſchen und katholiſchen Grundlehren vom Heile ſind ſie freilich von ſich aus nie gelangt, obgleich einzelne katholiſche Dogmen, wie das vom Fegfeuer und der Heiligenanbetung, für ſie gefallen ſind. Den evangeliſchen Weg der Rechtfertigung durch den Glauben wiſſen ſie den Heilſuchenden nicht zu zeigen. Im Gegentheil iſt für ſie nicht minder als jenes Zurückgehen auf die Schrift der Nachdruck karakteriſtiſch, womit ſie ſofort dringen auf eine von den Katholiken vernachläſſigte eigene Heiligung und ſittliche Vervollkommnung, vornehmlich unter Armuth und Leiden, gemäß den Geboten Chriſti, in welchen jene bloß Rathſchläge für Einzelne ſehen wollten; das Evangelium bleibt auch ihnen weſentlich Geſetz. Das Bedeutungsvollſte aber iſt und bleibt für uns, daß das, wenn auch ungenügend von ihnen verſtandene Gotteswort dennoch in ihnen eine Gemeinde geſchaffen und erhalten hat, welche, von der katholiſchen Kirchengemeinſchaft verdammt, in der Gemeinſchaft Chriſti fortbeſtand, gegen die zunehmende Entartung der letzteren fortzeugte und endlich vermöge ihres eigenen inneren Triebes zur Theilnahme an der großen Reformation hinübergeführt wurde.

Während die Kirche nicht bloß ſolche Glieder, wie die kathariſch geſinnten, ſondern auch ſolche wie die Waldenſer auf's Schärfſte von ſich abgeſchnitten haben wollte, gingen ferner gerade von ihrer eigenen Mitte fort und fort die kräftigſten proteſtirenden Stimmen und die nachhaltigſten, wenn auch noch ſtill auftretenden reformatoriſchen Anregungen aus. Weſentlich aus einer ſolchen Wurzel, aus welcher andererſeits dem katholiſchen Kirchenthum ſehr wichtige Kräfte zufloſſen, erhob ſich die apokalyptiſch-reformatoriſche Verkündigung eines Joachim von Floris und der Widerſpruch der ſtrengen Franziskanerpartei (Spiritualen, Fraticellen u. ſ. w.) gegen die Verunreinigung ihres Ordens und ferner auch des ganzen geiſtlichen Standes durch Güter der Welt; es war der Geiſt eines aſcetiſchen, ſchwärmeriſchen, dabei zu praktiſchem Fanatismus fortſchreitenden Mönchsthums, das dem Pabſtthum zu einer Hauptwaffe und einem Hauptwerkzeug für's Wirken auf die Volksmaſſen diente, das aber, wenn es in ſeinen Extremen von jenem verläugnet wurde, auch gegen daſſelbe ſich zu kehren und die Autorität deſſelben unter dieſen Maſſen zu erſchüttern wagte. Joachim mit ſeiner Unterſcheidung zwiſchen drei Zeitaltern der Kirche und ſeiner Ankündigung des dritten, johanneiſchen, oder des Zeitalters des heil. Geiſtes, erinnert zugleich ſchon an Ideen, zu welchen ſpäter auf dem Boden der Reformation ein Beſtreben, von dieſem aus noch einen höheren Standpunkt zu gewinnen, geführt hat; aber ſeine Auffaſſung vom Leben in Geiſt iſt eben nur die eines der Welt überhaupt entſagenden contemplativen Mönchthums. Die Bedeutung dieſer Richtung für die Anbahnung einer evangeliſchen Reformation bleibt weſentlich nur eine negative. Dagegen wirkte ſeit dem 14. Jahrhundert zur Erweckung eines ſolchen Geiſtes, an welchen dann dieſe Reformation anknüpfte, poſitiv am ſtärkſten die deutſche Myſtik in derjenigen tiefgemüthlichen und praktiſchen Haltung, welche ſie vornehmlich bei einem Tauler annahm. Dieſer iſt neben Auguſtin und Bernhard der dritte unter den älteren Schriftſtellern, welchen Luther Licht zu verdanken bekannte, und neben Auguſtin derjenige, welcher überhaupt den wichtigſten Einfluß auf ſeine innere Entwickelung bis zu ſeinem reformatoriſchen Auftreten geübt hat. Die Myſtik hat dieſe Bedeutung, obgleich ſie nicht äußerlich gegen das

Kirchenthum polemisirte, ja mit aus denselben Ursachen, um derenwillen dieß der Fall war: nämlich vermöge der Vertiefung der Seele in das Eine, was noth thue, in die innigste und unmittelbare Einigung mit Gott, wobei die äußeren menschlich-kirchlichen Formen und Autoritäten nicht bekämpft, wohl aber thatsächlich zurück und bei Seite gesetzt wurden. Nicht minder sind jedoch auch die Unterschiede zwischen jener Mystik und dem Standpunkte, von welchem die Reformation ausging, in's Auge zu fassen: gegenüber vom Absoluten, in welches das Endliche versinkt und versinken soll, kommt dort die ethische Auffassung der menschlichen Persönlichkeit in ihrem Verhältniß zur göttlichen nicht zu ihrem Rechte, — ferner bei jenem Streben nach Einigung mit Gott nicht das Grundmoment der trennenden Schuld und der dem inneren Einswerden vorausgesetzten objektiven Vergebung, — neben dem inwohnenden Christus und seinem uns leitenden Vorbild nicht der Christus für uns, sofern er unser Versöhner ist, — neben dem innerlich von Gott gewirkten Processe nicht die Bedeutung objektiver Gnadenmittel; so führt dann jenes Streben auch noch nicht zu dem vollen Bewußtseyn der Versöhnung und Freiheit, in welchem der Christ auch nach außen auf dem Gebiete der Kirche und Welt wirken darf und soll, ohne dadurch in der Gottinnigkeit gestört zu werden. Ein von dieser Mystik angeregter, tief religiöser, dabei mehr auf praktisches Weiterwirken hingerichteter, jedoch weniger in die letzten Principien eindringender Geist vereinigte die Brüder vom gemeinsamen Leben; wichtig wurde ihre Genossenschaft namentlich durch die Verbindung selbstthätiger Laien mit den Geistlichen, dann auch durch die Aufnahme wissenschaftlicher Bestrebungen in den Dienst einer an der heil. Schrift sich erbauenden Religiosität. — Die freie, im inneren Heiligthum sich sammelnde Mystik stand gegenüber der nicht minder in ihre eigenen Formalismen als in die traditionellen Lehrsatzungen gebannten und mehr und mehr darin erstarrenden Schultheologie. Innerhalb dieser Scholastik aber führte dann der weiterstrebende wissenschaftliche Geist zum Emporkommen der nominalistischen Richtung, welche wenigstens in negativer Weise für künftige Neuschöpfungen den Boden bereiten half. Wie derselbe irre geworden war an der objektiven Gültigkeit der eigenen Denkformen und Begriffe, so übte er sich auch in kritischen, jene Lehrsatzungen betreffenden Fragen und regte, während er diese durch die Autorität der Kirche niederschlug, doch unvermeidlich den Zweifel an, ob dieß auf die Dauer möglich seyn werde; die freiere kirchliche Richtung ist dann größtentheils (freilich noch nicht bei Wiklif und Huß) mit der nominalistischen Hand in Hand gegangen; ein Gedanke in Betreff der Transsubstantiationslehre, welchen Okkam und besonders Peter d'Ailly anzuregen gewagt hatten, hat auf Luther bei seiner Bestreitung derselben eingewirkt. — Gegen die Uebergriffe der Pabstkirche auf das Gebiet der Staaten erhob sich endlich von ihrer Seite aus ein nachhaltiger, festbegründeter Widerstand gerade von der Zeit an, als das hohenstaufische Kaiserthum, das die obenbezeichnete Staatsidee repräsentirte, im Kampfe dahingesunken war. Im Unterschiede von diesem und seinem hohen Trachten nach dem Ideal einer Weltmonarchie, gegen deren Absolutismus eben auch das die Kaiser bekämpfende Pabstthum den Völkerindividualitäten Schutz versprochen hatte, begann jetzt die Staatsgewalt weit erfolgreicher innerhalb der einzelnen Völker auf das gereifte nationale Bewußtseyn, die nationalen Kräfte und Interessen, den nationalen Unabhängigkeitstrieb sich zu stützen. Das erste große Beispiel dafür gab Philipp von Frankreich gegen Bonifaz VIII. In Deutschland ermannten sich unter Ludwig dem Baiern die Fürsten im Interesse der eigenen nationalen Ehre und des nationalen Rechtes zu einem Proteste für die Unabhängigkeit des von ihnen selbst zu bestellenden Kaiserthums. Als Schriftsteller standen dem französischen Könige Aegidius von Colonna und Johann von Paris, dem deutschen die Franziskaner Marsilius von Padua, Johann von Jandun und Wilhelm Okkam zur Seite; dabei bestritt Marsilius auch das göttliche Recht päbstlichen Primats in der Kirche, berief sich auf die Schrift und auf die über dem Pabstthum stehende Autorität von Concilien, erinnerte an die ursprüngliche Gleichheit von Bischöfen

und Presbytern u. ſ. w. (Hauptſchrift: „Defensor pacis"). Unaufhörlich wiederholen ſich von jetzt an die Klagen über die Laſten, welche der päbſtliche Stuhl namentlich auch in finanzieller Hinſicht den Völkern und zugleich dem ihm unterworfenen Klerus auflege. Zugleich ſchwand der Nimbus, welcher das Pabſtthum ſeit Gregor VII. umgab, durch ſeine Gefangenſchaft in Avignon und vollends nachher durch das päbſtliche Schisma dahin.

Jetzt erfolgt die erſte neue Ablöſung vom katholiſchen Kirchenthume nach der waldenſiſchen, dogmatiſch viel tiefer begründet und viel ſelbſtſtändiger als dieſe, praktiſch viel weiter greifend und viel offener auftretend. Sie hat ihren erſten großen Urheber in Wiklif. Bedeutſam und wichtig für ſeine Erfolge war, daß auch bei ihm und zwar gleich bei ſeinem erſten oppoſitionellen Auftreten gegen die päbſtliche Hierarchie jenes politiſch-nationale Element ſich geltend machte. Sein Grundſtreben aber war das nach Reinigung und Förderung des ſittlich-religiöſen Lebens in der Chriſtengemeinde und zwar auf Grund und in Kraft des Schriftwortes. Klar und entſchieden, wie keiner ſeiner Vorgänger, macht er die Autorität des letzteren zum Formalprincip. Nicht minder entſchieden herrſcht bei ihm in materialer Beziehung ein tiefes Bewußtſeyn von Gottes abſoluter Urſächlichkeit und Heilswirkſamkeit, vor welchem kein Eigenwirken des Subjektes gilt und zugleich keine menſchliche Heilsmittlerſchaft, weder die der irdiſchen Hierarchen, noch auch die der Heiligen. Dabei verbindet ſich in ihm der religiöſe mit einem kräftigen, ſcharfen und bei allem Feſthalten ſcholaſtiſcher Formen doch in ſich freien wiſſenſchaftlichen Geiſte. In jener Auffaſſung des göttlichen Willens ging er über den Auguſtinismus hinaus zu allgemeinen metaphyſiſchen, determiniſtiſchen Sätzen: gerade auch hierin ein Vorgänger der reformatoriſchen Gnadenlehre in ihrer erſten Geſtalt (namentlich auch bei Luther, der in der Schrift „De servo arbitrio" ihn auch ausdrücklich als Geſinnungsgenoſſen nennt). In der Reform, welche er mit der Lehre vom Abendmahl im Gegenſatze zur Transſubſtantiationslehre vorzunehmen verſucht hat, darf er wohl der bedeutendſte Vorgänger Calvin's heißen; mit der logiſchen Polemik, deren er ſich dabei gegen die ſcholaſtiſche Lehre bediente, hat er ſich von Seiten Luther's einen gewiſſen Widerwillen zugezogen. Seine Auffaſſung von der „wahren" Kirche als der „Gemeinſchaft der Erwählten" oder „Prädeſtinirten" erinnert uns wieder an ſeinen Auguſtinismus, hat aber mit dem Katholicismus und der katholiſchen Seite des Auguſtinismus gründlich gebrochen, indem ſie dem auch über dieſer Gemeinſchaft ſtehenden hierarchiſch gegliederten Prieſterthum gemäß der Schrift und der Geſchichte des Urchriſtenthums widerſpricht; ſie führt hinüber auf die reformatoriſche Definition der Kirche und zwar ſpeciell wieder auf die reformirte Auffaſſung (vermöge jenes Zurückgehens vom gegenwärtigen inneren Zuſtand der Gemeindeglieder auf ihr Prädeſtinirtſeyn, zugleich vermöge des Zurücktretens der Bedeutung der Gnadenmittel). Bei alle dem aber bleibt auch für Wiklif der auguſtiniſch-ſcholaſtiſche Begriff der Juſtifikation beſtehen. Mit jenem Bewußtſeyn von der Alles wirkenden göttlichen Macht und Gnade verbindet ſich keine neue Einſicht in's ſpecifiſche Weſen des aneignenden Glaubens, überhaupt kein Eindringen in die hieher gehörigen Fragen, vielmehr ſogleich ein Streben nach Früchten der Heiligung. Dieß bleibt ſo den wichtigſten vorreformatoriſchen Beſtrebungen nach Herſtellung reinen Chriſtenthumes gemeinſam (vgl. vorher beſonders die Waldenſer, nachher die Böhmiſchen Brüder). Für Wiklif's Streben nach Reform des Klerus iſt neben dem evangeliſchen Zwecke, tüchtige Prediger des göttlichen Wortes und Geſetzes zu gewinnen, beſonders karakteriſtiſch der Nachdruck, womit im Gegenſatze zur äußeren Urſache des Verderbens etwas Aeußerliches, das Aufhören des verderblichen Beſitzes irdiſcher Güter, gefordert wird. Dasjenige Gewicht ferner, welches auf die perſönliche ſittliche Beſchaffenheit der Kleriker gelegt wurde, führte unter den Wikliſiten (und ſo dann auch unter den Böhmiſchen Brüdern) leicht zu donatiſtiſchen Anſichten. — Wiklif's Geiſt in ſeiner Richtung auf's Praktiſche hin wirkte auf dem Boden der engliſchen Nation mächtig weiter unter den Lollarden. Nachwirkungen davon fand noch die Re-

formation des 16. Jahrhunderts zu ihrer eigenen Förderung vor. Auch der politisch-nationalen Haltung, welche hier (auch bei den Puritanern) die Reformation annahm, war wohl schon durch den Wiklifismus vorgearbeitet worden. — Zu einer selbstständigen und fortbestehenden kirchlichen Gestaltung aber hat Wiklif erst mitgewirkt nach seinem Tode, als seine Schriften sich unter den Böhmen verbreitet hatten. Vorgearbeitet hatten hier Männer wie Milic aus Kremsier, Konrad von Waldhausen und besonders Matthias von Janow, mit ihrem mündlichen und literarischen christlich-praktischen Zeugnisse gegen das antichristliche sittliche Verderbniß der gegenwärtigen Kirche, — noch ohne Polemik gegen den hierarchischen Organismus als solchen, aber in der Polemik gegen das persönliche Gebaren seiner Träger doch auch schon seine Autorität selbst untergrabend, zugleich hinführend zu dem Einen Lehrer Christus. Wiklif's Schriften erregten dann in weiten Kreisen auch Zweifel an der Richtigkeit der gegenwärtigen Lehrweise; und seine eigenen Lehrausführungen wurden sofort von denen angeeignet, welche — zunächst vermöge jenes praktischen Triebes — von der herrschenden Kirche sich sonderten, und gaben ihnen wissenschaftlichen Halt und dogmatische Eigenthümlichkeit. Von jener praktischen Tendenz aus, in Folge des von der Hierarchie gegen sie ausgesprochenen Verdammungsurtheiles und auf Grund der Autorität der Schrift kam Huß auf seine reformatorische Grundidee, auf die Idee der Kirche, deren wahres Oberhaupt nur der in der Schrift seinen Willen offenbarende Christus, deren wahre Mitgliedschaft nur durch die Gemeinschaft mit diesem Haupte bedingt und welche als die wahrhaft katholische über alle solche Jünger Christi in der ganzen Welt ausgebreitet sey, während der römische Primat nur menschlichen Ursprung und zu Satzungen gegen jenes Meisters Gesetz keine Berechtigung habe; vermöge dieser Lehre sah Luther in ihm auch in dogmatischer Beziehung einen treuen Zeugen der Wahrheit; ihre bestimmtere Ausprägung aber hat sie bei ihm nach den Sätzen Wiklif's erhalten („Universitas praedestinatorum"). Im Uebrigen ließ Huß die katholischen Dogmen unberührt: so das von der Transsubstantiation, so auch das von der Rechtfertigung. Zur praktischen Opposition gegen die Hierarchie gehörte auch die Forderung des Abendmahlskelches für die Laien, der er noch am Ende seiner Laufbahn zustimmte. In beschränkt praktischen Gränzen hielt sich dann die böhmische Utraquistenkirche. In praktischem Fanatismus loderte der eines tieferen Haltes entbehrende, zugleich übrigens zu dogmatischen Häresien hinneigende reformatorische Geist der Taboriten auf. Wesentlich praktischen Karakter behielt endlich auch die am tiefsten gereifte Frucht der böhmischen Bewegung, nämlich die Gemeinde der Böhmischen Brüder, hervorgegangen ursprünglich aus solchen Utraquisten, welchen die Menge der Uebrigen wieder in bequeme sittliche Laxheit verfallen erschien. Die Sätze, welche sie im J. 1464 als Grundlage für ihre Einigung unter einander aufstellten *), wollen keine neuen Dogmen geben, sondern nur die schriftgemäße Ordnung für ein Leben in Liebe, Demuth, Eingezogenheit, Enthaltsamkeit u. s. w. Weiterhin aber finden wir, daß sie das Fegfeuer, den Heiligencult und namentlich die Transsubstantiation verwerfen, daß sie in ihren eigenen Lehraussagen hierüber auf Wiklif sich stützen, daß sie endlich, freilich in unbeholfener Weise, auch einer, eben an Wiklif sich lehnenden theologischen Gestaltung ihrer Lehrsätze sich befleißigen. Mit den Waldensern traten sie in ein Verhältniß der Wechselwirkung, das nun auch diese theologisch weiter förderte. Andererseits waren sie bei ihrem Widerspruch gegen die katholische Abendmahlslehre und bei ihrem Anschluß an Wiklif's Sätze ganz überwiegend darauf bedacht, den Vorwurf, als ob sie deshalb eine wahre Gegenwart Christi läug-

*) Der Grundtext dieser sehr interessanten Urkunde ist erhalten im Herrnhuter Archiv (im 5ten Lissaer Folianten). Abgedruckt ist sie deutsch in der „Kurzen Darstellung der alten böhmisch-mährischen Brüderkirche, mit besonderer Rücksicht auf das Leben und Wirken der Bischöfe Horn u. s. w.", der 4ten Lieferung der „Kurzen Lebensbeschreibung merkwürdiger Männer aus der Brüdergemeinde (Bunzlau)", — citirt auch bei Gindely, Geschichte der Böhmischen Brüder. Prag 1857. Bd. 1. S. 40 f.

neten, von ſich fern zu halten. In dieſer Hinſicht waren ſie im Voraus zu der vermittelnden Haltung disponirt, deren ſie dann gegenüber von Lutheranern und Reformirten ſich befleißigten. Welch eigenthümlichen Einfluß endlich dieſe Vorläufer der Reformation auf dem Boden der Reformation ſelbſt, nachdem ſie zu ihr übergetreten, mit ihren gemeindlichen Ordnungen und Tendenzen gewonnen haben, das zeigt die Geſchichte der Herrnhuter Brüdergemeinde. Zur ächt evangeliſchen Heilslehre aber und zu der hieraus fließenden Freiheit und Kraft gelangten ſie vor der Reformation ſo wenig als Wiklif oder Auguſtin; ſie blieben Brüder des Geſetzes Chriſti, — ihre Gemeinſchaft behaftet mit der Beſchränktheit einer Sekte.

Das große päbſtliche Schisma, die ſteigenden Klagen der Chriſtenheit über die kirchlichen Schäden und Laſten überhaupt, dazu die von Seiten Wiklif's und der Böhmen drohenden Gefahren drängten darauf hin, daß endlich auch von der katholiſchen Kirche im Großen ein Verſuch zu ihrer eigenen Reform unternommen wurde. Für immer iſt damals durch ihre bedeutendſten Theologen, Kirchenmänner und Concilien die Probe abgelegt worden, ob irgend welche gründliche Reform möglich ſey, ſo lange die allgemeine Baſis der ſeit länger als einem Jahrtauſend dominirenden Principien feſtgehalten werde, oder ob mit dieſen gebrochen werden dürfe und müſſe. Der Erfolg iſt die ſtärkſte Rechtfertigung für die wirkliche Reformation, welche dann dieſen Bruch vollzog. Als Hauptvertreter der katholiſch-reformatoriſchen Tendenzen ſind dort zu nennen Dieterich von Niem, Heinrich von Langenſtein (über dieſen vergleiche in Neander's Kirchengeſch. Bd. 6. und in Schwab's Gerſon), Peter d'Ailly, Johann Gerſon, Nikolaus von Clemange. Die edelſten, reformatoriſch ſtrebſamen Elemente, welche der Katholicismus in ſeinem eigenen Innern hegte, haben ſich dort vereinigt: mit dem Streben nach Abthun der kirchlichen Mißbräuche ein Streben nach Reinigung der Wiſſenſchaft, mit freierem wiſſenſchaftlichen Sinne eine ächte, an der heil. Schrift ſich erbauende warme Religioſität; ſo am reichſten und tiefſten wohl bei Gerſon, dem nominaliſtiſch-kritiſchen und dabei auf dem Wege maßvoller Myſtik und praktiſcher innerer Erfahrung die göttliche Wahrheit ſuchenden und auch für ihre Verbreitung unter dem Volke wirkenden Kanzler der Pariſer Univerſität (vergl. auch die Anerkennung, die ihm Luther zollte) *). Die leitende Idee war die, daß die allgemeine, im Concil repräſentirte Kirche das Werk der Reinigung an ſich und ſo auch an dem zu ihr gehörigen, aber doch nur einen Theil des Ganzen bildenden und ſo ihrer reformatoriſchen Thätigkeit unterworfenen, durch ſie abſetzbaren und aus ihr neu zu creirenden römiſchen Oberhaupte vollziehe. Und auch Laien ſollten zur Mitwirkung befugt ſeyn: der Kaiſer ſchrieb zuſammen mit dem Pabſte das Concil aus; die Fürſten und ihre Geſandten tagten zu Conſtanz mit. Aber beſtehen blieb als Grundvorausſetzung der beſondere Karakter des geiſtlichen Standes, wornach doch conſequenterweiſe nur dieſer dem der Kirche verliehenen Geiſt der Wahrheit zum zuverläſſigen und entſcheidenden Organe dienen konnte, ſammt den beſonderen göttlichen Befugniſſen des Epiſkopates vor und über den anderen Prieſtern. Und es blieb beſtehen, ja es wurde mit neuem Nachdrucke geltend gemacht die Autorität des alſo conſtituirten und repräſentirten äußeren Kirchenthums gegenüber von einem Zeugniß der Wahrheit, das der frei waltende göttliche Geiſt auf Grund der Schrift in einzelnen treuen Gliedern der Chriſtenheit gegen eine des Irrthums fähige und vielleicht in Irrthum verfallene Majorität jener amtlichen Repräſentanten der Kirche ablegen möchte. Wenn Einzelne, wie d'Ailly, die Unfehlbarkeit des Concils in Glaubensfragen vielmehr für zum mindeſten unbegründbar erklärten und hiermit einem freien Urtheil chriſtlicher Individuen auch gegen einen Concilbeſchluß Raum gaben (vgl. Luther's Berufung hiefür auf d'Ailly), ſo war doch die große Mehrzahl der Reformmänner gehörig darauf bedacht, dieſem Riſſe in die Grundfeſten ihres

*) Ueber ihn vgl. J. B. Schwab, Johannes Gerſon u. ſ. w. Würzburg 1858 (S. 482 ff.: die Schrift de modis uniendi ac reform. eccles. iſt nicht von Gerſon).

Katholicismus vorzubeugen. Namentlich auch ein Gerson theilte, während er die Schrift aus sich selbst erklärt haben wollte, doch das entscheidende Urtheil über ihren wahren Sinn der Kirche, d. h. jener Repräsentation derselben, zu. Aus seinem Munde, so gut wie aus dem der Papisten, haben wir Aeußerungen über die Bibelübersetzungen für Laien als über verführerische Mittel des Teufels. Diesen Grundsätzen fiel Huß zum Opfer. Allein so sehr dieser Standpunkt hiemit gegen eine tiefer greifende Reform sich abschloß, so unmächtig war er nun seinerseits gegenüber von dem Streben des Pabstthums, seine streng monarchische Stellung in der Kirche zu behaupten und wieder zu gewinnen. Auch jene „allgemeine Kirche" bot ja nun doch keinerlei Garantie gegen ein Verderben innerhalb ihrer eigenen Repräsentation oder gegen eine von dieser ausgehenden Tyrannei; und weit leichter noch konnte die römische Curie vor den Augen der Menge einen Nimbus göttlicher Heiligkeit und Unfehlbarkeit sich bewahren, als ihn ein vor ihren Augen tagendes, von Parteiungen bewegtes, nach Majorität entscheidendes Concil sich neu aneignen konnte. Zugleich trieb der äußerliche und gesetzliche Karakter, den die Kirche behalten sollte, mit seinem eigenen Bedürfniß auch immer wieder auf die Darstellung und Sicherung ihrer äußerlichen gesetzlichen Einheit in der Spitze des Pabstthumes hin. Einzelne wagten die göttliche Einsetzung eines solchen Primates zu läugnen und seine Nothwendigkeit zu bezweifeln, praktische Consequenzen daraus aber doch nicht zu ziehen. Andere, wie besonders auch Gerson, behaupteten jene, wenn gleich das Concil einen unwürdigen Träger des von Gott verordneten höchsten Amtes absetzen könne. Da mußte dann möglichst rasch ein neuer Träger bestellt werden. Für einen Solchen aber verband sich mit der natürlichen Neigung, seine Hoheitsrechte auch gegen Concilien geltend zu machen, sogleich auch eine von Alters her organisirte Macht, während die Concilien ihre Stellung erst neu sich schaffen mußten. Und wenn nun andererseits gegen eine einheitliche strenge äußere Ordnung doch freiere und partikularistische Tendenzen sich erhoben, so war es in der That auch innerlich unmöglich, jene anders zu sichern, als dadurch, daß man den Anspruch des Pabstthums und der einzelnen Päbste auf göttliches Recht wieder höher und höher spannte (vgl. Luther in den Schmalkald. Artt.: Bei einem Pabst ohne jus divinum müßte es ein weitläuftig wüstes Wesen geben). In dieser inneren Inconsequenz und Haltlosigkeit des reformatorischen Standpunktes, in der Unklarheit, welche dabei über die letzten Grundfragen ausgebreitet blieb, in dem Mangel an Uebereinstimmung unter den Mitgliedern der Concilien und den reformatorisch Gesinnten selbst und in der Unsicherheit der Zustände, welche so zu drohen schien und aus welcher ein regenerirtes und neu gestärktes Pabstthum herauszuhelfen versprach, lagen die tieferen Ursachen für den Sieg der päbstlichen Monarchie über jene in den Concilien repräsentirte allgemeine Kirche. Die einzelnen Nationen begnügten sich dann damit, die Abstellung einzelner Beschwerden vom Pabst in Concordaten sich zusagen zu lassen. Die Fürsten theilten sich wohl gar auch mit dem Pabst in die finanzielle Beute (vgl. die Bewilligung eines Kirchenzehnten an den Kaiser durch den neuen Pabst 1418; Aehnliches geschah dann vollends im 16. Jahrhundert von Seiten der römischen Kirche für die ihr getreuen Landesherren). Auch in der Tendenz nach Absolutismus fand sich großentheils die damalige Fürstengewalt auf ihrem Gebiete mit dem Pabstthum auf seinem Gebiet einig. Gegen die Uebergriffe, welche der jetzt so maßlos wie kaum je zuvor vorgetragene päbstliche Absolutismus (Joh. de Turrecremata u. s. w.) sich in der Theorie bald auch wieder auf dem Gebiete der weltlichen Macht erlaubte, konnte diese in der Praxis vermöge des erstarkten politisch-nationalen Geistes jetzt leichter sich schützen.

Während so der große katholische Reformversuch fehlschlug, wurde das Jahrhundert zwischen dem Constanzer Concil und dem Jahre 1517 vollends die Zeit der Vorbereitung für eine Reformation, welche das Kirchenthum vom tiefsten Grund aus, und zwar auf Grund einer neuen, evangelischen Erkenntniß des Heiles und Heilsweges umzugestalten unternahm. Die schon bisher vorhandenen, dieser Vorbereitung dienenden

Elemente und Kräfte bildeten ſich zu größerer Reife und Klarheit fort und verbreiteten ſich über weitere Kreiſe. Ohne ſchon wieder in größeren Erſchütterungen ſich kundzugeben, wirkten ſie in der Stille deſto tiefer und weiter. Das Pabſtthum hatte, ſo ſehr es in ſeiner äußeren Machtſtellung wieder erſtarkt war, der tieferen Bewegung der Geiſter keine wirkſame Macht entgegenzuſtellen, pflegte ſie auch gar nicht in ihrer wahren Bedeutung zu würdigen, ſo lange es dabei nur nicht direkt zu Angriffen auf's Gebiet des äußeren Kirchenthums und ſeiner Mißbräuche fortſchreiten ſah. Jene Myſtik Tauler'ſchen Geiſtes trug noch gegen Ende des 14. oder zu Anfang des 15. Jahrhunderts in der deutſchen Theologie eine für die Reformation wichtige Frucht (Verhältniß Luther's zu derſelben). Auch die ſchlichte, rein praktiſche Myſtik, aus welcher des Thomas a Kempis Nachfolge Chriſti hervorging, mußte trotz aller Werthſchätzung ihres Verfaſſers für mönchiſches Leben, Verehrung der Maria u. ſ. w. doch mit ihrem Rufe an die Seelen zur Einkehr in Gottes und Chriſti Gemeinſchaft dieſelben von den äußerlichen, menſchlich-kirchlichen Mächten loslöſen helfen. Die Brüder des gemeinſamen Lebens, welchen auch Thomas zugehörte, breiteten ihre ſtille Thätigkeit jetzt weit in Deutſchland und den Niederlanden aus (Beziehung Weſſel's und vieler religiös geſinnter Humaniſten, endlich auch des Erasmus zu ihnen). — Die entſchiedene Behauptung des Schriftprincips im Gegenſatz zu den alten und neuen menſchlichen Lehrautoritäten, der chriſtlich-religiöſe Geiſt, in welchem daſſelbe geltend gemacht und auf Grund deſſelben die Gnadenlehre gegen den Ruhm der Werke verkündigt wurde. und die hiemit verbundene wiſſenſchaftliche Bildung gibt dem Joh. v. Goch, Joh. v. Weſel und Joh. Weſſel ihre hervorragende Stelle unter den Vorläufern der Reformation. Der erſte verdient unter ihnen hauptſächlich genannt zu werden wegen der Tiefe und des Ernſtes jenes Geiſtes, worin er jenen Brüdern innerlich beſonders verwandt iſt, der zweite wegen der kritiſch-theologiſchen Richtung und wegen des Kampfes, welchen er mit ihr gegen den Ablaß geführt und bei welchem er im Widerſpruche gegen die Gewalt der Kirche ſogleich weiter als Luther in ſeinen erſten reformatoriſchen Sätzen gegangen iſt, aber allerdings ohne ihn, wie dieſer, auf eine tiefere evangeliſche Grundlehre vom Heil zu ſtützen (Luther ſelbſt war, obgleich er in Erfurt ſtudirte und „aus den [philoſophiſchen] Büchern Weſel's Magiſter wurde", doch mit jenen antipapiſtiſchen Lehren deſſelben nicht bekannt geworden, vgl. meine Theologie Luther's Bd. 1. S. 13 f.). Der größte war in der reichen und fruchtbaren Verbindung jener reformatoriſchen Elemente der dritte unter den genannten, — überhaupt neben Wiklif der größte unter den theologiſchen Vorläufern der Reformation, nicht wie dieſer auf praktiſches kirchliches Wirken hingerichtet, ihm aber um ſo mehr überlegen an Reife und Tiefe des evangeliſch-theologiſchen Geiſtes. Faſſen wir in's Auge Weſſel's Schriftprincip, ſeine Lehre, daß wir nicht durch eigene Werke, ſondern durch Gottes Gnade Kraft des göttlichen Wortes in dem mit Chriſtus uns einigenden Glauben gerecht werden, ſeine Auffaſſung der Kirche als der Gemeinſchaft der in Chriſtus geeinten Heiligen, welche ſämmtlich Prieſter ſeyen und in den beſonders geweihten Prieſtern nicht Mittler vor Gott oder Hierarchen, ſondern nur Diener an den Gnadenmitteln erkennen ſollen, ſeine Ausſagen über die Sakramente, wornach er bei aller objektiven Bedeutung derſelben doch einen Genuß des Heilsguts nur für den Glauben gelten ließ und namentlich beim Abendmahl auf die innere geiſtliche Speiſung durch Chriſtus drang*) u. ſ. w.: ſo verſtehen wir die Aeußerung Luther's im J. 1522, daß wenn er den Weſſel früher geleſen hätte, ſeine Widerſacher ſich dünken laſſen möchten, Luther habe Alles von Weſſel entlehnt. Aber es blieb doch eben in der Grundlehre von der Rechtfertigung im Weſentlichen jener Unterſchied der auguſtiniſchen und myſtiſchen von der evangeliſch-reformatoriſchen auch bei ihm fortbeſtehen; denn auch er ſieht in ihr ſogleich ein

*) Ueber ſeine Abendmahlslehre vgl. im Gegenſatz gegen die Darſtellung bei Ullmann und im Art. „Weſſel" Enc. Bd. 17. S. 780: Dieckhoff, die evangeliſche Abendmahlslehre im Reformationszeitalter. Bd. 1. S. 275 ff.

inneres Gerechtwerden in jener Einigung mit Christus und strebt von da aus nach Realisirung der Gottebenbildlichkeit im eigenen sittlichen Karakter und Leben, ohne daß zuerst das tiefe Bewußtseyn der Schuld und das Sehnen des geängsteten Gewissens nach Vergebung und Seligkeit zu seinem Rechte käme und sodann auch das hohe und freie Bewußtseyn der Versöhnung durch den objektiven Christus und das Bewußtseyn von der eigenthümlichen Bedeutung des nicht erst durch die Liebe zu formirenden, sondern selber die Liebe hervorbringenden Glaubens. Eben hiemit fehlte ihm auch der tiefste Antrieb, der einen Luther zum Reformator werden ließ, nämlich der Trieb zum Kampfe gegen die kirchlichen Mächte, weil sie den Weg zur Seligkeit sperren, — während zugleich seine ganze Individualität mehr auf theologisches Studium und individuelles sittlich-religiöses Leben als auf öffentliches Wirken und Organisiren hingerichtet war. So sehen wir gerade auch bei dem größten theologischen Vorgänger Luther's doch den Unterschied zwischen dem vorreformatorischen Theologen und dem Reformator. Auf dem Boden der Reformation war ihm dann hinsichtlich der Rechtfertigungslehre theils Zwingli theils Osiander näher verwandt als Luther. Unter den älteren Zeitgenossen Luther's sehen wir jenen augustinisch-mystischen Typus der Auffassung des Heilsweges z. B. bei einem Staupitz fortleben. — Nicht auf Eine Linie mit diesen Männern können wir den gewaltigsten italienischen Kämpfer für Reform, den Savonarola setzen, obgleich ihn, weil er am Ende doch nur der göttlichen Barmherzigkeit ohne Werke vertraut habe, Luther im Gegensatze zu dem Bannspruche des Antichrists „kanonisiren" wollte (Luther in der Vorr. zu Savonarola's Meditat. in Psalm. LI. etc.) Der Geist, in welchem er, ohne neue dogmatische Grunderkenntnisse, praktisch reformiren wollte, weist uns, so kühn und edel er auch über den Pabst zu Christus und Gott sich erhebt, doch in seiner Eigenthümlichkeit vielmehr nach rückwärts hin, — auf eine Verwandtschaft mit dem der spiritualistisch-ascetischen Gegner des Pabstthums und dem eines Arnold von Brescia. — Der Verbreitung der Gedanken und der geistigen Bestrebungen begann jetzt die Buchdruckerkunst ihre mächtigen Dienste zu leihen. Und sie fing bereits auch an, unter das Volk Bibeln in seiner Muttersprache zu bringen. — Die wichtigste Bewegung endlich, die jetzt mit der religiösen zusammentraf, war die, welche im Wiederaufleben der klassischen Literatur eintrat. Den umfassendsten Einfluß zu Gunsten der Reformation hat sie in formaler Beziehung geübt, sofern sie den wissenschaftlichen Geist aus dem Zwange der scholastischen Formen sich befreien half, seinen Blick klärte, endlich ihn auch den kirchlichen Dogmen gegenüber zum Bewußtseyn seiner Kraft und Selbstständigkeit weiter förderte. Eine Pflege durch Männer tief religiöser Gesinnung fanden diese Studien besonders bei der Brüderschaft des gemeinen Lebens (vgl. oben). Wie weit im Kampfe gegen Mönchsobskurantismus, Scholastik und kirchliche Mißbräuche die Freunde derselben vorzugsweise durch Liebe zu ihren von dorther bedrohten alten Klassikern, oder durch die Idee freier Wissenschaft, oder durch die religiösen Motive sich leiten ließen, ist oft schwer zu entscheiden. Zu erinnern ist besonders an den Kölner Streit seit 1510, an die Epistolae obscurorum virorum u. s. w., vgl. die Artt. über Hogstraten, Reuchlin, die Epistolae, Hutten*). Einen besonders wichtigen, direkten Einfluß für die Vorbereitung der Reformation hatte der Unterricht in den Grundsprachen der heil. Schrift, in der griechischen und dann auch der hebräischen (Reuchlin). Aus Erasmus' Hand erhielt die Presse den Grundtext des N. Testaments zur Verbreitung. In der Auslegung des Schriftwortes lernte man unter dem Einflusse dieses wissenschaftlichen Geistes vor Allem wieder auf den einfachen Wortsinn zurückgehen. Eine Frucht auf dem Gebiete der dem hierarchischen Interesse feindlichen historischen Kritik hatte ebenderselbe Geist schon bei Laurentius Valla getragen in dem Nachweise der Unächtheit der

*) Dazu von neueren Monographien: Kampschulte, die Universität Erfurt in ihrem Verhältniß zum Humanismus u. s. w.; Strauß, Ulrich v. Hutten.

donatio Constantini; seine Schrift, von Hutten neu aufgelegt, machte besonders auch auf Luther einen mächtigen Eindruck mit ihrer Enthüllung römischen Truges (vgl. Luther's Briefe von de Wette Bd. I. S. 428). Endlich dürfen auch gewisse Einwirkungen nicht übersehen werden, welche ein durch die alten Philosophien neu angeregtes Denken in materialer Beziehung auf die Männer der Reformation ausgeübt hat. Es ist hiefür nicht bloß an den Zusammenhang der metaphysischen Elemente in Zwingli's Theologie mit den Ideen Pico's von Mirandula zu erinnern, sondern auch an die den Reformatoren anfangs gemeinsame Verbindung des auf dem tiefen Bewußtseyn der Sünde und Gnade ruhenden Augustinismus mit einer darüber hinausgehenden metaphysisch-deterministischen Auffassung des absoluten göttlichen Wirkens überhaupt. Eben hierin finden wir Einflüsse eines von dorther angeregten Nachdenkens über das Absolute und über den menschlichen Willen. So hatte Laur. Valla die Untersuchung über das Verhältniß der menschlichen Willensbestimmungen zum unwandelbaren göttlichen Vorherwissen derselben zu dem Gedanken hingeführt, daß, während jene nicht etwa durch Gottes Vorherwissen verursacht seyen, doch wohl ebenderselbe Gott die bösen und guten Herzen der Menschen, deren Willensregungen er nun vorhersehe, mit seiner absoluten Macht nach einem uns unerforschlichen Rathschlusse so gestaltet habe; und zwar hatte gerade er, während er offenbar von selbstständigen philosophischen Reflexionen sich leiten ließ, nun doch im Gegensatz zur herrschenden Philosophie auf die Schrift, auf das 9. Kapitel des Römerbriefs und auf die Demuth des christlichen Glaubens sich berufen*). Eben den Valla nebst dem Wiklif, doch auch nebst Augustin, nennt dann Luther seinen Genossen in der Lehre de servo arbitrio gegen Erasmus und die Menge der von diesem citirten Autoritäten**). Seine Schrift hatte Joach. Vadianus 1518 drucken lassen. Speciell ihn hat dagegen Melanchthon, als er mit dieser Lehre von der Unfreiheit des Willens gebrochen hatte, angegriffen. Allein die neue klassisch-humanistische Bildung stand keineswegs bloß in diesen positiven Beziehungen zur Reformation. Leicht verband sich vielmehr mit der Liebe zu jener Wissenschaft und mit der Hingabe an ihre Genüsse ein Mangel an tiefem und energischem sittlich-religiösem Ernste, eine Scheu, in die äußeren und inneren Kämpfe, die man mit anregen half, wirklich einzugehen, endlich gar eine Geistesrichtung, welche, auch gerade während sie die äußeren Autoritäten für eine verachtete Menge fortbestehen ließ, der Fragen über die in Christus geoffenbarte und auch von ernsten Heiden gesuchte Wahrheit überhaupt frivolen Sinnes sich entschlug, um in den ästhetischen und sinnlichen Genüssen des Diesseits zu schwelgen. So hat jene Scheu den vielseitigsten, freisinnigsten Vertreter jener Bildung, den Erasmus, nach Allem, was er für die Reformation geleistet, zu einem persönlichen Gegner derselben werden lassen. Die zuletzt genannte Richtung war zumeist im italienischen Humanismus und gerade am Sitze des Pabstthums verbreitet; es ist der von den Reformatoren bekämpfte „Epikureismus". Gerade auch gegenüber von ihr war die Reformation eine das Christenthum rettende Reaktion des religiösen und ächt sittlichen Geistes. — Auf politischem und nationalem Gebiete endlich fand die Reformation in Deutschland eine große Gährung vor, indem eine neue, feste, einheitliche Organisation des Gesammtstaates mit aller Macht angestrebt wurde, und indem zugleich die verschiedenen einzelnen Stände in der neu sich entwickelnden Ordnung der Dinge mit aller Macht sich geltend zu machen suchten; so die gegenüber vom Kaiser und den kleineren Herren hoch gestiegene Macht der Fürsten, so der durch sie eingeengte, aber mit altem Selbstgefühl nach bleibender Selbstständigkeit ringende Adel, so die durch Handel und Gewerbe zu ihrer höchsten Blüthe gelangten und dabei vom Geiste freien Bürgerthums mehr und mehr durchdrungenen Städte, so auch schon eine eben jetzt zum Bewußtseyn natürlicher Rechte erwachende Bauernschaft. Jenes

*) Laurentius Valla, de libero arbitrio etc. Basel 1518.

**) Vgl. auch Luther in den Tischreden (Erl. Ausg. Bd. 58. S. 239: „L. Valla ist der beste Wal, — — de libero arbitrio bene disputat."

Streben nach ſtaatlicher Organiſation aber war unmittelbar hiermit auch ein Streben, die Eingriffe und Bedrückungen von Seiten des Kirchenthumes auszuſchließen; mit dem Verſuche, die Reichsverfaſſung neu feſtzuſtellen, gingen auf den Reichstagen die kirchlichen Gravamina Hand in Hand. Die politiſch-nationale und die religiöſe Bewegung trafen überhaupt in einer eben ſo tiefen als umfaſſenden Erregung der Geiſter mit einander zuſammen. —

Wir kommen nach dieſem Ueberblick auf die vorreformatoriſchen, einer Reformation zuſtrebenden Bewegungen wieder auf die kurzweg ſogenannte „Reformation“ oder auf die evangeliſche Reformation des 16. Jahrhunderts zurück. Ihre evangeliſchen Principien und Forderungen ſind oben zuſammengeſtellt worden. — In ihnen lag ihre Stärke für den Kampf und zugleich ihre Fähigkeit, poſitiv neu zu geſtalten. Dieſe nun wurden, wie auch bei aller Achtung vor Zwingli's Selbſtſtändigkeit und Verdienſt nicht zu beſtreiten iſt, vor Allem von Luther mit der größten Tiefe, Originalität und Geiſtesmacht erfaßt, bezeugt und in der Kraft ſeines Zeugniſſes auch auf dem praktiſchen Gebiete ſiegreich. Wie ſie ihrer Natur nach von dem innerſten Grunde und den Erfahrungen des perſönlichen ſittlich-religiöſen Lebens aus ſich geltend machen müſſen und eben in dieſer Weiſe bei ihm ſich geltend gemacht haben, ſo hat auch ſeit der apoſtoliſchen Zeit kein Mann ſo mächtig und weithin wie er die entſprechenden Zuſtände und Regungen des inneren Lebens, Herzens und Willens durch ſein Zeugniß von dem in der heil. Schrift geoffenbarten Evangelium bei Anderen wach gerufen.

Dieſelben haben aber bei ihm noch eine beſtimmtere Faſſung als die oben bezeichnete angenommen, und dadurch iſt, wie die Lehre, ſo auch die Kirchenbildung der lutheriſch-deutſchen Reformation beſtimmt worden. Bei der Frage nach dem Verhältniß zwiſchen Gott und Menſch und nach der Gemeinſchaft mit Gott, zu welcher die Gnade uns bringt, tritt hier mit ganz beſonderem Nachdruck in den Mittelpunkt das Bewußtſeyn des Subjekts von der Schuld, die es von Gott und dem Heile trenne, und die Frage nach der Vergebung und der Gerechtannahme vor dieſem Gotte. Da bringt denn das Evangelium die Vergebung, welche wir nur glaubend zu ergreifen haben. Und zwar richtet nun Luther ſich und die von ihm berathenen Seelen ganz auf denjenigen Moment hin, wo die vergebende Gnade mit ihrer Darbietung uns unmittelbar gegenwärtig werde, um eben jetzt ſich uns individuell zu appliciren. Es geſchieht dieß aber, indem ſie an uns kommt in den objektiven Gnadenmitteln, vor Allem in der Predigt des Heilswortes. Da ſoll der Glaube direkt zugreifen. Und hiemit ſoll derſelbe auch ſchon Leben und Seligkeit gewonnen haben. Erſt allmählich hat ſich von dieſem Mittelpunkte aus für Luther das Licht über alle einzelnen Gebiete der in der Schrift geoffenbarten Wahrheit verbreitet und hiebei wie von ſelbſt die Schatten und Irrlichter der ſcholaſtiſchen und papiſtiſchen Lehren vollends vertrieben; allmählich und von Innen heraus wollte er ſo auch die Seelen Anderer vom Banne dieſer Lehren gelöſt haben. Von dieſem Mittelpunkte aus beſtimmt ſich ferner die Gliederung der einzelnen Momente im Geſammtorganismus ſeiner eigenen Lehre und das größere oder geringere Intereſſe, womit er auf die einzelnen reflektirt und ſie conſequent weiter verfolgt oder lieber von einem ſolchen Verfolgen derſelben und ſo z. B. beſonders auch von der Reflexion auf die ewigen, unſerem Verſtändniß transſcendenten göttlichen Rathſchlüſſe oder von einem Verfolgen der anfangs ſo ſchroff von ihm vorgetragenen Prädeſtinationslehre abſteht. Zugleich wird bei Luther, ſo viel auch er jenen Humanismus für die Ausbildung ſeines Geiſtes mag zu verdanken gehabt haben, doch das allgemein wiſſenſchaftliche Intereſſe mit ſeinen Anforderungen weitaus durch das ſpecifiſch-religiöſe überwogen. So energiſch ferner Luther auch für's praktiſch-kirchliche Leben das reformatoriſche Wort erſchallen ließ, ſo richtete ſich doch ſein individueller Zug zunächſt auf's innere Leben hin. Erſt die Gefährdung der höchſten Intereſſen des inneren Menſchen trieb ihn zum Kampfe nach außen, und was er in dieſem zunächſt erſtrebte, war eben wieder die Sicherung des Heiles für die Seelen. Auch war ſein urſprünglicher äußerer

Lebensweg nicht geeignet, ihn in eine sonderliche Kenntniß der öffentlichen, socialen, staatlichen Verhältnisse einzuführen. Blicken wir wieder auf die dogmatischen Anschauungen Luther's zurück, so steht nun der Bedeutung des Glaubens, durch welchen der Einzelne gerechtfertigt, mit Christus geeinigt und selig wird, die Bedeutung der Gnadenmittel zur Seite, durch welche und in welchen eben jene Applikation der Gnade sich vollzieht. Und hiemit ergeben sich auch die zwei Haupttheile, welche beim lutherischen Kirchenbegriff in Betracht kommen. Für's Erste ist die Kirche wesentlich die Gemeine der durch den Glauben mit Christus geeinigten und in ihm geheiligten Gläubigen, die zugleich in seinem Geiste, dem Geiste der Liebe, unter sich geeint sind. Dabei aber muß diese Gemeinschaft mit Christus erhalten und für die Einzelnen immer neu hervorgebracht werden mittelst der Spendung jener Gnadenmittel, wozu eben die Kirche bevollmächtigt und verpflichtet ist. Das innere Leben jener Gläubigen muß dann auch in äußeren Werken der Liebe und in fortgesetzter Reinigung von Sünden sich bethätigen; die Kirche im Ganzen hat Reinigung von verderbten Gliedern anzustreben. Aber der Hauptnachdruck fällt darauf, daß der Glaube für sich schon des Heiles gewiß, daß ferner das aus dem Glauben kommende Wirken ein freies ist; und das Wesen der durch die Gnadenmittel, den Geist und Glauben geheiligten Kirche behält Bestand, auch wenn die zu wünschende Uebung der Zucht durch die empirischen Verhältnisse gehemmt seyn mag. Hiemit ergeben sich als solche feste äußere Thätigkeiten und Merkmale der Kirche, welche schlechthin nothwendig sind, eben nur die Predigt des Wortes und die Uebung der Sakramente. Diese Predigt und Uebung muß endlich gemäß dem Wesen gemeindlichen Lebens, gemäß dem Willen des Gottes der Ordnung und gemäß der Austheilung besonderer Charismen durch Gott in geordnete Formen gekleidet und durch ordentlich bestellte Diener des Wortes getrieben werden. Bestimmte einzelne äußere Formen aber hat der Neue Bund, das Evangelium des Geistes und der Freiheit, dafür nicht eingesetzt; sie sind nach den wandelbaren zeitlichen Bedingungen und Bedürfnissen zu gestalten. Andererseits indessen hat die Gemeine gerade vermöge dieser Freiheit, gemäß den Forderungen der Ordnung und zumeist gemäß den Pflichten der Liebe, welche Liebe besonders dem Bedürfniß der Schwachen Rechnung trägt, vor jedem aus ungestümem Drang oder aus gesetzlichem Geist hervorgehenden Umsturze der geschichtlich überkommenen Formen, so weit sie nur nicht dem Evangelium entgegenstehen, sich sorgsam zu hüten. Dieß ist der innere Grund des Conservatismus, welcher der lutherischen Reformation gerade bei ihrem Dringen auf die christliche Freiheit eigenthümlich ist. — Den Inhalt der evangelischen Wahrheit und die der Reformation zu Grunde liegenden Principien hat Luther zunächst in großartigen Gesammtanschauungen erfaßt und bezeugt, damit sie in ihrer eigenen Triebkraft auch praktisch fruchtbar würden. Melanchthon's eigenthümliches Verdienst war es, die an's Licht gehobenen Elemente der Wahrheit mit seinem mehr auf's Einzelne sich richtenden, maßvollen, verständig-dialektischen und von schlicht-sittlichem Geiste durchdrungenen Denken wissenschaftlich zu vermitteln und zu formen und die praktische Einführung der evangelisch-kirchlichen Principien in die empirischen Zustände und geschichtlich vorliegenden Gestaltungen mit seinem Rathe zu leiten. Dabei darf man, was seine eigene Stellung zu den kirchlichen Fragen betrifft, aus seinen anderen dogmatischen Eigenthümlichkeiten, seinem Zugeständniß gewisser sittlicher Kräfte für den zu bekehrenden Menschen und seinem Verhalten zur streng lutherischen Sakramentenlehre, nicht etwa den Schluß ziehen, er werde dort einen noch freieren Standpunkt als Luther eingenommen haben. Dort überwog vielmehr bei ihm seine Scheu vor Umsturz und überhaupt vor den Gefahren der Unordnung, für welche er im evangelischen Geistesprincip noch keinen genügenden Schutz sah; da legte er je länger je mehr wieder Gewicht auf die äußere, sichtbare, in feste Formen zu bringende Seite der Kirche, empfand Sorge und Schmerz über die Lage, worein die reformatorische Kirche durch die Auflösung der alten Formen und Bänder gelangt sey, und ließ durch die Rücksicht hierauf auch in

seinen Rathschlägen sich bestimmen. — Direkt hat übrigens für die praktische Herstellung neuer kirchlicher Verfassungen die ausgebreitetste Thätigkeit Bugenhagen geübt.

Indem wir aber die bestimmtere Fassung, welche die reformatorischen Principien bei Luther tragen, uns vergegenwärtigen, haben wir ihnen sofort auch die Eigenthümlichkeit Zwingli's gegenüberzustellen*). Man hat keinerlei Recht, zu bezweifeln, daß auch ihn wesentlich die ächt christlichen, sittlich-religiösen Motive, die er selbst von Anfang an klar genug aussprach, zum reformatorischen Wirken getrieben haben, keineswegs ursprünglich allein die allgemein sittlichen und zugleich politischen Interessen, die sich allerdings bei ihm in karakteristischer Weise mit jenen verbanden (in dieser und anderen Beziehungen muß protestirt werden gegen das „viele Schiefe", was, wie schon in dieser Encyklopädie Bd. XVIII. S. 766 gerügt worden ist, von Stahl über Zwingli behauptet wird). Hiebei kämpft ferner auch er von Anfang an für den Grundsatz, daß das Heil allein in der freien Gnade Gottes gesucht werde, und für die ausschließliche normative Autorität der heil. Schrift; in jener Beziehung hat auch er von Augustin (nicht etwa erst von Luther) gelernt. Allein seine Heilslehre entwickelt sich nicht von jenem Mittelpunkte aus, von welchem die Luther'sche bestimmt und durchdrungen ist. Wir finden bei ihm nicht jene Macht des Schuldbewußtseyns, gegenüber von welchem dann das dogmatische und praktische Interesse vor Allem auf die Sündenvergebung und ihre Applikation in den von Gott verordneten Mitteln bei Luther sich gerichtet hat. Er hat in dieser Hinsicht nicht die gewaltigen Seelenkämpfe Luther's durchgemacht, sondern ist mehr in positiver, harmonischer Entwickelung zum Bewußtseyn der ihm zu Theil gewordenen Gnade und des Lebens in Gott geführt worden. Auch hatte er nicht so wie Luther mit denjenigen Hemmnissen zu kämpfen, welche das katholische Kirchenthum dem Zutritte der Seelen zu der versöhnenden Gnade in den Weg stellte. Er ist aber hiemit auch nicht zu der Tiefe gelangt, in welcher Luther das ethische Leben des sündhaften Menschen betrachtet. In seiner Auffassung des Heiles redet er dann mehr allgemein und umfassend von der Errettung durch Christus. Daß Christus der Versöhner und nur in ihm die Gerechtigkeit zu finden sey, lehrt auch er (daß der Satz, man werde allein durch Christi Vermittelung selig, die allgemeine Denkweise der Zeit gewesen und von jedem Katholiken gepredigt worden sey, wird Niemand, der jene Zeit kennt, so wie Stahl behaupten); und auch er lehrt dieß nicht bloß im Gegensatz gegen eine objektive Vermittelung des Heils durch Creaturen, sondern auch gegenüber vom Vertrauen des Subjekts auf die eigenen Werke. Aber er verweilt nicht, wie Luther, eigens bei der Lehre vom Werk der Schuldtilgung und Versöhnung; sie wird von ihm nicht selbstständig gestaltet; neuere Kritiker konnten fragen, ob, was er von jenem objektiven Werke Christi lehre, auch nur eine nothwendige Stelle in seinem System habe. Das Hauptmoment in seiner Auffassung des Heiles ist jedenfalls (vgl. Encykl. Bd. XVIII, 765) die Erlösung von der Macht der Sünde durch die Macht des göttlichen Geistes, der ein Leben nach Christi Wort und Vorbild erzeugt. Das Hauptziel seiner Lehre ist das praktische, daß eben ein solches Leben in der Christengemeinde hergestellt werde. Bezeichnend ist hiefür, daß er in seiner Züricher Wirksamkeit mit Predigten über das Matthäusevangelium den Anfang machte. Und weiter ist bei Zwingli dieses Bewußtseyn, daß allein aus Gottes Gnadenwirksamkeit die Erlösung komme, unmittelbar geeint mit dem Bewußtseyn der Abhängigkeit des Endlichen überhaupt von dem Alles durchwirkenden und an nichts Endliches sich bindenden Gotte, der die von ihm erwählten Menschen zum Leben und Wandel in ihm bringen will. Den Glauben faßt dann Zwingli nicht zunächst, wie Luther, als reines Hinnehmen der objektiv dargebotenen, vergebenden Gnade, sondern sogleich als die von oben gegebene Kraft und Bewegung

*) Ueber Zwingli und die Zwinglische Reformation ist nach den im Artikel „Zwingli" genannten Schriften anzuführen: Hundeshagen, Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik, Bd. 1. 1864.

ſittlichen Lebens. Weiter erkennt er jenes Wirken Gottes und ſeines Geiſtes auch bei Nichtchriſten an und ſo auch bei ihnen ſchon einen Glauben, der eben nicht nothwendig den menſchgewordenen Chriſtus zum Gegenſtande haben muß, und hiemit den Zugang zur Seligkeit. Zugleich mit jener Auffaſſung der Erlöſung iſt ſo die Richtung auf die ſittliche Durchheiligung und das praktiſche Wirken für Zwingli karakteriſtiſch, — für ſeine Lehre wie für ſeine äußere reformatoriſche Thätigkeit. So viel Werth aber dieſe ſeine Eigenthümlichkeit hat, ſo wenig darf überſehen werden, daß nun jenes praktiſche Streben und Wirken bei ihm nicht denſelben Geiſt der Freiheit hat, wie im Lutherthum, bei welchem es auf dem tiefſten Bewußtſeyn der Verſöhnung und dadurch gewonnenen Gotteskindſchaft ruht, bei welchem nun aber freilich hiemit die Gefahr ſich verbindet, in dieſem Verſöhntſeyn ſich zu beruhigen und den ſittlichen Anforderungen des neuen Lebens ſich zu entziehen; bei Zwingli hingegen erhebt ſich die Gefahr neuer Geſetzlichkeit. — Während das ſoeben Ausgeführte um's Materialprincip der Reformation ſich bewegt, tritt ferner bei Zwingli von Anfang an anders als bei Luther das Formalprincip voran. Die Autorität der Kirche und die Autorität der Schultheologie hatte für ihn überhaupt nie eine ſolche Macht beſeſſen wie für Luther; leicht ſank ſie für ihn dahin, ſobald er einmal die Quelle der Wahrheit in der Schrift gefunden hatte, während für Luther erſt allmählich gegenüber vom Centrum der durch die Schrift bezeugten Heilslehre aus die ihr widerſtrebenden Beſtandtheile der überlieferten Lehre ihre Geltung verloren. Während ferner Luther die einzelnen Beſtandtheile der Schriftwahrheit ſelbſt erſt allmählich von jenem Mittelpunkt aus erfaßte, will Zwingli mehr ſchon von Anbeginn ihren Inhalt gleichmäßig umfaſſen; wiederum iſt aber nicht zu verkennen, daß ſo ſeine Anſchauung auch nicht die dogmatiſche Tiefe und feſte Einheit, wie die Luther's, erlangt hat. — Im Zuſammenhang mit dieſen allgemeinen Momenten des Unterſchiedes zwiſchen beiden Reformatoren ſind nun auch diejenigen ſpeciellen Hauptpunkte zu verſtehen, in welchen der Unterſchied am meiſten ſichtbar geworden iſt. In Betreff der Sakramentenlehre beſtand für Zwingli nicht jenes Bedürfniß der Gnadendarbietung durch beſtimmte objektive Mittel, noch die Scheu, mit einem überlieferten allgemeinen Glauben zu brechen; dagegen machte ſeine Anſchauung vom freien Wirken Gottes durch ſeinen, an nichts Creatürliches ſich knüpfenden Geiſt namentlich auch hier ſich geltend. Was die Lehre von der Kirche und ihrer zu erſtrebenden Reform betrifft, ſo hängt es zugleich mit jener Auffaſſung der Geiſteswirkſamkeit und der Sakramente und mit jener ganzen ethiſchen, praktiſchen Richtung Zwingli's zuſammen, daß er in der Kirche oder Gemeinde nicht, wie Luther, den Ort ſieht, wo das Heil in jenen Gnadenmitteln ausgeſpendet wird, ſondern vielmehr die ſich ſelbſt ihrem Gotte darſtellende, ſeinen Geboten nachſtrebende, ſeiner Ehre dienende Gemeinde. Seine praktiſche Richtung iſt näher dahin zu beſtimmen, daß ihr Gegenſtand und Gebiet eben das kirchlich-ſociale Leben iſt mit der dazu gehörigen Zucht und Ordnung. Vermöge dieſer Richtung nun und vermöge jener Stellung Zwingli's zur kirchlichen Ueberlieferung ſchreitet er dann auf dem kirchlichen Gebiete in umfaſſenderer, durchgreifenderer und rückſichtloſerer Weiſe als Luther reformatoriſch voran. Vornehmlich eben hier aber zeigt ſich nun auch jener Zug der Geſetzlichkeit; und zwar ſtützt derſelbe, um die verderblichen überlieferten Bräuche abzuthun und neue gottgefällige Formen aufzurichten, ſich namentlich auch auf den Buchſtaben des Alten Bundes: ſo bei dem Abthun der Bilder gemäß den Worten des Dekalogs. — Endlich müſſen wir bei Zwingli auf jene Verbindung des religiöſen Geiſtes mit weiteren Intereſſen und Motiven zurückkommen, die allerdings weſentlich mit zu ſeiner Grundeigenthümlichkeit gehört. Einerſeits bewegt ihn neben der Richtung auf die in der Schrift gegebene Heilswahrheit der Trieb nach Wahrheit überhaupt und nach allgemeiner geiſtiger Bildung, mit welchem er den Einflüſſen der Philoſophie und des Humanismus ſich weit geöffnet hat. Doch iſt für die Ergebniſſe ſeiner reformatoriſchen Thätigkeit dieſe Seite weniger bedeutſam geworden. Auch hier kommt wieder

das Ueberwiegen der praktiſchen Richtung in Betracht. Es kommt bei ihm überhaupt weniger zu einer Durchbildung und Ausgeſtaltung der Lehre. Für dieſe wirkten auch auf dem Gebiete der Zwingliſchen Reformation zunächſt vornehmlich die Schriften Luther's mit und dann wurde Calvin der große Dogmatiker der Reformirten. Wäre da nur der Einfluß Zwingliſchen Geiſtes auf die Dauer herrſchend geworden, ſo hätte wohl überhaupt keine ſolche ſtrenge Formulirung der Dogmen ſtattgefunden; man hätte aber auch fürchten müſſen, daß gegenüber von den Einflüſſen eines philoſophiſchen und wohl mehr noch eines verſtändig reflektirenden Denkens die Tiefe und Conſequenz einer ſpecifiſch-chriſtlichen Lehrbildung zu kurz käme. Dagegen wurde von großer Bedeutung die Verbindung des chriſtlichen und kirchlichen praktiſchen Intereſſes bei Zwingli mit dem Intereſſe für's ganze Gebiet des ſittlichen und zwar namentlich auch des politiſchen Lebens. Das, um was es für ihn weſentlich ſich handelte, war die Herſtellung einer chriſtlich-ſittlichen bürgerlichen und kirchlichen Gemeine in unmittelbarer Einheit mit einander. Hiezu ſah er ſich berufen innerhalb der Eidgenoſſenſchaft; in untrennbarer Einheit wirkte da bei ihm der patriotiſche, der ſittliche, der religiöſe Trieb. Es liegt hierin an und für ſich eine eigenthümliche Größe und Weite des Geiſtes und Strebens. Andererſeits zeigt ſich bei Zwingli der große Mangel, daß er dabei die Weſensverſchiedenheit überſieht, welche zwiſchen jenen Gebieten obwaltet und deren Verkennen die inneren Anſprüche eines jeden derſelben, des politiſchen wie des kirchlich-religiöſen, nicht zu ihrem Rechte kommen läßt. Sein Standpunkt hat hierin bei aller ſcheinbaren Höhe wieder eine altteſtamentliche Beſchränktheit; es iſt der theokratiſche, der das kirchliche Leben unter ein von der politiſchen Gewalt gehandhabtes Geſetzesweſen ſtellt und Gebote einer religiöſen Offenbarung direkt auf's politiſche Gebiet glaubt übertragen zu müſſen. Immer aber iſt wohl zu beachten, daß er mit dieſen Ueberzeugungen nicht einer ſubjektiven Willkür folgte, ſondern bei denſelben zugleich durch äußere Verhältniſſe, in welchen auch wir eine höhere Fügung ſehen müſſen, beſtimmt wurde. Er war der Bürger eines republikaniſchen Gemeinweſens, in welchem ganz anders als auf demjenigen Boden, auf welchem Luther ſtand, auch die Forderungen politiſcher Mitthätigkeit an jeden Einzelnen herantraten, in welchem er ſelbſt von Jugend auf weit reichere politiſche Erfahrungen als Luther gemacht hatte, in welchem auch eine zugleich politiſche und kirchliche Reform weit leichter als auf jenem Boden ſich vollzog. — Wenn man den Unterſchied zwiſchen der lutheriſchen und der zwingliſchen Reformation darein geſetzt hat, daß jene mehr gegen das Judaiſtiſche im Katholicismus, die judaiſtiſche Geſetzlichkeit u. ſ. w., dieſe mehr gegen das Paganiſtiſche, die falſche Erhebung des Creatürlichen, der creatürlichen Autoritäten, Mittel u. ſ. w. ſich richte, ſo wird man auch ſchon in unſeren bisherigen Bemerkungen dieſen (freilich immer nur ſehr relativen) Unterſchied ausgedrückt finden. Eben dieſelben rechtfertigen es auch, wenn wir ſagen, Zwingli ſtehe mit ſeinen reformatoriſchen Ideen noch den der Reformation vorangegangenen reformatoriſchen Männern und Bewegungen näher. Man darf beifügen, er habe andererſeits auch ſchon Aufgaben vorgegriffen, welche noch der Zukunft zu löſen geblieben ſeyen. Nur hat dieſe eben auch er noch nicht mit derjenigen Klarheit erfaßt, vermöge deren ſie erſt richtig und fruchtbar gelöſt werden konnten neben den eigentlichen und tiefſten Aufgaben der religiöſen Reformation. — Im Uebrigen iſt noch daran zu erinnern, daß auf dem Gebiete der Zwingliſchen Reformation Zwingli's Einfluß keineswegs ſo ſehr wie der Luther's auf dem der lutheriſchen Reformation beſtimmend geweſen iſt. Männer wie Oekolampad ſtehen neben ihm weit ſelbſtſtändiger, als neben Luther ein Melanchthon oder gar andere, untergeordnetere Genoſſen. Und auf Männer wie Oekolampad hat namentlich eben auch Luther gewirkt. Andererſeits ſind jenem Gebiete die vorhin bezeichneten äußeren Verhältniſſe gemeinſam; es ſind von vornherein ſelbſtthätige Gemeinden, um deren Reformation es ſich handelt und welche nun auch mit ihrem ganzen, ungetheilten Gemeinweſen dazu thätig werden wollen.

Will man einen bestimmten Moment als Anfangspunkt der lutherischen Reformation*) bezeichnen, so bleibt hiefür der 31. Oktober 1517 mit den 95 Thesen Luther's der angemessenste. Mit ihnen begann Luther seinen offenen reformatorischen Kampf, der ihn dann freilich viel weiter führte, als er selbst damals geahnt hatte. Der eigentliche Mittelpunkt der evangelischen Heilslehre war in ihnen nicht ausgehoben. Er stand aber in Luther's Geiste und in seinen übrigen Lehrzeugnissen damals bereits fest. Und der specielle Gegenstand der Thesen betraf einen Mißbrauch, dessen Bekämpfung eine besonders rege Theilnahme überall finden mußte, wo überhaupt noch ein sittlich-religiöser Ernst in Christenherzen wohnte. Der Autorität des katholischen Kirchenthumes und Pabstthumes hatte der Thesensteller nichts entziehen wollen; allein der angegriffene Mißbrauch war jener Kirche so viel werth, daß sie ihre eigene Autorität für ihn einsetzte, und zugleich so groß, daß seine Unterstützung durch die Kirche ganz besonders geeignet seyn mußte, ihr eigenes Ansehen zu erschüttern. Die Geschichte der deutschen Reformation in den nächsten Jahren fällt wesentlich zusammen mit der Geschichte von Luther's eigenem Wirken und Streiten mittelst gedruckter und mündlicher Rede; es ist dafür zu verweisen auf den Artikel „Luther" und auf des Unterzeichneten weitere Ausführungen in seiner „Theologie Luther's, 2 Bde. Stuttg. 1863." Eine Hauptstelle nimmt hier die Leipziger Disputation ein mit den Studien, welche Luther auf sie machte, und den Erklärungen, welche er auf ihr aussprach. Das göttliche Recht des Pabstthums ist für ihn, wie nach exegetischen und dogmatischen, so auch nach historischen Untersuchungen gefallen. Zugleich ist er auch über die Gerson'sche Idee einer solchen allgemeinen Kirche, die in einem infallibeln Concil sich darstellen sollte, bereits hinausgeschritten. Auf Grund der Schrift darf und soll der einzelne Christ auch einem Concil entgegentreten, wenn er von diesem die Schriftwahrheit verläugnet sieht. Und mit dem himmlischen Heiland und Haupt sind die Einzelnen, welche an's Evangelium glauben, so unmittelbar verbunden, daß überhaupt kein besonderer Stand, dem wegen seines eigenthümlichen geistlichen Karakters das Priesterthum und die Kirchengewalt übertragen wäre, zwischen sie und Christus sich stellen darf; sie sind allzumal Priester; das Wesen der Kirche besteht darin, die Gemeine dieser Gläubigen zu seyn. Von da aus erhalten wir jetzt auch schon Antwort auf die Frage, wer für eine Reinigung und Reorganisation der Kirche thätig seyn dürfe und solle, wenn das bestehende hierarchische Kirchenthum widerstrebe und gar die wahren Gläubigen durch den Bann hinausdränge. Hieher gehört besonders die Schrift an den christlichen Adel u. s. w. Die christlichen Laien haben hiezu das Recht und die Pflicht, weil sie schon vermöge ihrer Taufe auf Christus alle Priester sind. Zugleich aber stellt Luther auch bereits die Obrigkeit hiebei voran. Indem er die Kirche auf ihr geistliches Wesen und geistliches Gebiet zurückgeführt hat, hat er für die weltliche Gewalt in Anspruch genommen, daß sie schon an sich, ohne erst einer päbstlichen Sanktion zu bedürfen, göttliche Ordnung sey mit Selbstständigkeit und Oberherrlichkeit für ihr eigenes Gebiet. Jetzt will er die obrigkeitlichen Personen auch zum Behufe der Reform auf dem kirchlichen Gebiete mit ihrer Thätigkeit vorangehen lassen. Sie sind ihm dazu befähigt, weil sie Mitpriester sind. Und indem dem Bedürfnisse der Reform in geordneter Weise und so, wie Jeder am ersten kann, soll nachgekommen werden, vermag hier nun Niemand so wol mitzuwirken, wie eben die Obrigkeiten. So erhält auch schon nach den ursprünglichen Grundsätzen der lutherischen Reformation die Obrigkeit eine gewisse leitende Stellung. Wir müssen jedoch beifügen: Luther redet so mit Bezug auf Nothstände, und er meint nicht, daß deshalb die Obrigkeit die dauernde Leitung der Kirche in die eigene Hand nehmen, sondern nur, daß sie auf die Herstellung eines die Kirche selbst repräsentirenden freien Concils hinwirken solle. Anders hat Zwingli von Anfang an das kirchliche und poli-

*) Die vorzüglichsten quellenmäßigen umfassenden Bearbeitungen der deutschen lutherischen Reformation haben wir aus den Händen von Nichttheologen: Seckendorfii historia Lutheranismi; Ranke's deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation.

tische Regiment vereinigt. — Eine Lossagung von der Autorität des ganzen bisherigen Kirchenrechts proklamirte dann Luther durch die Verbrennung der päbstlichen Rechtsbücher am 10. Dezember 1520; was aber anstößig, ja gräuelhaft an ihnen sey, hat er selbst in seiner Schrift darüber (Luther's Werke, Erl. Ausg. 20, 150 ff.) auseinandergesetzt.

Ein Schutz gegen Gewaltmaßregeln des Pabstes, jedoch keinerlei positive Mitwirkung, wurde Luther'n von Seiten seines Kurfürsten Friedrich des Weisen (vergl. d. Artikel) zu Theil. Nach Kaiser Maximilian's Tode (12. Januar 1519) war dieser Reichsvikar, der vom Pabste rücksichtsvoll behandelt werden mußte. Der neue Kaiser Karl V. war ohne Sinn und Verständniß für die evangelische Lehre, fand aber bei Fürsten und Adeligen des Reichs und unter dem Volke schon starke Sympathien für Luther, und er selbst konnte für seine politischen Absichten in Betreff der Herrschaft über Italien, während ein Einschreiten gegen Luther den Pabst auf seine Seite bringen mochte, doch möglicherweise noch mehr dadurch vom Pabste erreichen, daß er nicht zu rasch einschritt, vielmehr durch ein gewisses Gewährenlassen der Reformation einen Druck auf ihn ausübte. Zur Zeit des Wormser Reichstags (1521) hatten Beide sich geeint; der Pabst erreichte so, daß dort die Acht über Luther verhängt wurde. Aber der Reichstag hatte doch das bisher Unerhörte beschlossen, daß ein vom Pabste bereits Gebannter noch vor ihm gehört werde, hatte auch die Beschwerde des Reiches gegen den päbstlichen Stuhl auf's Neue zusammengestellt. Dem Geächteten gab sodann sein Kurfürst die Wartburg zum Zufluchtsort. Dem Kaiser, der die Acht gesprochen, wurden die Hände gebunden durch die beginnenden Kriege mit Frankreich. Während er Luther's Schriften in den Niederlanden verbrennen ließ, wirkten sie in Deutschland unaufhaltsam weiter.

Gegen Ende des Jahres 1521 wurde mit praktischer Durchführung von Reformen in Wittenberg begonnen (vgl. zum Folgenden besonders die Berichte und Briefe im Corp. Reform. Vol. I. pag. 459 sqq.). Eine Anzahl Augustiner trat dort nicht bloß aus dem Kloster aus, sondern wollte auch die Messe nicht mehr lesen. Die Universität bat den Kurfürsten, er möge „als ein christlicher Fürst" den Mißbrauch der Messe in seinen Landen bald abthun. Es ist das erste Mal, daß hiezu die landesherrliche Gewalt angerufen wird, — und zwar ohne Luther's Wissen und Wollen. Jene fügte bei: man dürfe sich nicht beirren lassen, wenn auch nur der kleinste und verachtetste Haufe die Wahrheit annehme; so werde es immer der Fall seyn. Studenten und Bürger brachen störend in Meßgottesdienste ein. Karlstadt kündigte an, er werde das Abendmahl unter beiden Gestalten austheilen. Vergebens mahnte der Kurfürst von Neuerungen ab. Noch viel weiter trieben die von Zwickau herübergekommenen Schwärmer (vgl. d. Art. „Luther"). Mit der Universität einigte sich im Januar 1522 der Rath der Stadt dahin, daß die Messe künftig ohne die unevangelischen Elemente, namentlich den Kanon, gefeiert werde; zugleich sollte das Armenwesen geordnet werden mit Unterstützung der Armen aus dem gemeinen Beutel; auch wurde angekündigt, daß die Bilder in den Kirchen mit der Zeit abgethan werden sollten. Karlstadt und der Prediger Gabriel Zwilling, von jenem schwärmerischen Geiste mit ergriffen, sprachen sich ferner verächtlich aus über ein ordentliches kirchliches Lehramt und über die theologische Wissenschaft, welche der den Unmündigen verheißene christliche Geist nicht bedürfe, und nahmen für die Gemeinde die Macht in Anspruch, selber aus Liebe bei Nachlässigkeit der Obrigkeit Etwas vorzunehmen. Mit dem Zerstören der Bilder wurde ein tumultuarischer Anfang gemacht. So begann diese erste Reform durch die Thätigkeit von Geistlichen, Theologen, Studenten und anderen Gemeindegliedern. Der Kurfürst, der zur Mitwirkung angerufen worden war, war voll Unmuths, aber ohne Rath. Da kam Luther von der Wartburg zurück, um mit der Kraft seines Wortes dem Umsturze zu steuern. Bei der Abschaffung des Kanons und Zulassung des Laienkelches blieb es. Daneben durften indessen die Kanoniker ihre Privatmessen fortsetzen. Die Idee, welche Luther in Betreff

ächten Reformirens hatte, war die, daß man einfach das Wort wirken lassen solle, bis die Mißbräuche in den Herzen und dann von selbst auch äußerlich fallen; da bedürfe es dann keiner Gewaltsamkeit, wie sie in Wittenberg geübt worden sey; und daneben solle man den Schwachen Zeit lassen und ihnen kein Aergerniß geben. Wie aber, wenn nun diese freie Entwickelung durch die Verhärtung eines Theils der Gemeinde gegen das Wort zu Unfrieden und Unruhe führte? wie, wenn gegen die Predigt des Worts oder gegen die evangelische Ueberzeugung der Gemeindeglieder von hartnäckigen Papisten, Klerikern, Patronen u. s. w. Gewalt angewandt wurde? Für diesen Fall machte jetzt doch auch Luther der weltlichen Obrigkeit zur Pflicht, daß sie dem Worte und seinen Wirkungen äußerlich Raum verschaffe; ja noch mehr: sie solle auch von sich aus fordern, daß das Wort Gottes gelehrt werde (so schon seit 1522).

Die Anfänge der Reformation durch ganz Deutschland hin entsprachen im Ganzen jener Idee Luther's. Seine Thätigkeit durch's Wort fand bald da und dort Mitarbeiter in Predigern und volksthümlichen Schriftstellern, wie Eberlin, Stiefel (vgl. die Artikel über beide) u. A. Es ging wie Ranke sagt: „Eine Universität mit ihren Zöglingen machte den Anfang; die niedere Geistlichkeit in einem großen Theile von Deutschland folgte nach; sie waren es, welche die Ueberzeugungen aller Stände, der geringsten wie der vornehmsten, umwandelten, mit sich fortrissen; der bisherige Cultus fiel an unzähligen Stellen ganz von selbst." Sofort aber erkannten auch die Obrigkeiten, welche dem Evangelium zufielen, jene Pflicht an. Theils kamen sie dem in den Gemeinden schon mächtig gewordenen Bedürfniß und Drang nach, indem sie die Prediger zur Verkündigung des reinen Wortes anhielten oder neue hiezu beriefen, theils ergriffen sie damit auch mehr schon die Initiative. Am meisten erscheinen in den Städten die Magistrate nur einfach als die Vertreter und Leiter des Strebens der Gemeinden, und diese kleinen Gebiete waren auch die ersten, für deren ganzen Umfang sogleich die Reformation durchgeführt wurde. Was die größeren Landesherren betrifft, so ließ Albrecht von Preußen (vgl. d. Art. „Preußen") seit Ende des Jahres 1523 durch eigens von Wittenberg her berufene Prediger das Evangelium vortragen. Gerade in Kursachsen finden wir auch noch fernerhin zunächst nur jenen sich von selbst an den einzelnen Orten vollziehenden Proceß (vgl. d. Art. „Thüringen"), indem der Landesherr Friedrich ihn nur unter seinem Schutze gewähren ließ. Erst Kurfürst Johann begann 1525 mit eigenen positiven Erlassen und Geboten an die Geistlichen in Betreff reiner evangelischer Predigten und Gottesdienste. Bei den größeren, reichsunmittelbaren oder wenigstens so gut wie selbstständigen Städten siegte die reformatorische Richtung bald in Nürnberg, Frankfurt a. M., Schwäbisch-Hall, Magdeburg, Stralsund, Breslau (vgl. d. Art. „Heß" R.-Enc. Bd. XIX. S. 639 ff.), Ulm, Straßburg, Bremen. Ein Beispiel, wo eine Reihe von Faktoren, nur nicht der Episkopat, für eine Reform zusammenwirkten, bietet uns das Städtchen Leisnig im J. 1523 (vgl. d. Art. „Luther"): mit dem Rathe der Stadt vereinigten sich dort die Adeligen, Grundherren und Bauern des dazu gehörigen Gebietes zu einer kirchlichen Ordnung. Jene Pflicht der Obrigkeit wird in der durch Brenz entworfenen Schw.-Haller Kirchenordnung vom J. 1525 (s. Richter, evangel. Kirchenordnungen 1, 40) geradezu dahin bestimmt, daß sie schuldig sey, für diejenigen, welche ihr der weltlichen Gewalt nach unterworfen und ihre Mitbrüder in Christus seyen, alles das zu fördern und zu ordiniren, was Christus in einer christlichen Versammlung öffentlich zu thun befohlen habe. Auf den besonderen Nothstand, der ihr Einschreiten fordere, wird hier nicht mehr hingewiesen (vgl. jedoch bei Luther auch später noch, — s. unten), sondern nur darauf, daß die Träger der obrigkeitlichen Gewalt „christliche Glieder" seyen. Eine Anknüpfung an das überlieferte positive Recht wird dabei nicht versucht. Am leichtesten übrigens machte sich die Sache da, wo die Magistrate und Obrigkeiten das kirchliche Patronatrecht besaßen und so auf Grund von diesem evangelische Prediger berufen und durch sie den Gottesdienst ändern lassen konnten. Andererseits sollte die Obrigkeit, während sie so ein evangelisches Kir-

chenthum aufrichtete, jetzt auch keinen öffentlichen Widerſpruch mehr gegen daſſelbe dulden. Die gottesdienſtlichen Gräuel, wie das Meßopfer, und die Läſterungen des reinen Evangeliums wurden unter den Geſichtspunkt der publica flagitia geſtellt (vergl. Luther's Theologie 1, 556; Stralſunder Kirchenordn. v. J. 1525 bei Richter, evang. K.-Ordn. 1, 25). — Wo nun aber die Obrigkeiten dieſer Pflicht nicht nachkommen, da ſollen zwar nach Luther die Gemeinden verſuchen, ſelbſt Prediger für ſich zu berufen, dagegen kennt er kein Recht und keine Pflicht der Gemeinden, einer gegen das Evangelium Gewalt gebrauchenden Obrigkeit Gewalt entgegenzuſetzen. Ebenſowenig erkennt er den einzelnen Reichsfürſten eine derartige Befugniß gegenüber von der ihnen vorgeſetzten kaiſerlichen Obrigkeit zu, bis er ſpäter von den Juriſten vernahm, daß ſie darauf vermöge des poſitiven Rechtes der ariſtokratiſchen Reichsverfaſſung Anſpruch machen dürfen. Es blieb dieß ein Grundunterſchied der lutheriſchen von den zwingliſchen Principien.

Was aber ſollte zum Weſen der Kirche, welche Gegenſtand der Reform war, gehören? Ganz gemäß den Grundſätzen Luther's und der geſammten lutheriſchen Reformation ſprach jene Haller Ordnung aus: Chriſtus habe drei Stücke befohlen, nämlich das Evangelium zu predigen, zu taufen und das Nachtmahl nach ſeinem Aufſatz zu halten. Und zwar ſollten dieſe Thätigkeiten durch ordentlich berufene Diener des Wortes geübt werden. Schon vom Anfang hatte Luther mit ſeiner Lehre vom allgemeinen Prieſterthum zugleich gelehrt, daß jene allgemeinen öffentlichen Funktionen, indem ſie der Natur der Sache nach nicht von allen, ſondern nur von einzelnen Chriſten geübt werden können, auch ordentlich Einzelnen übertragen werden müſſen. Streng wurde dann dieſer Grundſatz von ihm und ſeinen Mitarbeitern gegen die Schwarmgeiſter und Winkelprediger durchgeführt. Biſchöflicher Weihung bedurften dieſe evangeliſchen Geiſtlichen nicht. Ebenſowenig wurde ein göttliches Recht für eine Ueberordnung und Unterordnung verſchiedener Klaſſen unter ihnen anerkannt. Wohl aber wurde Raum gelaſſen für heilſame menſchliche Anordnungen in Betreff ihrer äußeren Stellung zu einander. Und ſchon die Stralſunder Kirchenordnung ſetzte einen „oberſten Prediger" ein, der die Aufſicht über die anderen führen ſollte. In den äußeren gottesdienſtlichen Gebräuchen ſah man eine Einkleidung jener Hauptſtücke, welche nach dem Bedürfniß wandelbar ſey, ſofern nur Chriſti Stiftungen darin gewahrt werden (vgl. d. Art. „Luther" und Luth. Theol. 2, 546 ff.). Gemäß dem ſchon im Eingange von uns bezeichneten Grundſatze wurde in ihnen mit Rückſicht auf Schwache das Beſtehende ſo weit als möglich beibehalten. — Daneben ſoll auch für die finanziellen Bedürfniſſe der Kirche und beſonders ihrer Armen geſorgt werden. Es wurden „gemeine Kaſten" hiefür errichtet. Hiefür wurden Vorſteher aus der Zahl der Laien beſtellt. So z. B. in Leisnig und Stralſund. — Auch das Bedürfniß der kirchlichen Zucht wurde nun gleich zu Anfang nicht überſehen. Nach der von Luther gebilligten Leisniger Ordnung ſollte die „ganze eingepfarrte Verſammlung" Macht haben, ſich derſelben gegen öffentliche Sünder anzunehmen und dieſe mit Hülfe der Obrigkeit zur Strafe zu bringen. Und mit beſonderer Beziehung auf die zu übende Zucht iſt zuerſt gerade in der lutheriſchen Kirche, nämlich in jenem Entwurfe des Brenz, die Idee von Kirchenälteſten neben dem Prediger entwickelt worden, welche ſpäter Calvin ſo energiſch aufnahm (vgl. den Art. „Presbyter" Bd. XII. S. 111); Brenz wünſchte, daß ſolche Presbyter nach dem Vorbilde der erſten Chriſtenheit wieder hergeſtellt würden, — erwählt durch die ſtädtiſche Obrigkeit*). Allein unter jene Hauptſtücke hat auch Brenz die Kirchenzucht nicht gezählt. Neue durchgreifende Einrichtungen für ſie wurden jetzt und ſpäter auf dem Gebiete der lutheriſchen Reformation nirgends vorgenommen.

Wer endlich ſollte in den neu organiſirten Kirchen die oberſte Leitung der kirchlichen Angelegenheiten führen? Voraus zu bemerken iſt, daß es dabei inſofern,

*) Vgl. hiezu — gegen den „weitverbreiteten Irrthum", daß die Lehre vom Aelteſtenamt „eine reformirte, der lutheriſchen Kirche fremde Anſicht ſey" — auch Huſchke, die ſtreitigen Lehren von der Kirche u. ſ. w. 1863. S. 184.

als man noch auf eine Reform der Kirche im Großen mit ihrem Episkopat hoffte, nur erst um eine provisorische Ordnung sich handelte. Verfahren wurde nun so, daß die Geistlichen oder Diener des Wortes in Kraft dieses Wortes die Umgestaltungen des Gottesdienstes vornahmen und die nach Luther eben in der Ausspendung der Gnadenmittel oder im Dienste an ihnen sich bethätigende geistliche Gewalt übten. Allein die Obrigkeit behielt auch fernerhin als christliche Obrigkeit das Recht und die Pflicht, darüber zu wachen, daß jene den von ihr angenommenen christlichen Tendenzen treu bleiben. Sie wollte so, z. B. nach der Stralsunder Ordnung, es auch sich selbst vorbehalten, unchristlich handelnde Prediger nach dem Rathe jenes Oberpredigers abzusetzen. Gesetzliche Bestimmungen darüber, wie es bei einer Entzweiung zwischen ihr und ihren Predigern über das wahrhaft Christliche gehalten werden sollen, fehlen. Aber es konnte bei dem selbstständigen christlichen Urtheil, auf das sie bei der Einführung der Reformation sich stützte und das sie auch nachher nicht aufgab, nicht wohl anders kommen, als daß sie in solchen Fällen die schließliche Entscheidung für sich selbst in Anspruch nahm. Ihre Sache blieb auch die Bestellung neuer Prediger, wenn die alten abgingen. — Die Gemeinden wurden bei alledem angesehen als repräsentirt durch die Obrigkeiten. So sollten nach jener Haller Ordnung auch jene vom Magistrat zu bestellenden Presbyter die nach Matth. 18, 17. handelnde Gemeinde repräsentiren. Uebrigens sollten nach der preußischen Ordnung vom Jahre 1525 die den Prediger erwählenden Lehensherrn über ihn mit den Pfarrkindern sich verständigen (Richter, K.-Ordn. 1, 33). In den Städten entsprach es auch ganz den politischen Ordnungen, daß die Obrigkeit für eine wirkliche Repräsentation der Gemeinde galt, und sie war dieß um so mehr, je mehr sie selbst aus der Wahl der Gemeinde hervorging.

Den Grundzügen nach hatte hierin schon jetzt der eigenthümliche Karakter der lutherischen Reformation und Kirchenordnung sich festgestellt. Es fragte sich aber, wie weit und mittelst welcher Faktoren die Reform auch im Großen sich werde durchführen lassen. Und durch die Art, wie diese Durchführung im Großen unter dem Verlauf der kirchlich-politischen Gesammtverhältnisse Deutschlands vor sich ging, ist dann auch der Karakter der inneren kirchlichen Verfassung vollends bestimmt worden.

Von einer Vollziehung des Wormser Edikts an Luther und den Lutheranern durch die deutschen Reichsstände war keine Rede. Im Reichsregiment, das den abwesenden Kaiser vertrat, machten sich schon 1522 entschiedene Sympathien für Luther's Sache bemerklich. Als der redlich gesinnte Pabst Hadrian dem Nürnberger Reichstage von 1522/23 eine Abstellung der kirchlichen Beschwerdepunkte versprach und dagegen auf ein ernstliches Einschreiten gegen die lutherischen Irrlehren drang, nahm der Reichstag die Versprechungen an, lehnte aber das letztere ab, bis jene erfüllt seyen; der kursächsische Gesandte v. Planitz trug dort zum ersten Male gegenüber vom päbstlichen Nuntius die Idee eines Concils vor, auf welchem die Weltlichen mitstimmen sollten und Jedem frei stehen müsse, vorzutragen, was die göttlichen, evangelischen und anderen gemeinnützigen Sachen erfordern. Der Nürnberger Reichstag vom J. 1524. erklärte, dem Wormser Edikt nachkommen zu wollen, „so viel ihnen (den Ständen) möglich sey", nachdem schon vorher die Städte auseinandergesetzt hatten, es sey eben nicht möglich. Jetzt aber schlossen sich die römisch gesinnten Stände, Erzherzog Ferdinand, die Baiernherzöge, der Salzburger Erzbischof und eine Reihe Bischöfe, untereinander zusammen auf dem Regensburger Convent. Sie machten hiemit die erste förmliche Spaltung im Reiche. Ihnen gestand auch der Pabst Genugthuung für einzelne Beschwerden, Abschaffung einzelner Mißbräuche zu. Es war der erste Versuch, dem großen Reformationswerke eine auf den alten Principien beharrende päbstliche Reform und Restauration entgegenzustellen. Nicht zu vergessen sind dabei auch Concessionen wie die, daß schon Hadrian und ebenso sein Nachfolger Clemens VII. jenen Herzögen den fünften Theil der geistlichen Einkünfte aus ihrem Lande bewilligten. Darauf begannen unter den streng katholischen Landesherren die Verfolgungen der Lutheraner.

Immer klarer stellte sich, je mehr der Gegensatz sich entwickelte und gewaltsam zu werden drohte, heraus, von welchen Gewalten allein ein wenigstens theilweises Durchsetzen der Reformation im Reich sich erwarten lasse. — Luther hatte anfänglich besonders unter der Reichsritterschaft warme Theilnahme und Zusage kräftiger Unterstützung gefunden. Zugleich handelte es sich für diese, wie schon oben bemerkt wurde, um das Erringen einer bedeutenden eigenen Stellung im Reiche. Nun war aber, nachdem Franz von Sickingen (vgl. d. Art.) im Kampf mit dem von ihm kühn befehdeten Fürsten 1523 erlegen war, ihre Macht überhaupt niedergeschlagen; Luther hatte auch nie ein solches Auftreten der Adeligen gebilligt; in Sickingens Ende sah er ein gerechtes Gericht Gottes. — Die große Masse des Volkes bildete der Bauernstand. Unter ihm fand der wild-schwärmerische Münzer (vgl. den Artikel), ein Genosse jener Zwickauer, in Thüringen Anhang. Ohne Theilnahme an seiner Schwärmerei und Wiedertäuferei, aber erregt durch die evangelische Predigt, deren Lehre von der christlichen Freiheit sie aufs bürgerliche Gebiet hinüberzogen, empörten sich die Bauern in Schwaben, Franken und dem Elsaß; der erste ihrer zwölf Artikel forderte, daß die Gemeinden ihre Pfarrer selbst wählen und diese das Evangelium lauter verkündigen sollten. Auch Städte wurden in die Bewegung hineingezogen. Man machte weiter den Plan, die geistlichen Güter zu sekularisiren, ja Pläne zu einer Umgestaltung der Reichsverfassung. Die Aufstände wurden 1525 unterdrückt. Das vermochte zwar der Reformation selbst, so sehr auch die Gegner der neuen Lehre am Aufruhr Schuld beimaßen, nicht Einhalt zu thun; gerade auch evangelische Fürsten hatten gegen die Empörer sich verdient gemacht. Aber Volksbewegungen zu Gunsten der Reformation mußten hiemit auch für solche Fürsten zum Gegenstand des Argwohns werden und ließen keine Frucht mehr hoffen. Luther selbst hatte, während er das fleischliche Geltendmachen der christlichen Freiheitstrenge verurtheilte und den Bauern auch gegenüber von den Verfolgern des Evangeliums nicht gewaltsamen Widerstand, sondern nur Flucht gestattete, doch den Bauern noch zugestanden, daß sie die Pfarrer, falls sie selbst ihnen Unterhalt geben, auch selbst erwählen mögen. Aber immer schärfer trat er jetzt jeder Gefährdung der ordentlichen kirchlichen und bürgerlichen Formen und Aemter entgegen; immer weniger ließ er demgegenüber das Interesse für eine selbstständige Bewegung der Gemeinden zur Geltung kommen: genug, wenn sie im Frieden der ihnen durch die kirchlichen Diener dargebotenen Gnadenmittel genießen konnten; er war mißtrauisch gegen den Geist des „Pöbels".

So sehen wir denn die Vertretung und Leitung der Reformation und hiermit auch die Leitung der reformirten Kirchen selbst wesentlich vollends in die Hände der einzelnen Reichsfürsten kommen.

Durch sie schritt jetzt jene im Großen weiter vorwärts in der deutschen Nation; durch sie erhielt sie im Reiche die Anfänge und Grundlagen eines rechtlichen Bestandes. — Kurfürst Johann, seit 1525, nahm, wie schon oben bemerkt wurde, das Werk der Reform mit Entschiedenheit in die Hand. Zugleich erhielt die neue Lehre ihren feurigsten fürstlichen Verfechter im Landgrafen Philipp von Hessen (vgl. den Art.). Herzog Albrecht von Preußen trat mit den beiden Landesbischöfen zu ihr über (vgl. den Artikel Preußen). Da der Kaiser nach seinem großen Sieg über die Franzosen 1525 gegen die Evangelischen Ernst zu machen drohte, stärkten sie sich durch den Bund unter einander 1526 (zu Torgau): Kursachsen und Hessen an der Spitze, dazu die Herzoge von Lüneburg, ein Herzog von Mecklenburg, ein Fürst von Anhalt, zwei Grafen von Mansfeld, die Stadt Magdeburg, endlich auch der Herzog von Preußen. Und schnell änderte sich auch wieder die politische Lage für den Kaiser, da Frankreich und zwar im Bund mit dem Papst den Krieg wieder eröffnete. So kam denn der Speyerer Reichstag 1526 (s. den Art.) zu dem Beschluß, die einzelnen Stände bei den von ihnen angenommenen kirchlichen Bräuchen zu belassen, bis ein freies Concil nach dem göttlichen Worte darüber Bestimmung treffe, und auch ihr ferneres Verfahren ihnen selbst anheimzustellen: „jeder möge sich so verhalten, wie er es gegen Gott und den Kaiser verantworten könne".

Hiermit hatten die reformirenden Fürſten und Städte einen geſetzlichen Boden gewonnen. Wir verfolgen erſt noch weiter ihre Stellung zu Kaiſer und Reich und ihren Anwachs an Zahl, um nachher zu überſchauen, welchen Gebrauch ſie indeſſen von dem ihnen ertheilten Rechte mit ihren kirchlichen Maßregeln machten. Es koſtete ſie noch lange Mühen und Kämpfe, jenen Boden zu behaupten und auch denen zu ſichern, welche fernerhin der Reformation beitreten möchten; zugleich ſind einer Reichsgewalt, welche ihnen denſelben wieder entziehen wollte, neue wichtige Grundſätze von ihrer Seite entgegengeſtellt worden. Indem der Kaiſer in der nahen Ausſicht auf einen günſtigen Frieden mit dem Papſt ſogleich auch die Maßregeln gegen die deutſchen Ketzer wieder aufnehmen wollte und einige Reichsfürſten den von den Lutheranern auf ſie geſetzten Hoffnungen untreu wurden, ſetzte an die Stelle des Beſchluſſes v. J. 1526 ein zweiter Speyerer Reichstag 1529 den Beſchluß, daß die bisher dem Wormſer Edikt getreuen Stände bei dieſem bis auf ein Concil verharren, die anderen aber wenigſtens auf alle weitere Neuerungen verzichten, namentlich auch die Meſſe nirgends, wo ſie noch gehalten werde, wehren ſollten. Den geiſtlichen Ständen ſollten ihre Einkünfte und Güter verbleiben. Den vom Reichstagsausſchuß vorgeſchlagenen Satz, daß ſie auch ihrer Obrigkeit nicht entſetzt werden dürfen (womit die Jurisdiktion der Biſchöfe allgemein wieder hergeſtellt war), ließ zwar der Reichstag fallen; doch drohte ſchon der von der Majorität genehmigte Satz, daß Niemand eines anderen Staats Unterthanen in Schutz nehmen dürfe, den Biſchöfen freie Hand gegen die Prediger zu geben. Da erfolgte nun jene Proteſtation und Appellation der Minderheit, von welcher der Name des Proteſtantismus herſtammt (ſ. dieſen Art.). Zum erſten Mal berief ſich hier gegen einen Beſchluß des Reichstag und Kaiſers eine Minorität der Stände in Sachen, welche Gottes Ehre und der Seelen Heil belangen, auf das eigene Gewiſſen, indem da Jeglicher für ſich ſelbſt vor Gott ſtehen müſſe. Es war eine für die Reformation hochwichtige Erklärung, welche auf die neuen Grundprincipien des Glaubens ſelbſt ſich ſtützte — auf das Recht und die Verpflichtung jedes Einzelnen, in ſelbſtſtändigem Zugang zu Gott und Gottes Wort der Heilswahrheit ſich zu verſichern, ohne daß er durch die Autorität einer kirchlichen Hierarchie oder einer ihr zufallenden politiſchen Macht ſich binden oder beruhigen laſſen dürfte; der kurſächſiſche Geſandte führte ſie dahin aus, daß man in Sachen des Gewiſſens überhaupt einer Majorität nicht ſtattgeben dürfe. Mit ihr nahmen die Evangeliſchen als unwandelbares göttliches Recht in Anſpruch, was ihnen 1526 nur als poſitives Recht bewilligt worden war. Vermöge ihrer mußte die ganze bisherige Stellung des Reichs zu den kirchlichen Dingen ſich von Grund aus ändern. Wir müſſen ſie indeſſen zugleich in ihrer geſchichtlichen Beſtimmtheit und Bedingtheit auffaſſen, hiervon die Tragweite, welche ſie in ihrem Weſen nach hatte, noch unterſcheidend. Die Proteſtanten wollten mit ihr keineswegs das ausgeſprochen haben, daß im Reich jetzt auch den Gliedern einer andern Kirche als der katholiſchen Raum und Recht gegeben werden müſſe. Sie behaupteten vielmehr fortwährend, wie dann namentlich auch in der Augsburger Confeſſion, der ächten katholiſchen Lehre treu zu bleiben, — nicht bloß von der heil. Schrift, nach der man freilich allein entſcheiden dürfe, ſondern auch von der ächt katholiſchen Lehrtradition nicht abgegangen zu ſeyn. Ob man das verdammende Urtheil des Pabſtes in ſolchen Fragen ſchon für eine definitive Entſcheidung der katholiſchen Kirche gelten laſſen müſſe, waren, wie wir in der Betrachtung der vorreformatoriſchen Zeit ſahen, auch innerhalb des altgläubigen Katholicismus die Stimmen noch getheilt geblieben; und wirklich wollte ja auch das Reich noch einem Concil die eigentliche Entſcheidung vorbehalten. Was ſodann die Verpflichtung einer Minorität unter den Reichsſtänden zur Unterwerfung unter den Willen der Wahrheit und des Kaiſers anlangt, ſo fehlte es darüber der Reichsverfaſſung ſo, wie ſie im Mittelalter zu immer größerer Selbſtſtändigkeit der einzelnen Hauptglieder ſich entwickelt hatte, überhaupt noch an genügend ſcharfen und durchgreifenden Beſtimmungen; auch ſonſt behaupteten die einzelnen Stände gewiſſe individuelle Gebiete, auf welche die den gemein-

ſamen Angelegenheiten dienende Reichsgewalt ſich nicht erſtrecke; ganz neu war freilich jener Vorbehalt des kirchlichen Gebietes mit der Berufung auf's individuelle Gewiſſen der einzelnen Fürſten. Und, was jetzt Hauptſache war, es handelte ſich gegenwärtig um ein Einſchreiten des Reichs auf einem Gebiete, auf welchem durch den früheren einhelligen Beſchluß des Reiches ſelbſt den einzelnen Ständen ausdrücklich die Freiheit zum Reformiren, Bauen und Pflanzen nach ihrer eigenen Ueberzeugung ertheilt worden war; hatte nun gleich die Einwendung der Proteſtanten, daß ein ſolcher durch eine einmüthige Vereinigung beſchloſſener Artikel auch nur durch einmüthige Bewilligung zu ändern ſey, keinen genügenden poſitiven Rechtsgrund, ſo mußten ſie doch zum mindeſten den ernſtlichſten ſittlichen Widerſpruch dagegen erheben, daß, was ſie in Gewiſſensdrang und geſetzlicher Weiſe gepflanzt hatten, jetzt durch eine Aenderung des Geſetzes, für welche neue Gründe nicht vorlagen, in ſeiner Entwicklung tödtlich gehemmt oder geradezu wieder zerſtört werde. Darüber endlich, ob die Proteſtirenden nur die ihnen gemachten Zumuthungen unbeachtet laſſen oder einer Durchführung der Beſchlüſſe durch die Gewalt des Kaiſers und der Majorität auch ſelbſt Gewalt entgegenſetzen wollten, ſprach ihre Erklärung ſich noch nicht aus. Weiter haben wir in Betreff dieſes Proteſt's der Stände für Gewiſſensfreiheit noch das zu bemerken, daß er keineswegs den vollen Begriff der Gewiſſensfreiheit nach dem uns geläufigen Sinne des Wortes in ſich ſchloß. Im Gegentheil war darin nur für die reichsunmittelbaren Obrigkeiten das Recht in Anſpruch genommen, in ihren Gebieten die ihnen obliegende Pflicht der Fürſorge für reine Lehre und lautern Gottesdienſt nach ihrem eigenen Gewiſſen zu üben, während keineswegs auch ein Gewiſſensrecht der einzelnen Unterthanen anerkannt wurde, bei etwaigem Widerſpruch gegen ihre Obrigkeiten wenigſtens in kleineren Kreiſen die alten Formen beizubehalten oder neue zu fordern. Luther freilich erklärte damals (in dem Bedenken, Erlanger Ausg. Bd. 54, S. 63 ff.) ſeinem Kurfürſten: Derſelbe hätte auch nicht Macht, Jemand zu zwingen, die gefallenen Mißbräuche wieder anzunehmen; er ſey auch nicht Urſache geweſen, daß ſie angefangen zu fallen, ſondern habe nur fallen laſſen, was gefallen ſey; es ſtehe auf eines Jeglichen eigen Gewiſſen. Sonſt aber theilte auch er den Grundſatz, daß einzelnen übrigen Anhängern der Mißbräuche von Obrigkeitswegen keine Duldung mehr zu gewähren ſey, und wußte andererſeits den evangeliſch geſinnten Unterthanen der katholiſchen Fürſten nur zu rathen, daß ſie die Freiheit von den Mißbräuchen durch Ueberſiedlung unter evangeliſche Obrigkeiten ſich verſchaffen. Gerade auch in dieſer Beziehung iſt der Speyerer Proteſt von hoher Bedeutung für die Geſtaltung der neuen kirchlich politiſchen Ordnung. Die Zwingliſchen Grundſätze waren, wie wir ſehen werden, auch in dieſer Hinſicht andere, ſchloßen jedoch auch keineswegs jene Gewiſſensfreiheit der Einzelnen mit Bezug auf ihr kirchliches Leben in ſich. — Als der Kaiſer auf dem Augsburger Reichstag 1530 perſönlich mit dem vollen Gewichte ſeiner Autorität den Proteſtanten entgegentrat, erſchienen ſie feſt vor ihm mit ihrem erſten gemeinſamen öffentlichen Bekenntniſſe. Der Reichstagsabſchied gab ihnen noch kurze Bedenkzeit, nach welcher gewaltſame Exekution in Ausſicht geſtellt wurde. Das Kammergericht eröffnete gegen ſie Proceſſe wegen der eingezogenen geiſtlichen Güter. Sie aber ſtärkten ſich jetzt durch den Bund von Schmalkalden, der auch ſchon über gewaltſamen Widerſtand ſich berieth. Ob ein ſolcher gegen den Kaiſer erlaubt ſey, war ſchon nach dem Speyerer Reichstag von Juriſten und Theologen erörtert worden. Der Grundſatz der lutheriſchen Lehre blieb, daß die Handhabung äußerer Gewalt nur der Obrigkeit zuſtehe und ihrer Gewalt gegenüber die Unterthanen die Güter des Evangeliums nicht durch Gewalt, vielmehr nur durch Leiden wahren können und ſollen. Letzteres wandte Luther auch auf die einzelnen Reichsſtände an, ſofern dem Kaiſer gegenüber eben auch ſie bloß Unterthanen ſeyen. Die Juriſten aber deducirten, daß dieß nach der poſitiven Rechtsverfaſſung keineswegs der Fall, daß hiernach vielmehr der Kaiſer in ſeiner Macht beſchränkt, daß er namentlich zu einer Jurisdiktion in Glaubensſachen nicht befugt und daß gegen einen trotz der Appellation (— hier der Appellation an ein Concil) procedirenden oder notoriſch

ungerecht urtheilenden Richter nach dem Geſetz ein Widerſtand erlaubt ſey. Darauf erkannte auch Luther Jenen das Recht des Widerſtandes zu, weil auf dem weltlichen Gebiet eben die poſitiven Geſetze maßgebend ſeyen, deren Deutung nicht den Theologen, ſondern den Juriſten zuſtehe. So hat ſich jetzt die Anſchauung der reformirenden Fürſten von ihrer Stellung im Reiche weitergebildet. Die Gutachten der Juriſten freilich (vgl. beſonders bei Hortleder, Handl. und Ausſchr. v. d. Urſ. d. teutſchen Kriegs u. ſ. w. Th. 2. Bd. 2.) zeigen dabei eine unklare Miſchung von Grundſätzen des bürgerlichen römiſchen Rechtes, des Kirchenrechtes, des deutſchen Staatsrechts und des Naturrechts.— Indeſſen kam jetzt gegen ein Einſchreiten des Kaiſers auch die Türkengefahr und die Eiferſucht des katholiſchen Baierns gegen die habsburgiſche Macht zu Hilfe. Im Nürnberger Religionsfrieden 1532 wurde wieder ein beiderſeitiges Gewährenlaſſen bis auf ein Concil zugeſagt. Schon bereitete ſich dann für den Kaiſer auch ein neuer Krieg mit Frankreich vor; franzöſiſche Agenten arbeiteten daran, die Oppoſition in Deutſchland rege zu halten; die ſchmalkaldiſchen Verbündeten waren ſchon 1532 auch vor einem franzöſiſchen Bündniß nicht zurückgeſcheut. Da mußte des Kaiſers Bruder Ferdinand 1534 ſich gefallen laſſen, daß das in ſeiner Hand befindliche Württemberg (ſ. den Art.) durch einen Kriegszug des Landgrafen Philipp wieder an den vertriebenen Herzog Ulrich gebracht und von dieſem den evangeliſchen Ländern zugeſellt wurde. In Pommern (ſ. d. Art.) wurde ſeit 1534 die Reformation organiſirt. In Brandenburg (ſ. d. Art.) nahm ſie Kurfürſt Joachim II. (1535) vor. Das Herzogthum Sachſen fiel ihr nach dem Tod ihres hartnäckigen Gegners Georg unter deſſen Bruder Heinrich 1539 zu. Die fanatiſch ausſchweifende Erhebung und Niederlage der Anabaptiſten in Münſter (ſ. den Art.), gegen welche gerade der proteſtantiſche Landgraf das Beſte geleiſtet hatte (1535), brachte ihr keinen Schaden als den Verluſt dieſer, zuvor ihr ſelbſt zugefallenen Stadt. Zugleich ſchien eine Einigung mit den ſchweizer Reformirten, an welcher der Landgraf ſeit 1529 im Intereſſe der politiſchen Stärkung für den Proteſtantismus und mit Hinneigung zu ihrer eigenen Richtung gearbeitet, der aber beſonders Luther mit tiefem Argwohn ſowohl gegen ihren Geiſt als auch gegen die politiſchen Machinationen widerſtrebt hatte, endlich ſich zu verwirklichen vermöge der Wittenberger Concordie v. J. 1536 (ſ. d. Art.). Jetzt befleißigte ſich der Kaiſer ſehr ernſtlich friedlicher Mittel, dem Reiche und der Kirche im Ganzen die Einheit wiederherzuſtellen. Pabſt Paul III. konnte ſeinem Dringen auf ein Concil nicht mehr ausweichen, traf jedoch die Einleitungen für ein aufs Jahr 1537 in Mantua zu veranſtaltendes Concil ſo, daß man weder an einen guten Willen zu einem Concil überhaupt bei ihm glauben, noch auf proteſtantiſcher Seite irgend auf die geforderte Freiheit des Concils hoffen konnte (Verhandlungen darüber zu Schmalkalden 1537, Schmalkalder Artikel Luthers und Traktat Melanchthons). Der Kaiſer ſchickte nun zwar an die proteſtantiſchen Fürſten nach Schmalkalden in der Perſon ſeines Vicekanzlers Held einen Vertreter, der befremdender Weiſe wieder einen bedrohlichen Ton anſtimmte, und ließ wieder einen Gegenbund gegen ſie unter den Katholiſchen zu Nürnberg 1538 abſchließen. Dann aber ſchritt er in ſeinen friedlichen Verſuchen noch weiter zu den Religionsgeſprächen in Worms 1541 (ſ. den Art.) und in Regensburg (ſ. den Art. „Regensb. Interim"). Als dieſe an den kirchlichen Problemen und am gegenſeitigen Argwohn beider Theile geſcheitert waren, wurde der Religionsfrieden unter dem Einfluß neuer Kämpfe mit den Türken und Frankreich verlängert. In dieſer günſtigen politiſchen Lage machte der Kurfürſt von Sachſen den erſten Verſuch, auch einmal einen Biſchofsſtuhl mit einem Evangeliſchen zu beſetzen. Als nämlich 1541 das Bisthum Naumburg erledigt wurde, beanſpruchte er, daß das Kapitel nur einen ihm genehmen Biſchof wähle, wie denn auch der vorangegangene Biſchof auf Empfehlung des Kurfürſten Friedrich gewählt worden war; die ſächſiſchen Bisthümer überhaupt wurden von den ſächſiſchen Fürſten als unter ihrer Landeshoheit und Schutzherrlichkeit ſtehend angeſehen. Und als das Capitel gegen ſeinen Willen den J. von Pflug wählte, erklärte er es ſeines Wahlrechts für verluſtig und ernannte ſelber

den Amsdorf (ſ. dieſen Art.) 1542. In demſelben Jahre wurde der Herzog Heinrich von Braunſchweig wegen ſeines Verſuches an der Stadt Goslar die Reichsacht zu vollziehen, welche über ſie wegen Aufhebung einiger Klöſter ausgeſprochen, vom Kaiſer aber ſuſpendirt worden war, vom ſächſiſchen Kurfürſten und Landgraf Philipp mit Krieg überzogen und vor ihnen landesflüchtig, worauf dieſe ſein Gebiet in Beſchlag nahmen und ſogleich darauf zu reformiren begannen. Zu gleicher Zeit nahm der Pfalzgraf Otto Heinrich von Neuburg die Reformation an. Im Cleveſchen verbreitete ſie ſich durch Georg Wilhelm. Die Kurpfalz folgte unter Friedrich II. (ſeit 1544; ſ. den Art. „Pfalz"). Selbſt die ſtreng katholiſchen Regierungen von Baiern und Oeſterreich ſchienen die evangeliſche Geſinnung unter ihren Unterthanen nicht mehr auf die Dauer hemmen zu können; beſonders in Oeſterreich war ſie unter dem Volk und noch mehr beim Adel mächtig geworden und wurde ungeſcheut von den Landſtänden gegen König Ferdinand ausgeſprochen: ſie leiteten das Türkenunglück von dem herrſchenden Götzendienſt ab. Endlich war ſogar einer der erſten geiſtlichen Reichsfürſten, der Erzbiſchof Hermann von Köln (ſ. den Art. „Hermann von Wied"), ſchon ſeit einigen Jahren mit den evangeliſchen Theologen und Fürſten in ſehr freundliche Beziehungen getreten und unternahm jetzt für ſein Erzbisthum mit Zuſtimmung der weltlichen Stände trotz dem Widerſpruch des Klerus eine evangeliſche Reform. Der Biſchof von Münſter, Franz von Waldeck, war bereit, ihm zu folgen; er erklärte 1544 offen ſeine Abſicht, evangeliſche Prediger zu beſtellen. Ueber das Bisthum Merſeburg wurde 1544 nach dem Wunſche des Herzogs Moritz von Sachſen ſo verfügt, daß die weltliche Adminiſtration ſeinem Bruder Auguſt, die geiſtliche dem proteſtantiſchen Kleriker Georg, Fürſten von Anhalt (ſ. dieſen Art.), als biſchöflichem Coadjutor, übertragen wurde; am 2. Auguſt 1545 wurde der Letztere vollends durch Luther ebenſo wie früher Amsdorf zum Biſchof geweiht. So war ein höchſt bedeutſamer Anfang gemacht, auch die Bisthümer für den Proteſtantismus zu gewinnen. Und noch ſchien der Kaiſer, in ſeinem Gedräng durch Osmanen und Franzoſen, an einen neuen gewaltſamen Verſuch zu Gunſten der alten kirchlich politiſchen Ordnungen nicht zu denken. Im Gegentheil ging er zum Erſtaunen der katholiſchen Welt auf dem Speyerer Reichstag v. J. 1544 (ſ. dieſen Art.) in Conceſſionen, mit denen er auch die Hilfe der Proteſtanten gegen jene Feinde erkaufte, ſo weit wie nie zuvor: ein „gemeines, freies, chriſtliches Concil" verſprach er zu berufen; falls ein ſolches nicht zu erreichen wäre, ſo ſolle für Deutſchland ein Reichstag im nächſten Jahre die ſtreitigen Fragen ordnen; dazu wolle er und ſollen desgleichen die Reichsſtände Entwürfe für eine Reformation abfaſſen laſſen. Hierauf hin verfaßte nach einem Auftrag, den der ſächſiſche Kurfürſt ſeinen Theologen gab, Melanchthon die ſogen. Wittenberger Reformation (Corp. Ref. V, 533. 578. seq.; Richter K.-Ord. I, 81 ff; Richter, Geſchichte der evang. Kirchenverfaſſung S. 71); ihr leitender Gedanke war die Herſtellung des Friedens und der Einheit für die deutſche Kirche vermöge einer evangeliſchen Reform mit Beibehaltung des Epiſkopates, falls dieſer ähnlich wie eben jetzt der Cölniſche, ſich evangeliſch reformiren ließe. Der Höhepunkt in den äußeren Fortſchritten der deutſchen Reformation war erreicht, — der Höhepunkt auch in den Hoffnungen, dem Reich und der Nation eine kirchliche Einheit unbeſchadet des Evangeliums zu erhalten.

Inzwiſchen hatten die proteſtantiſchen Stände auf ihren Gebieten vermöge der ihnen ſeit 1526 vom Reich zugeſtandenen Befugniß die Reformation in der Weiſe durchgeführt, daß durch obrigkeitliche Verfügung die Predigt des reinen Wortes und Uebung des gereinigten Gottesdienſtes, wofür ja bisher ſchon klar genug vor Aller Ohren gezeugt und hiermit die Seelen genugſam vorbereitet worden ſeyen, den ſämmtlichen Geiſtlichen zur Pflicht gemacht und ſämmtlichen Gemeinden dargeboten, jedes öffentliche Widerſtreben dagegen aber verwehrt und bald auch mit bürgerlicher Strafe als Frevel gegen die erſte Tafel des Dekalogs bedroht wurde. Da zeigte ſich aber, daß doch die Seelen der Volksmenge, welche hiermit eine evangeliſche Kirche bilden ſollten, keines-

wegs schon in großem Umfang wirklich von jenem Zeugniß durchdrungen seyen oder so leicht und schnell vom Worte sich durchdringen, erleuchten und zu durchheiligten Gliedern der Kirche umschaffen lassen. Schmerzlich klagten die Reformatoren besonders nach den Erfahrungen, welche bei den Visitationen gemacht wurden, über die große Unwissenheit, Fleischlichkeit, Rohheit und namentlich über die Neigung, nach Wegräumung der bisherigen hierarchischen Schranken sich der Zügellosigkeit oder völligen religiösen Gleichgiltigkeit zu ergeben. Und wesentlich hiernach bestimmte sich nun vollends die Gestalt, welche das lutherische Christenthum annahm. Eine wahre christliche Kirche sah man nun doch in der Uebung des Wortes und der Sakramente und in den dadurch bereits gewonnenen ächten Gliedern Christi schon hergestellt, auch wenn jene Durchdringung der Menge erst noch Aufgabe blieb. Mit Bezug auf diese Menge gestaltete sich so die Kirche wesentlich als Missions- und Erziehungsanstalt; und zwar sollte es sich hiebei vor Allem darum handeln, daß dieselbe durch Darbietung der Gnadenmitel zum Genuß des Heiles und der Seligkeit gebracht werde; zu der dabei nothwendigen Buße sollte das Gesetz treiben als Zuchtmeister auf Christus und sein Evangelium. Auf eine objektive Darstellung der Gemeinde als heiliger wurde unter diesen Umständen verzichtet. Und nicht minder mußte sie darauf verzichten, an der Leitung der kirchlichen Angelegenheiten aktiv mit Theil zu nehmen. Luther hat in der „deutschen Messe“ v. J. 1526 unterschieden zwischen einem kirchlichen Zustand, wo man noch keine geordnete, gewisse Versammlung habe, darin man nach dem Evangelium das Volk regieren könnte, sondern nur eine öffentliche Reizung zum Glauben und Christenthum, eine Uebung der Jugend u. s. w., — und zwischen einer „rechten Art der evangelischen Ordnung“, da diejenigen, welche ernstlich Christen seyn wollen, sich mit Namen einzeichnen und besondere Versammlungen halten, wo dann auch nach Matth. 18, 15 ff gehandelt werden könne; zu einer Gemeine der letzteren Art aber, sagt Luther, habe er die Leute nicht, könne und möge sie daher noch nicht anrichten (vgl. ähnliche andere Aeußerungen Luthers in meiner „Theol. Luthers“ 2, 560). Die Kirche der deutschen Reformation hat zum mindesten ganz überwiegend eben jenen ersteren Karakter angenommen.

Jene zweite Art der evangelischen Ordnung hat doch die hessische Synode zu Homberg 1526 in ihrem merkwürdigen, von Franz Lambert herstammenden Reformationsentwurf herzustellen versucht (Richter K.-Ord. 1, 56 ff; vgl. die Artikel „Lambert, Presbyter., Luther“): hiernach sollte wirklich die Gemeinde aus denjenigen, ob auch der Zahl nach wenigen Personen gebildet werden, welche frei ihren Beitritt zu derselben und ihre Zustimmung zu den in den Entwurf vorgeschlagenen Gesetzen erklären. Es war dieß, wie wir sehen, jener originelle Gedanke Luthers, — ihm eigen auch im Unterschied von Zwingli und Calvin. Der Entwurf verordnete ferner Versammlungen der ganzen Gemeinde einer Kirche mit ihrem „Bischof“ (Pfarrer) zu gemeinsamen Berathungen und Uebungen des Bannes, — neben dem „Bischof“ Diakonen und seniores, — Leitung der Gesammtkirche durch eine aus den Pfarrern und aus Vertretern jeder Gemeinde bestehende Synode, auf der übrigens auch der Landesfürst und die Adeligen oder von ihnen gewählte Vertreter eine Stimme haben sollten. „Independentisch“ kann hiernach diese Ordnung nicht heißen, auch „demokratisch“ nicht schlechthin. — Zur Ausführung kam der Entwurf nicht. Luther fand ihn nicht der Grundidee nach verkehrt, wohl aber deshalb weil eine solche Ordnung nicht auf einmal auf dem Wege des Gesetzes gemacht werden könne.

Für die Art dagegen, wie in Wirklichkeit jezt reformirt und organisirt wurde, ist in allem Wesentlichen das kursächsische Verfahren i. J. 1527 maßgebend (vgl. den Art. „Kirchenvisitationen, erste sächsische insbesondere“). Nach des Landesherrn Verfügung und durch von ihm ausgeschickte Visitatoren sollten die kirchlichen Zustände untersucht und geregelt werden. Man fand dieß nicht bloß wegen derjenigen Geistlichen nothwendig, die etwa noch nicht genug vom Evangelium wüßten oder wollten, sondern namentlich auch wegen des Volkes, das gegen Gottes Wort undankbar sey und

alle Zucht von ſich werfe. Geſorgt werden ſollte nun vor Allem für rechte Pfarrer, — Anweiſung gegeben für rechte Lehre, Gottesdienſt und chriſtliches Leben. Zur Aufſicht über die Pfarrer wurden Superintendenten eingeſetzt (vgl. oben: den Oberprediger ſchon in der Stralſunder Ordnung). Das Volk wurde ermahnt, Gottes Wort treulich zu hören, der Obrigkeit zu gehorchen, den Pfarrern ihre Ernte u. ſ. w. zukommen zu laſſen. Auch in Heſſen wurden 1531 die Pfarrer unter Superintendenten geſtellt, ohne daß von jener Idee einer Gemeindeorganiſation aus d. J. 1526 noch die Rede wäre. Weiter iſt zu vergleichen z. B. die Pommerſche Kirchenordnung v. J. 1535 mit ihren Superattendenten. — Die theoretiſchen Principien, vermöge deren den Fürſten, welche ſo reformirten, im Allgemeinen die Fürſorge für Erhaltung und Herſtellung des reinen Wortes und Gottesdienſtes für ihre Unterthanen zuſtehen ſollten, kennen wir. Wozu ſie hiernach vor Gott verpflichtet waren, dazu ſahen ſie ſich jetzt auch durchs poſitive Geſetz des Reiches befugt. Sie hatten hiedurch — wenigſtens bis auf Weiteres — ein jus reformandi erlangt. Mit jenen Principien war indeſſen noch nicht ausgeſprochen, daß ſie darum in jener Fürſorge auch ſo, wie es jetzt geſchah, die innere Reinigung und Organiſation der Kirchen ſelber übernehmen ſollten, oder ob dieß nicht vielmehr eigentlich die Sache kirchlicher Perſonen ſey, welche ſie nur zu ſolcher Thätigkeit anzuregen haben. In der That ſpricht nun auch Luther in ſeinem Vorwort zum ſächſiſchen Viſitationsunterricht 1528 aus, daß die Vornahme ſolcher Viſitationen und das Wiederanrichten des rechten Biſchof- und Beſuchamts nicht an ſich ihre Pflicht ſey: nur weil ſonſt Niemand vorhanden ſey, der hiezu Beruf hätte, ſey der Landesherr gebeten worden, aus Liebe, ohne daß er es nach weltlicher Obrigkeit ſchuldig wäre, Perſonen zu jenem Amte zu verordnen. Aber der Nothſtand, um des willen die Obrigkeiten ihre Thätigkeit ſo weit ausdehnten, blieb, da man keinen evangeliſchen Epiſkopat hatte, fortbeſtehen. Und jene Principien ſelbſt wurden jetzt in einer Weiſe ausgedehnt, bei welcher die Gränzen der eigentlichen obrigkeitlichen Pflichten zum mindeſten ſehr unbeſtimmt wurden. Wir bemerkten dieß ſchon bei der oben erwähnten Erklärung der Haller Kirchenordnung. Weiter bezeichnet z. B. Melanchthon (in der Abhandlung de jure reform. Corp. Ref. III, 240—258) die Obrigkeiten nicht bloß als praecipua membra ecclesiae, welche wegen der Pflichtverſäumniß der Biſchöfe zur Beſſerung der Kirche helfen müſſen (vgl. jene Sätze Luther's), ſondern er vergleicht ſie auch den Familienvätern, welche für die rechte Unterweiſung der Ihrigen zu ſorgen haben. — Treten wir ſodann in die eigentlichen Thätigkeiten der Kirche ſelbſt ein, ſo werden hier als die weſentlichen, von Gott verordneten Thätigkeiten bezeichnet jene Verkündigung des Wortes und jene Ausſpendung der Sakramente mit der Uebung der Schlüſſel, d. h. der Vollmacht, die Sündenvergebung im Worte den Einzelnen zuzuſprechen oder vorzuenthalten, ſie vom Genuß des Sakramentes und der Kirchengemeinſchaft auszuſchließen und wiederzuzulaſſen. Es ſind weſentlich geiſtliche Thätigkeiten. Sie ſind beſchloſſen in der Kirchengewalt, welche eins iſt mit dem Dienſte Gottes an der Gemeinde. Und ſie ſind als öffentliche Thätigkeiten beſtimmten, ordentlich berufenen, kirchlichen Perſonen, den Trägern des geiſtlichen Amtes, übertragen (vgl. beſonders auch in der Augsburg. Confeſſ.). Inſoweit erſcheint jetzt alſo in den neu organiſirten Kirchen das geiſtliche Amt — in den Pfarrern und Superintendenten — an die Spitze geſtellt. Sie haben die Gemeinden zu weiden. Ihnen gegenüber nun erhält keine Selbſtthätigkeit der Gemeinden Raum. Auch die Uebung des Bannes nach Matth. 18 wurde Jenen allein überlaſſen; ſo auch in den Stadtgemeinden, z. B. nach den Bugenhagenſchen Kirchenordnungen von Braunſchweig, Hamburg u. ſ. w. Nur um ſo weniger iſt jedoch zu überſehen, was grundſatzmäßig die Reformatoren noch immer für die Gemeinden und ihre Laienmitglieder beanſpruchten. Von der Berufung jener Amtsträger ſagt Luther eben da, wo er die Kirche als Gemeine der Gläubigen definirt, auch wieder, daß dieſelbe die Kirchendiener zu wählen Macht habe (vgl. z. B. die Schmalk. Artt.), und macht zu einem Bedingniß für die Einſetzung eines rechten Biſchofs oder Pfarrers,

daß die Kirche mit ihm eins ſey und ihn hören wolle (vgl. hiefür und für Späteres die Stellen in meiner „Theol. Luther's“ 2, 561 ff). Ebenſo macht dazu Melanchthon das zuſtimmende Zeugniß der Kirche des betreffenden Ortes, wofür er dann freilich das „testimonium honestiorum hominum in eo coetu“ gelten läßt (C. Ref. III, 184. IV, 544. Richter, Geſchichte der evangeliſchen Kirchenverfaſſung 58). In Preußen wurde auch noch nach der Ordnung v. J. 1540 (Richter, K.-Ord. I, 334) für den Fall, daß der Landesherr mit Beſtellung eines Pfarrers nachläſſig ſäume, den Pfarrkindern ſelbſt überlaſſen, ſich nach einem umzuſehen. Am wenigſten konnte man beim Bann der Anerkennung, daß eigentlich die Gemeinden wirklich mitthätig ſein ſollten, gemäß dem „Dic ecclesiae“ Matth. 18 ſich entziehen. Luther und Melanchthon wünſchten ſie wenigſtens durch etliche „ehrliche Männer“, — „seniores“, — „ex honestioribus viris ecclesiae“ — vertreten zu ſehen (Luther a. a. O., Melanchthon bei Richter, Geſchichte u. ſ. w. 57). Auch hinſichtlich des Wortes oder der Lehre und Predigt endlich konnten ja die einzelnen Gemeindeglieder gemäß den evangeliſchen Grundprincipien nicht zum bloßen Objekt des Weidens gemacht werden. Während ſie Gottes Wort aus dem Mund ihrer Hirten wie ein von Gott ſelbſt ihnen dargereichtes annehmen ſollten, blieb doch die Möglichkeit anerkannt, daß die Hirten auch zu Irrlehrern und Wölfen werden können, und zugleich die Pflicht für die Gemeindeglieder, ſelbſt auch darauf zu achten, ob Jene wirklich als rechte Hirten das Wort Gottes ihnen bringen. Auf Synoden und Concilien wollten Melanchthon und Luther auch für's Urtheil über die Lehre ein Mitſtimmen von Laien (Melanchth. b. Richter S. 57, Luther a. a. O. S. 544). Andererſeits aber, was das Verhältniß der Träger des geiſtlichen Amts zu den Obrigkeiten betrifft, verhielt es ſich nun doch keineswegs ſo, als ob nach Herſtellung der evangeliſchen Ordnung die höchſte Leitung der Kirche auf jene übergegangen wäre. Vor allem wurde, was die Beſtellung jener Träger des Amtes anbelangt, ihre „Berufung durch die Kirche“ auch jetzt keineswegs ſo verſtanden, als ob dieſe Thätigkeit der Kirche durch die ſchon vorhandenen Träger des geiſtlichen Amt's zu üben wäre. Vielmehr verblieb es bei der Berufung der Paſtoren durch die Laienpatrone, Magiſtrate, Landesherrn, der Superintendenten durch die höchſten ſtädtiſchen oder Landesobrigkeiten, wobei nur die allgemeine geiſtliche Qualifikation der Candidaten durch Männer des geiſtlichen Amts geprüft werden ſollte; in Städten wie Hamburg u. A. wirkten hiebei mit den Magiſtraten und Stadtverordneten auch die den Kirchenkäſten vorſtehenden Laien. Bei der Möglichkeit ſodann, daß jene Diener des Worts vom reinen Wort wieder abweichen, und bei den bald nur allzuhäufigen Streitigkeiten über ſolche Abweichungen war zwar die Unterſuchung hierüber Sache des geiſtlichen Amtes, die letzte Entſcheidung darüber aber, was für reine Lehre in einem Lande gelten ſollte, verblieb, wie nach dem ſchon oben Ausgeführten ſich nicht anders denken ließ, den chriſtlichen Regenten, den Landesvätern, den Wächtern der beiden Geſetzestafeln. Ebenſowenig konnten dieſe ihrerſeits ſich beruhigen, wenn nach ihrer chriſtlichen Ueberzeugung ein Geiſtlicher mit ſeinem geiſtlichen Strafamt Mißbrauch trieb, wie denn darüber die ſächſiſchen Landſtände 1533 beim Landesherrn ſich beſchwerten (Seckendorf hist. Luth. Lib. III. § XXV. Add. III.). Endlich bringt die Leitung und Verwaltung der Kirche ſo viele Akte und Maßregeln mit ſich, welche nach der reformatoriſchen Auffaſſung keineswegs unmittelbar aus Gottes Wort ſich ergeben oder direkt von Gott verordnete Thätigkeiten oder ſo wie die vorhin erwähnten Beſtandtheile des geiſtlichen Amtes göttlichen Rechtes ſind, bei welchen es vielmehr um menſchlich wandelbare äußerliche Einrichtungen ſich handelt: ſo die Beſtimmungen über die äußere Einkleidung des Gottesdienſtes, die äußere Handhabung kirchlicher Zucht und Ordnung u. ſ. w. An ſie ſollten, wie die Reformatoren nachdrücklicher erklären, die Gewiſſen nicht gebunden ſeyn; nur aus Liebe und im Intereſſe der Ordnung nach 1 Cor. 14, 40 ſollte man ſie annehmen. Ihre Unentbehrlichkeit übrigens zeigte ſich genugſam; für den Fortbeſtand wie für die erſte Reform der Kirchen waren fort und fort ſolche Verfügungen zu erlaſſen. Wer

nun ſollte dieſe berathen, erlaſſen und durchführen? Der Gemeinden Stellung blieb ihnen gegenüber die oben bezeichnete; dem Princip nach ſollte zu ihnen der Conſens der Gemeinden gehören (vgl. Luther a. a. O. 547); die Leiter der Kirchen begnügten ſich mit einem consensus tacitus der Gemeinden oder beruhigten ſich, wenn ein Diſſens laut wurde, damit, daß nach ihrer eigenen Ueberzeugung die Einwendungen keinen ächt chriſtlichen Grund haben. Was aber dabei wieder das Verhältniß der geiſtlichen Leiter oder Hirten zu den Landesobrigkeiten anbelangt, ſo wollte zwar die Augsb. Confeſſion den Biſchöfen das Recht zu gottesdienſtlichen Anordnungen, durch welche die Gewiſſen nicht beſchwert würden, zugeſtehen. Allein dieß war keineswegs ſo gemeint, als ob, was hier der Einigung wegen zugeſtanden wurde, principmäßig an das geiſtliche Amt und ſeine Autorität übertragen und gebunden werden ſollte. Innerhalb der proteſtantiſchen Kirche geſtaltete ſich vielmehr die Sache thatſächlich ſo, daß wenigſtens alle umfaſſenderen, tiefer eingreifenden und ſtreng durchzuführenden kirchlichen Ordnungen zu Anfang und fernerhin durch Erlaſſe der Obrigkeiten aufgerichtet wurden, die ſich freilich von den Theologen darüber berathen ließen. Und ſie konnte bei den gegebenen Verhältniſſen und herrſchenden Anſchauungen nicht anders ſich geſtalten. Man mag ſagen: die Träger der geiſtlichen Gewalt ſollten, da jene Ordnungen eben die äußere Einkleidung der geiſtlichen Thätigkeiten betreffen und dem innern Weſen und Bedürfniß der letzteren entſprechen müſſen, deshalb auch über jene das höchſte entſcheidende Urtheil haben. Allein — abgeſehen davon, daß auch in Betreff der eigentlich geiſtlichen Amtsführung die chriſtlichen Obrigkeiten eine Controle ſich vorbehalten ſollten, — handelte es ſich nun hier gerade nicht um's Geiſtliche als ſolches, ſondern um Aeußerliches; und gerade Luther machte auch eben hier nachdrücklich dieſen Unterſchied geltend; ja ſein Begriff des eigentlichen „geiſtlichen" Regiments fällt mit dem vorhin angegebenen Begriff der geiſtlichen, nur im Treiben des Worts u. ſ. w. ſich bewegenden geiſtlichen Gewalt zuſammen (a. a. O. S. 542). Die äußeren Dinge ferner, um die es ſich handelte, ſollten für die Gewiſſen frei und nur der Liebe wegen von den Gemeindegliedern anzunehmen ſeyn; bei jener ganzen thatſächlichen Entſtehung und Zuſammenſetzung der Gemeinden aber konnte man, auch wenn man die Anordnungen für ein noch ſo dringendes Bedürfniß und für noch ſo heilſam und chriſtlich hielt, doch eine wirkſame, allgemeine Durchführung derſelben gegenüber von gleichgiltigen oder unordentlich geſinnten Subjekten nur hoffen, wenn eine äußere Autorität ſie vornahm, die ihnen die Form allgemein verpflichtender Geſetze geben und im Nothfall Zwang zu ihren Gunſten anwenden konnte. Dazu war aber gerade nach den reformatoriſchen Principien nur die obrigkeitliche Gewalt befugt. Weiter wurde dann für die Durchführung kraft obrigkeitlicher Autorität und Macht der Geſichtspunkt geltend gemacht, daß die Obrigkeit aller Zwietracht im äußeren Leben ihrer Unterthanen ſteuern müſſe. Ueberhaupt endlich wurde die obrigkeitliche oder weltliche Gewalt in einer ſolchen Weiſe als die höchſte Gewalt über die äußeren Dinge überhaupt bezeichnet, daß ſchon um deß willen der Umfang ihres Gebietes von vorn herein auch gegenüber von jenen auf's kirchliche Leben bezüglichen äußeren Dingen nirgends ſcharf abgegränzt erſchien. So blieb denn freilich das im ſtrengſten Sinn geiſtliche Gebiet von dem der weltlichen Macht in ſo weit ſtreng geſchieden, als die geiſtlichen Funktionen des Dienſtes am Worte und der Sakramentsſpendung dem geiſtlichen Amte ſchlechthin vorbehalten blieben. Jene kirchlichen Ordnungen aber wurden, eben weil man es mit dem eigentlich „Geiſtlichen" ſo ſtreng nahm, in dieſen Vorbehalt nicht eingeſchloſſen, vielmehr der Leitung einer für die Kirche ſorgenden und dem geiſtlichen Intereſſe durch äußere Maßregeln dienenden chriſtlichen Obrigkeit anvertraut. — Zu alle dem kamen noch Angelegenheiten die man, wenn man auch die äußere Einkleidung der geiſtlichen Akte in gottesdienſtliche Formen u. ſ. w. zu den rein kirchlichen Dingen rechnen und in ihrer unmittelbaren Beziehung zum eigentlich geiſtlichen, religiöſen Leben anerkennen wollte, doch jedenfalls nach der reformatoriſchen Auffaſſung dem weltlichen, bürgerlichen, ſtaatlichen Gebiete zugleich zutheilen mußte. Dahin gehörten namentlich

die Ehesachen, indem die Ehe an sich zu den natürlich sittlichen, von Gott schon durch die Schöpfung verordneten Instituten gezählt wurde, weiter die Aufsicht über das weltliche Vermögen der Kirche, über ihre Stellung innerhalb der bürgerlichen, staatlichen Institute. Und zwar waren die Ehesachen mit Bezug auf die für sie in Betracht kommenden Rechtsfragen zunächst dem weltlichen Gebiete, der weltlichen Gerichtsbarkeit anheimgegeben worden. Nun aber drängte sich einerseits für diese Dinge vermöge der Bedeutung, welche doch auch sie für's eigentlich religiöse und kirchliche Leben hatten, das Bedürfniß auf, auch sie unter kirchliche Organe zu stellen. Andererseits erscheinen diejenigen kirchlichen Organe, welche bisher von den Obrigkeiten zur Aufsicht über die Kirche selbst eingesetzt worden waren, nämlich die einzelnen Visitatoren und Superintendenten, auf die Dauer nicht genügend. Sie vermochten besonders dem Volke gegenüber nicht die gehörige Zucht und Ordnung zu erhalten. Was ferner die bisherigen Befugnisse der Pfarrer betrifft, so machten theils Mißbräuche bei dem von ihnen geübten Banne, theils Hemmungen, welche diese Uebung in ihren Händen erlitt, eine Oberbehörde für denselben erforderlich; auch meinte man mit demselben bürgerliche Strafen, welche als solche doch den Geistlichen nicht zustehen sollten, verbinden zu müssen. So entwickelte sich die lutherische Kirchenverfassung — zunächst in Kursachsen (seit 1538) — vollends weiter zur Aufstellung von Consistorien (s. den Art., ferner Richter, Gesch. der evang. Kirchenverf. S. 82 ff. 115 ff., Stahl, Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten, 2. Aufl. S. 306 ff.). Sie sollten vor Allem den Bann und die Ehesachen unter sich haben, zugleich aber, da der Episkopat der Reformation definitiv fremd und feind blieb, die Centralbehörden auch für die eigentliche Kirchenverwaltung seyn. Da fand denn auch das Laienelement eine geordnete und gewichtige Vertretung im kirchlichen Organismus; nur wurde den in den Consistorien sitzenden Laien nicht sowohl der Karakter von Vertretern der Kirche zugetheilt, als vielmehr der von Rechtsverständigen, deren Theilnahme durch die mit jenen Angelegenheiten sich verbindenden Rechtsfragen und durch die den Consistorien übertragene äußere Exekutivgewalt gefordert werde; als Vertreter der Kirche erschienen sie am meisten noch bei der Uebung des Bannes (vgl. Luther's und Melanchthon's oben erwähnte Aeußerung über die Zuziehung von Laien zu dieser).

Während dieser bisherigen Entwicklung der deutschen Reformation und ihrer Kirchenverfassung konnte sich übrigens immer noch fragen, ob nicht für diese noch andere Formen eintreten können und werden. So viel war ja auch von vorn herein festgehalten worden, daß die angenommenen bestimmten Formen nicht göttlichen Rechtes und somit nicht die allein zulässigen seyen. Schon früh erhoben ferner die Reformatoren Klage theils über die mangelhafte Durchdringung des Volkes durch die so geformte kirchliche Thätigkeit, theils über weltliche, selbstsüchtige Motive, mit welchen die Herren des weltlichen Regimentes in die kirchlichen und geistlichen Dinge eingriffen. — Eine eigenthümliche Gestaltung erhielt auch wirklich noch die hessische Kirche 1539 (Richter K.-Ord. I, 290 ff.). Während nämlich hier die Pfarrer zu Diöcesansynoden, die Superintendenten nebst Abgeordneten dieser Synoden zu einer Landessynode vereinigt worden waren, wurde jetzt für die einzelnen Gemeinden ein Aeltesteninstitut verordnet, zu welchem die nächste Anregung von reformirter Seite her kam (vgl. unten), dessen erste Idee wir aber bei Brenz gefunden haben. Und zwar sollten diese Presbyter, — bestellt theils durch Magistrate und Gerichtsherrn, theils durch die Gemeinden, — nicht bloß mit dem Banne zu thun haben, sondern auch zu der Seelsorge und dem Hirtendienst nach Vermögen mithelfen und auch auf das Leben und die Lehre der Prediger selbst ein fleißiges Aufsehen haben. Luther (und zwar 1543, also nach Errichtung von Consistorien, L. Briefe 5, 551) hatte an diesem exemplum excommunicationis Wohlgefallen und wünschte, daß man demselben auch anderwärts nachkäme. Ein Hinderniß hiefür sah er jetzt nicht in einer Unfähigkeit der Gemeinden, sondern in den centauri et harpyiae aulicae. Allein das Beispiel blieb überhaupt ohne Nachfolge. — Andererseits war immer noch

den Biſchöfen, wenn ſie evangeliſch werden wollten, die Anerkennung vorbehalten worden; vgl. beſonders auch noch jene Wittenb. Reformationsformel (vgl. ferner: Haupt, der Epiſkopat der deutſchen Reformation, Frankf. 1863). In Preußen waren die Biſchöfe von Samland und Pomeſanien wirklich zum Evangelium übergetreten und in Thätigkeit geblieben; ebenſo in der Kurmark der Biſchof von Brandenburg. Für Naumburg und Merſeburg gewann man, wie wir ſahen, proteſtantiſche Biſchöfe. Der Erzbiſchof von Cöln ſollte ſein Amt in evangeliſcher Weiſe fortführen. Melanchthon machte auch ſeine Vorſchläge in Betreff der Biſchöfe nicht bloß im Sinn einer Conceſſion an die hergebrachten Formen, ſondern hegte unſtreitig auch von ſich aus den Wunſch der Wiederherſtellung eines Epiſkopat's, indem er darin Schutz zu finden meinte vor einer drohenden Auflöſung der kirchlichen Ordnung und vor einer Tyrannei, die noch unerträglicher als die frühere werde (vgl. beſonders Corp. Ref. II, 336.). Um ſo mehr iſt dagegen zu beachten, daß Luther, obgleich er jene Veranſtaltung der Kirchenviſitationen durch die Fürſten auch ſpäter noch aus einem Nothſtand ableitet und obgleich er jenen Conceſſionen ſich nicht entzieht, doch niemals die Hoffnung oder den ſelbſtſtändigen Wunſch einer ſolchen Wiederherſtellung ausſpricht, noch an den Gedanken daran Hoffnungen für's Wohlergehen der eigenen Kirche knüpft (gegen Stahl a. a. O. S. 207). In der That läßt ſich auch nicht abſehen, wie unter den gegebenen Zuſtänden und bei den ſonſt herrſchenden Grundſätzen und Tendenzen ſolche Hoffnungen ſich hätten verwirklichen ſollen. Was dem alten Epiſkopate gegenüber von den weltlichen Gewalthabern und vom Volke ſeine eigentliche Macht gab, nämlich der Glaube an ſein göttliches Recht, ſeine apoſtoliſche Succeſſion, den in ihm und nur in ihm ſich fortpflanzenden höhern Geiſt, war im Proteſtantismus für immer dahin. Die chriſtliche Obrigkeit hätte auch ihm gegenüber mit ihrer Pflicht, für lautere Lehre und reinen Gottesdienſt bei ihren Unterthanen zu ſorgen, zugleich das Recht behalten, dieſe Fürſorge gemäß ihrer eigenen ſelbſtſtändigen chriſtlichen Ueberzeugung zu üben. Gegen Gleichgiltigkeit und Widerſpenſtigkeit, mit welcher die Gemeindeglieder ſeine Thätigkeit lähmten, konnte auch er ſelbſt des Armes der Obrigkeit nicht entbehren und um ſo weniger ihrer Oberhoheit ſich entziehen. Gegen die Schäden, vor welchen Melanchthon bangte, hätte er eine Macht nur dann bilden können, wenn er auf den chriſtlichen Gemeingeiſt und die freie Hingebung ächt chriſtlicher und zugleich in kirchliche Mitthätigkeit gezogener Gemeinden ſich zu ſtützen vermocht hätte. Man hätte etwa noch daran denken mögen, ihm durch Eingliederung in die ſtändiſche Landesverfaſſung und durch eine reiche äußere Ausſtattung eine mächtigere Stellung zu verleihen. Aber einerſeits drohte hier eine den Grundſätzen der Reformation widerſtreitende neue Verweltlichung des geiſtlichen Amtes; andererſeits war daran ſchon wegen der gerade jetzt mehr und mehr ſich ſteigernden Eiferſucht der Fürſten auf möglichſten Alleinbeſitz der weltlichen Macht nicht zu denken. So haben denn auch diejenigen evangeliſchen Biſchöfe, welche wirklich ſchon exiſtirten, diejenige Bedeutung, welche man mit ihrem Namen verknüpfen möchte, niemals gehabt oder behalten. In Preußen legten die Biſchöfe nicht bloß ihr weltliches Regiment gemäß jenen Grundſätzen der Reformation ſofort in die Hände des Herzogs nieder; ſondern zugleich erklärte der Herzog auch hier, daß er wegen der Schwierigkeiten, welche die kirchliche Organiſation mache, aus Noth (vgl. Luther bei der kurſächſiſchen Viſitation) ein fremdes Amt, nämlich officium episcopale, auf ſich nehme. Unter ſeiner Autorität, und zwar nach Berathung mit den Landſtänden, wurden die neuen Ordnungen erlaſſen und die Viſitationen vorgenommen. Später ließ er gar mehrere Jahre lang die biſchöflichen Stühle unbeſetzt und beſetzte ſie erſt wieder auf Andringen der Stände. Seit dem J. 1587 drang vollends auch hier die landesherrliche Leitung der Kirche durch Conſiſtorien durch. In der Mark Brandenburg wurde dieſe, während man den Brandenburger Biſchof in ſeinem Sprengel beließ, ſogleich für die Gebiete der beiden anderen, der Reformation widerſtrebenden Landesbiſchöfe eingeführt (1543) und jener Epiſkopat konnte daneben nur wenige Jahrzehnte ſich halten. Amsdorf's Stellungin Naumburg war

ohnedieß eine gar beſcheidene, auch ſchon in finanzieller Beziehung ſehr eingeengte. Weiter zeigt die Geſchichte der däniſchen Kirche (ſ. den Art. „Dänemark"), wie wenig die hier fortbeſtehenden Biſchöfe über die Bedeutung bloßer, vom Landesherrn ganz abhängiger Superintendenten ſich zu erheben vermochten. In Schweden (ſ. den Art.) verlieh ihnen beſonders ihre Stellung in der ſtändiſchen Reichsverfaſſung mehr Bedeutung; das Leben und die wahre Selbſtſtändigkeit der Kirche hat unter ihnen nicht mehr Gewinn gehabt als unter deutſchen Conſiſtorien und Superintendenten.

So blieb die reformatoriſche Verfaſſungsbildung bei dem Ergebniß, an welchem wir oben angelangt ſind, ſtehen. Fortbeſtehen blieben ſo auch die Klagen evangeliſcher Männer über die Vermengung der beiden Gewalten, die Trübung der geiſtlichen durch die weltliche (über die ſpäteren Proteſte der Flacianer gegen die Herrſchaft der Fürſten in der Kirche zu Gunſten einer Herrſchaft der Theologen vgl. Gieſeler, Kirchengeſch. Bd. 3, Abth. 2, S. 373 ff.). Schutz gab hiegegen außer wandelbaren äußeren Conſtellationen, auf welche auch willkürliche Regenten Rückſicht zu nehmen hatten, nur die Beſcheidenheit, mit welcher ächt chriſtliche Fürſten beim Bewußtſeyn ihrer hohen Berechtigung und Verpflichtung auch des Bedürfniſſes eingedenk blieben, von wahrhaft treuen Dienern des Wortes ſich über die Maßregeln zum Beſten der Kirche berathen und zugleich auf die Gränzen ihres eigentlichen Gebietes aufmerkſam machen zu laſſen.

Die ſo reformirte und organiſirte Kirche erhielt endlich zugleich auch vollends ihre feſte Stellung innerhalb der geſetzlichen Ordnung des deutſchen Reiches. Die wirklichen Abſichten, welche der Kaiſer bei jenen Conceſſionen v. J. 1544 gehabt, verfolgte er weiter, ſobald er 1544 den Frieden mit Frankreich zu Creſpy erreicht hatte*). Zugleich ſah er dieſes jetzt in Streit mit England verwickelt. Die Türken hielt er ſich für die nächſte Zeit durch eine Geldzahlung vom Leibe. Jetzt endlich glaubte er ſich im Stande, die Proteſtanten mit Gewalt zur Unterwerfung unter die katholiſche Einheit und unter ihn ſelbſt zu bringen. Das Concil, deſſen friedliches Mitwirken durch gewiſſe reformatoriſche Maßregeln und Zugeſtändniſſe er erwartete, wurde auf 1545 vom Pabſt nach Trient berufen. Die Proteſtanten zwar, welche die Freiheit des Concils vermißten, hielt er noch hin durch die Zuſage neuer Vermittlungsverſuche neben dem im December eröffneten Concil, ließ ſolche auch auf einem neuen Religionsgeſpräch zu Regensburg im Januar 1546 eröffnen. Mit dem Pabſt aber ſchloß er einen Vertrag ab, wonach er, von dieſem mit reichen Subſidien unterſtützt, im Juli mit aller Macht gegen die „Proteſtanten, Schmalkalder und alle anderen Ketzer" zu Felde ziehen ſollte, um ſie zur alten Religion und zum Gehorſam gegen den apoſtoliſchen Stuhl zurückzurufen. Oeffentlich verläugnete er freilich den Karakter eines Religionskriegs; es ſollten nur die Schmalkalder wegen verſchiedener, älterer und neuerer Verletzungen des Rechtes und Landfriedens gezüchtigt werden. Und den wichtigſten Vorſchub that ihm, daß gerade auch Proteſtanten, nämlich der Markgraf Hans von Küſtrin, Markgraf Albrecht von Brandenburg Culmbach und vorzüglich Herzog Moritz von Sachſen wegen perſönlicher und politiſcher Händel mit ihren Glaubensgenoſſen ſich auf ſeine Seite ſtellten. Die ſchmalkaldiſchen Verbündeten brachten, ſo lange ſie ſich auch hatten täuſchen laſſen, zuerſt eine unerwartet ſtarke Macht in günſtiger Stellung gegen ihn auf. Aber ſie verwandten ſie nicht energiſch und concentrirt. Und zwar kann man ſich bei ihrem Verhalten des Gedankens nicht erwehren, daß hieran nicht bloß Mangel an Umſicht und Einigkeit Schuld gehabt, ſondern daß auch eine wenigſtens dem ſächſiſchen Kurfürſten noch anhaftende innere Unſicherheit darüber, was ihnen dem Kaiſer gegenüber erlaubt ſey, ſie von einem rechtzeitigen Schlag gegen dieſen zurückgehalten habe. Dann ließ der Kurfürſt durch einen Angriff des Moritz ſich zu einem Zurückziehen ſeiner Truppen nach Sachſen beſtimmen. Von der Geſammtmacht getrennt erlagen ſie dort dem Kaiſer

*) Vergl. für's Folgende auch die Darſtellung mit Hülfe neuer Quellen bei Maurenbrecher, Karl V. und die deutſchen Proteſtanten 1545—1555. Düſſeldorf 1865.

(Schlacht bei Mühlberg) und in Folge davon der ganze protestantische Bund 1547. — Mächtig wie nie zuvor stand der spanisch deutsche Herrscher und Beschirmer der katholischen Kirche da. Jetzt galt es für ihn, die Aufgabe, zu der er sich berufen hielt, vollends ganz zu lösen. Nicht bloß die Vernichtung der Gegner des katholischen Glaubens und Kirchenthums gehörte dazu, sondern auch eine eigene Reform auf Grund desselben im Gegensatz gegen einzelne, auch für ihn nicht zu läugnende Mißbräuche. Und hier hatte er auch mit dem Widerstreben des Pabstes zu thun, der, sobald der Kaiser in Sachsen gegen die Ketzer vorgerückt war, der kaiserlichen Macht das Concil durch Verlegung nach Bologna zu entrücken versuchte. Jetzt machte jener seinen selbstständigen Versuch einer Einigung mittelst des für die Protestanten bestimmten, ihre Grundlehren umstoßenden Augsburger Interims (s. den Art.), und einer für die katholischen Bischöfe bestimmten Reformationsformel. Aber der Widerstand des Glaubens der Protestanten war in der Niederlage der Waffen nicht gebrochen; Moritz selbst fand nöthig, für seine Protestanten ein anderes, das Leipziger Interim (s. den Art.), aufzustellen, in welchem die Katholiken ein Festhalten an den wesentlichsten Ketzereien sehen mußten, die strengeren Protestanten jedoch zum mindesten eine gefährliche Zweideutigkeit. Und gebrochen war auch die den Kaiser hemmende deutsche Fürstenmacht keineswegs. Durch sein herrisches, gewaltthätiges Auftreten nach erlangtem Sieg und durch sein sichtliches Streben nach Ausdehnung der kaiserlichen Obergewalt überhaupt erregte er gegen sich gerade auch solche Fürsten, die ihm zum Siege verholfen hatten. Am meisten war dieß der Fall bei Moritz, der in den Früchten seines Verhaltens jetzt einerseits hiedurch, andererseits durch den Unwillen seiner protestantischen Unterthanen und Glaubensgenossen sich bedroht sah. Und der Kaiser konnte bei jenem Streben nicht etwa darauf sich stützen und auf Grund davon sich Sympathieen erwerben, daß es ihm um die Interessen, um die Hoheit und Einigkeit des Reichs und der Nation selbst zu thun sey. Klar genug war, daß er bloß seine dynastischen Tendenzen verfolgte und daß er überdieß zur eigentlichen Basis hiefür nicht Deutschland, sondern sein Spanien haben wollte. So betrieb er jetzt auch angelegentlich eine künftige Uebertragung der deutschen Kaiserkrone auf seinen, dem deutschen Wesen ganz entfremdeten Sohn Philipp. Frankreich endlich wartete nur auf den Augenblick, wo es gegen den Kaiser im Bunde mit erbitterten Reichsfürsten den Kampf erneuern konnte. Dieser Bund wurde durch Moritz geschlossen. Dabei hatte in ihm der kluge Kaiser einen Gegner gefunden, der in der Kunst der Täuschung ihn selbst noch überbot. Während derselbe nach kaiserlichem Befehl seine Theologen auf das in Trient wieder versammelte Concil ziehen ließ, brach er selbst 1552 mit seinem Heere, mit dem er so eben an Magdeburg, der bisherigen letzten Burg des widerstrebenden Protestantismus, die Acht vollzogen hatte, gegen den schlechtvorbereiteten Kaiser los. Diesem blieb kein Mittel als das der Unterhandlung. Mit seinem Bruder, König Ferdinand, versammelten sich die bedeutendsten, den verschiedenen Parteien angehörigen deutschen Reichsfürsten persönlich oder in der Person von Abgeordneten zu Passau (s. den Art. „Passauer Vertrag"). Sie waren jetzt eins in der Meinung, daß die kirchlich getrennten Theile bis zu einer etwa noch zu erreichenden friedlichen Ausgleichung unbehelligt neben einander bestehen sollten. Der Kaiser gab seinerseits auch jetzt noch nur einen Stillstand zu bis auf den nächsten Reichstag und bis auf neue Versuche mit einem Concil oder Colloquium, um, wenn diese fehlschlügen, wo möglich wieder nach anderen Mitteln greifen zu dürfen. Er sann mit aller innerer Heftigkeit, die ihm der Gedanke an die definitive Vereitlung seiner Ziele erregte, auf Widerstand und Rache. Aber unter den deutschen Ständen fand er hiefür keine Theilnahme mehr. Gegen den französischen König, der Metz genommen hatte, führte er einen Krieg ohne Erfolg. In Ungarn brauchte man wieder protestantische Hilfe gegen die Türken. So wurde endlich dem Bedürfniß des Reich's, das in Passau zur Anerkennung gelangt war, auf dem Augsburger Reichstag 1555 durch einen definitiven Religionsfrieden Genüge gethan. Keine Reichsstände sollten mehr

wegen der Augsburger Confession und ihrer Lehre beschwert werden, noch von den Genossen dieser Confession die Altgläubigen. In Betreff der unter katholischen Bischöfen und Prälaten stehenden Gebiete ließ man, ohne darüber auf dem Reichstag sich einigen zu können, die kaiserlichen Deklarationen gelten, wonach einerseits ein Uebertritt solcher Geistlicher zum Protestantismus sie ihrer Stellen verlustig machen, andererseits die bisher der Augsburger Confession zugefallenen Städte und Gemeinden solcher geistlicher Territorien von ihrer Religion nicht abgedrungen werden sollten. Wir bemerken noch, daß, indem die Augsburger Confession nicht näher bezeichnet wurde, hiemit auch reformirt (nicht lutherisch) gesinnte Stände, welche nur die Confessio variata annahmen, auf Theilnahme am Frieden Anspruch erhielten. Hiemit war das Reich im Ganzen paritätisch geworden, — nicht jedoch die einzelnen Länder, wo vielmehr die Landesobrigkeit nur Eine Confession zulassen konnte und wirklich zuließ (ausgenommen jene einzelnen in der Deklaration erwähnten geistlichen Territorien). Die Reichsstände hatten für sich Religionsfreiheit mit Bezug auf die beiden Confessionen, — nicht jedoch ihre einzelnen Unterthanen gegenüber von den landesherrlichen Bestimmungen.

Wir haben hiemit die Reformation bis dahin verfolgt, wo die aus ihr hervorgegangenen Kirchen auch eine feste Stellung im Reich erhielten. Die der deutschen lutherischen Reformation überhaupt wird am besten hiemit abgeschlossen.

Eben dieß ist indessen der Ort, wo am angemessensten auch noch der Artikel dieser Encyklopädie über das jus reformandi im deutschen Reich und in den deutschen Kirchen sich anschließt. Wir sind auf dasselbe schon in der bisherigen geschichtlichen Entwicklung hingeführt worden und haben es noch weiter zu verfolgen (vgl. dazu auch Enc. VII, 605). Schon durch den Speyerer Reichstag v. J. 1526 und vollends definitiv durch den Religionsfrieden v. J. 1555 wurde zunächst dies von den protestantischen Ständen ausgeführte Reformationswerk von Seiten des Reiches rechtlich anerkannt. Es geschah dieß aber von dem Grundsatz aus, daß überhaupt die einzelnen Reichsstände berechtigt seyen, die Religionsform, welche in ihren Territorien Geltung haben solle, zu bestimmen und durch ihre obrigkeitliche Gewalt zur Geltung zu bringen. Eben dieß ist der bestimmte, dem deutschen Reichsrecht zugehörige Begriff des jus reformandi. Dasselbe Recht hatten denn gemäß jenem Frieden auch solche Landesherrn, welche fernerhin zum evangelischen Glauben übertreten wollten, — dasselbe aber auch die dem Katholicismus treuen Fürsten, bei deren Unterthanen bisher der Protestantismus eingedrungen war, und nicht minder machten darauf solche protestantische Fürsten Anspruch, welche zum Katholicismus zurücktraten und demnach diesen auch in ihren Ländern wieder aufrichten wollten. Es stützte sich auf dasselbe, wie ursprünglich die evangelische Reformation, so bald auch die in weitem Umfang vorwärtsstrebende Gegenreformation. Beschränkt war es nur in Betreff der geistlichen Stände und Territorien durch die oben angegebene Deklaration. Immer übrigens handelte es sich dabei nur um jene beiden Religionsformen, die römisch katholische und die der Augsburger Confession; andere waren nicht im Reich zugelassen. Und zwar schloß jenes Recht ein solches Geltendmachen der vom Landesherrn für gut erkannten Religionsform in sich, daß dieser nicht bloß die kirchliche Uebung der andern Religionsform, sondern auch jedes Bekenntniß zu ihr zu unterdrücken berechtigt war; nur fügte der Religionsfriede hinsichtlich der unter den katholischen Herren stehenden protestantischen Unterthanen bei, daß ihnen gegen billigen Abtrag der Leibeigenschaft und Nachsteuer der Abzug aus dem Lande frei gegeben werden sollte. — Ungeändert wurde dieses Rechtverhältniß durch den westfälischen Frieden (s. den Art.). Gerade hier zwar wurde förmlich das „jus reformandi", und zwar auf Grund der Territorialgewalt, den Reichsständen zuerkannt: „quum statibus immediatis cum jure territorii et superioritatis — etiam jus reformandi religionem competat" etc. (I. P. O. art. V. §. 30). Aber zugleich wurde es gerade in der wichtigsten Beziehung restringirt. Soweit nämlich evangelische Unterthanen katholischer oder katholische Unterthanen evangelischer Landesherrn im Jahr 1624 Religionsübung besessen

hatten, ſollte ſie ihnen vom anders gläubigen Landesherrn belaſſen werden. Dieſer konnte demnach jenes Recht nur noch gegen ſolche von ſeiner Religionsform abweichende Unterthanen üben, welche auf dieſen Beſitzſtand ſich nicht berufen konnten; und auch in ſeinem Verfahren gegen ſie wurde er durch die Friedensbeſtimmungen inſofern beſchränkt, als er ihnen entweder Freiheit der Hausandacht und des bürgerlichen Gewerbes oder freie Auswanderung ohne eine Entziehung an ihrem Vermögen zu geſtatten hatte. Zugleich erkannte der Friede ausdrücklich auch die Reformirten als eigene, gleichberechtigte Religionspartei im Reiche an. Für das Verhältniß zwiſchen ihnen und den Lutheranern ſollte der Beſitzſtand des Jahrs 1648 maßgebend ſein. Ferner wurde für ſie beſtimmt, daß, wenn ein evangeliſcher Landesherr zur andern evangeliſchen Confeſſion übertrete, er — ohne Beeinträchtigung der bisher im Land angenommenen evangeliſchen Confeſſion — die Bildung von Gemeinden ſeiner nunmehrigen Confeſſion geſtatten und für ſich einen Hofgottesdienſt einrichten dürfe (simultaneum innocuum, ſ. Enc. XIV, 416). Von katholiſcher Seite wurde nachher behauptet (vgl. a. a. O.), auch ein vom Proteſtantismus zum Katholicismus oder umgekehrt übertretender Fürſt ſei kraft des jus reformandi berechtigt, zu Gunſten ſeiner neuen Confeſſionsverwandten ein ſolches Simultaneum zuzulaſſen; mit gutem Grund wurde entgegnet, daß der Friedenstraktat ein Simultaneum zwiſchen Proteſtanten und Katholiken nur für einzelne, beſonders aufgeführte Fälle (ſ. a. a. O.) ſtatuire, ſomit nur ausnahmsweis es hier kenne. Wenn man zum jus reformandi weiter noch das hat ziehen wollen, daß ein Landesherr in die Religionsübung einer im Beſitzſtand v. J. 1624 befindlichen Kirche doch z. B. durch Einſchränkung überreichlicher Feiertage, Wallfahrten u. ſ. w. noch einwirken dürfe, ſo gehörte dieß, wie es auch an ſich mit der Befugniß dazu ſich verhalten mochte, jedenfalls nicht mehr zu jenem Recht nach dem im Friedensſchluß angenommenen Begriffe deſſelben: eine ſolche Einwirkung war vielmehr dieſem gemäß nur zuläſſig, wenn und ſoweit in ihr gerade nicht eine reformatio religionis, ſondern nur eine in die Religion ſelbſt nicht eingreifende Maßregel gefunden werden konnte. — Ein keinen Theil kränkendes Simultaneum für Proteſtanten und Katholiken wurde ſodann durch den Reichsdeputationshauptſchluß v. J. 1803 (ſ. a. a. O.) den Landesherrn ausdrücklich geſtattet und verwirklichte ſich in ausgedehntem Umfang. — Die deutſche Bundesakte forderte volle bürgerliche und politiſche Gleichberechtigung für die Bekenner der drei Confeſſionen. Durch die neueren Verfaſſungen faſt aller einzelnen deutſchen Länder wurde endlich für ſie auch volle Freiheit der Religionsübung ausgeſprochen (in Mecklenburg iſt ſie noch ſehr beſchränkt, vgl. Enc. IX, 227). So erſt iſt eine Religionsfreiheit analog derjenigen, welche von der Reformation nur für die Reichsſtände gegenüber vom Reich erſtrebt und erreicht worden war, für alle die einzelnen chriſtlichen Unterthanen hergeſtellt worden. Von einem jus reformandi aber in jenem beſtimmten Sinne des Wortes kann hiernach nicht mehr die Rede ſeyn. —

Hinſichtlich der lutheriſchen Reformation außerhalb Deutſchlands, ſpeciell in Dänemark und Schweden, verweiſen wir auf die beſonderen, dieſen Ländern gewidmeten Artikel der Encyklopädie. Ueber Böhmen, Polen, Ungarn vgl. unten.

Die Zwingliſche, ſchweizeriſche Reformation iſt von der Encyklopädie bereits nicht bloß in den ſpeciellen Artikeln über Zwingli, Oekolampad, Haller u. ſ. w., ſondern auch ſchon zuſammenfaſſend in dem Artikel Schweiz behandelt worden. Es ſind hier nur diejenigen Momente noch beſonders hervorzuheben, welche für ihre inneren Principien und namentlich für ihr Verhältniß zu den lutheriſchen beſonders karakteriſtiſch ſind.

Nachdem Zwingli ſein Züricher Amt mit dem Neujahr 1519 angetreten hatte, begann er, wie ſchon oben bemerkt worden iſt, ſeine Thätigkeit mit Predigten über das Matthäusevangelium, welche ſogleich auf eine Bewegung und Reinigung des praktiſchen Lebens hinarbeiteten. Das dogmatiſche Formalprincip, welches er voranſtellte, wurde ſchon im folgenden Jahr auch durch einen Erlaß des Rathes der Zweihundert anerkannt, wonach nur noch das, was mit der heil. Schrift bewährt werden könne, gelehrt,

von menſchlichen Erfindungen und Satzungen aber geſchwiegen werden ſollte. Eigens und vornehmlich um dieſes Princip bewegte ſich auch Zwingli's Streit mit den katholiſchen Gegnern, während die einzelnen materiellen Punkte, welche zu Kämpfen Anlaß gaben, hauptſächlich praktiſche Fragen waren — über Faſten, Cölibat u. ſ. w. Den für die Züricher Reformation entſcheidenden öffentlichen Akt bildete die Diſputation, welche auf die Klagen des Biſchofs hin der Rath der Stadt im Januar 1523 veranſtaltete und auf welche hin derſelbe beſchloß, daß Zwingli, da ihm keine Ketzerei nachgewieſen worden, in ſeiner bisherigen Verkündigung des Evangeliums fortfahren ſolle. Hiemit hatte der Rath ausgeſprochen, daß er eben in Zwingli's Predigt die aus der Schrift zu bewährende Lehre finde, welche er, wie er jetzt auf's Neue erklärte, auch von den anderen Geiſtlichen vorgetragen haben wollte. Er hatte (vgl. Enc. XVIII, 719) das Reformationswerk für das Züricher Gebiet proklamirt.

Der Verlauf der Dinge war in ſo weit ganz ähnlich demjenigen, welchen damals und fernerhin auch die lutheriſche Reformation in deutſchen Städten nahm. Die Magiſtrate entſchieden dort und hier nach eigenem Anhören der ſtreitenden Parteien, was die ächte, ob auch von den Biſchöfen verläugnete evangeliſche Wahrheit ſey, und verordneten vermöge ihrer eigenen amtlichen Vollmacht, daß Nichts Anderes mehr gepredigt werden dürfe. Luther ſelbſt indeſſen hatte Anfangs — und zwar gemäß ſeiner Grundauffaſſung der geiſtlichen Dinge im Unterſchied von den weltlichen — doch nur gewollt, daß die Obrigkeit dem evangeliſchen Worte freien Raum laſſe und dieſes dann mit ſeiner innerlichen Macht die Menſchenſatzungen zu Schanden mache und hinausdränge; Zwingli ſtellte von Anfang an den Willen Gottes, daß ſein Evangelium herrſche, ganz unter Einen Geſichtspunkt mit denjenigen Geboten Gottes, welche auf die öffentliche bürgerliche Sittlichkeit ſich beziehen und welche die Obrigkeit mit ihrem weltlichen Arme zur Geltung bringen ſoll. Und zugleich machte nun Zwingli dafür, daß jener Wille Gottes in und mit der ſtaatlichen Ordnung zur Geltung komme, auch das ganze Volk verantwortlich. Fahre, ſagt er im 42. Art. ſeiner Schlußreden von 1523, die Obrigkeit außer der Schnur (regula) Chriſti, ſo möge ſie mit Gott entſetzt werden; auch in erblichen Monarchieen habe ihr dann das Volk, durch deſſen Zuſtimmung ſie beſtehe, dieſe Zuſtimmung zu entziehen; anderenfalls werde das Volk die Schuld der Regenten mit zu büßen haben. Es wäre verkehrt, in ſolchen Anſichten vom Verhältniß zwiſchen Volk und Obrigkeit etwas Neues, etwa ein Vorſpiel neuer, rouſſeauſcher Theorien zu ſehen (vgl. Stahl). Sie waren Republikanern damals und immer geläufig. Und ſie waren außerdem längſt von katholiſchen Lehrern vorgetragen worden. Karakteriſtiſch für Zwingli aber iſt ſein Anlehnen mit ihnen an's Alte Teſtament, — ſeine Berufung auf Sauls Verſtoßung vom Thron, auf den Fluch, der Israel wegen der Gräuel des Königs Manaſſe getroffen habe u. ſ. w. Indem er in einer weſentlich altteſtamentlichen theokratiſchen Anſchauung jenen Willen Gottes als ein Gebot auffaßt, das ſofort auch in der Form eines ſtaatlichen Geſetzes und mittelſt weltlichen Armes durchgeführt werden müſſe, iſt ihm mit der Unbedingtheit, womit jener Wille an Alle ergeht, zugleich das gegeben, daß auch zu einer ſolchen Durchführung deſſelben Alle verbunden ſeyen. Dabei nimmt er dann ſelbſt die Stelle des Propheten ein, der als Zeuge des göttlichen Willens das Volk zugleich zu dieſer Durchführung deſſelben ermahnt und treibt. Wir erinnern, wie Luther bei gleich ernſtem Dringen darauf, daß Alle dem göttlichen Wort ſich ergeben, doch nie eine ſolche Verpflichtung und Berechtigung Aller gegen widerſtrebende Obrigkeiten annehmen wollte und konnte, und auch als er den Kampf der Reichsfürſten gegen den Kaiſer zugab, hiebei doch keineswegs auf dergleichen Principien ſich ſtützte. Dagegen ſind dieſe bei den Reformirten beſonders in Frankreich und Schottland ſpäter vollends zu einer Macht geworden (vgl. unten).

Für die Aenderung der kirchlichen Formen wollte Zwingli ſo gut wie Luther ein geordnetes Verfahren haben, — kein ungeſtümes Zufahren Einzelner, wie es jene Neuerer in Wittenberg während Luther's Abweſenheit ſich erlaubt hatten. Dabei wurde aber

bei der Beurtheilung überlieferter Gebräuche der Gedanke an das, was sie neben allem Mißbrauch doch Anziehendes und Anregendes haben mochten, durch eine strenge Rücksichtnahme auf die Gefahren, die sich mit ihnen verbanden, verdrängt. Dieß war namentlich auch der Hauptgrund, der in der Zwingli'schen Reformation für das Abthun der Bilder vorgebracht wurde, — neben der Berufung auf das alttestamentliche Gesetz. Ferner wurden die Orgeln, ja in Zürich auch aller Kirchengesang abgeschafft. So wenig Zwingli sonst des Sinnes für Kunst ermangelte, so sehr er vielmehr wenigstens die Kunst der Musik, auch der Poesie sonst liebte, so streng wollte er doch den höchsten geistigen Gehalt, nämlich den der Religion, von dem Gebiete des sinnlich-geistigen Lebens, der Phantasie, der künstlerischen Darstellung u. s. w. gesondert haben und ihn nur dem das Lehrwort aufnehmenden klaren und verständigen sittlichen Selbstbewußtseyn und der Ausprägung im praktisch sittlichen Wirken vorbehalten; gegenüber von den Gefahren, welche von dort her drohten und im Katholicismus freilich sehr stark hervortraten, kam ihm wiederum die Förderung, welche dort eben auch ein ächt religiöses Leben findet, und das innere Bedürfniß des letzteren, auch dort sich selbst darzustellen, nicht in Betracht. Schon auf Zwingli ist so der Puritanismus, Rigorismus, Spiritualismus zurückzuführen, welchen in dieser Beziehung das Lutherthum den Reformirten vorwirft. Dagegen verband sich hier mit der religiösen Reform sogleich energisch, wie es in der lutherischen Reformation nicht der Fall war, das Streben nach Reform des sittlichen Lebens durch öffentliche Einrichtungen und disciplinarische Thätigkeiten. Zunächst erging ein Mandat mit Bezug auf das eheliche Leben und die geschlechtlichen Vergehungen, — in welcher Beziehung Zürich bis dahin nach Bullingers Schilderung ein schweizerisches Korinth gewesen war. Die Handhabung desselben wurde in Zürich einem schon 1525 errichteten Ehegericht übergeben, in den Kirchspielen des Landes den sogenannten Stillständen, bestehend aus zwei bis vier Laien, welche in Gemeinschaft mit dem Pfarrer besonders über das eheliche Leben der Gemeindeglieder wachen sollten (Ehegaumer). Weiter wurde namentlich auf Besuch des Gottesdienstes, Theilnahme am Abendmahl u. s. w. gedrungen. Ein umfassendes Sittenmandat erging endlich 1530. Bezeichnend aber ist für den Karakter dieser Disciplin wieder die unterschiedslose Zusammenstellung der religiös kirchlichen und der bürgerlichen Forderungen. So stehen neben einander die Bestimmungen über den Besuch des Gottesdienstes, das Halten von Feiertagen, das Schwören, das Spielen, die Ordnung in den Wirthshäusern, das rechte Gewicht beim Fleischverkauf, das Herumziehen fremder Krämer u. s. w. Dem entspricht das Verfahren gegen Uebertreter: sie sollten von den Geistlichen auf dem Lande den Untervögten, in der Stadt den Zunftmeistern angezeigt und mit Verlust bürgerlicher Rechte und Nutznießungen gezüchtigt werden. Von ordentlicher Theilnahme am Abendmahl wurde namentlich auch die Mitgliedschaft des großen und kleinen Rathes abhängig gemacht. Auf lutherischem Gebiet ist eine solche Strafweise erst durch die Epigonen der Reformation in die Kirchenordnungen aufgenommen worden. Unter den Reformirten aber regte sich von Anfang an in diesen Formen ein Ernst und Eifer für die Zucht, der bei den Lutheranern überhaupt nicht erreicht worden ist.

Was die fortwährende Leitung der Kirche anbelangt, so sah Zwingli den Zusammenhang mit dem Episkopat für auf immer gelöst an. Nach seinen Principien schien vollster Ernst damit gemacht werden zu sollen, daß sie der Gemeinde selbst zustehe; und eben durch jene Mittel der Zucht sollte ja eine Gemeinde hergestellt werden, die hiezu vermöge ihres ächt christlichen Karakters wahrhaft befähigt sey. Dabei kommt nun aber vor Allem wieder die unmittelbare Identificirung der kirchlichen Gemeinde mit der bürgerlichen in Betracht; eben die bürgerliche Gemeinde nach ihrem ganzen Inhalt und Umfang sollte so zu einer ächt christlichen gestaltet werden. Sodann fühlte Zwingli nicht minder als Luther das Bedürfniß fester äußerer Ordnung im Leben der Gemeinde und einer geordneten Zutheilung der kirchlichen Funktionen an bestimmte Personen. Auch er drang darauf besonders im Gegensatz gegen die Agitationen der Wiedertäufer. — Das Predigen

beſchränkte er nicht minder ſtreng als Luther auf's ordentlich beſtellte Predigtamt. An die Stelle derjenigen freien Verkündigung in Kraft und Trieb des Geiſtes, von welcher 1 Korinth. 14 die Rede iſt, oder an die Stelle der neuteſtamentlichen Prophetie wurde in Zürich die „Prophecei“ geſetzt, d. h. eine Auslegung und Betrachtung des Schriftwort's im Kreis der Theologen und Prediger, zu welcher die Einzelnen unter dieſen frei ihren Beitrag gaben (vgl. Enc. XII, 234; über Luthers Verhältniß hiezu: meine „Theologie Luthers“ Bd. 2, S. 134). Im zweiten, Calviniſchen Zeitalter der reformirten Kirchenbildung wurden in presbyterial conſtituirten Kirchen zu dieſer Prophecei die Aelteſten und auch beſonders beſtellte Ausleger und Propheten beigezogen (vgl. über die lasky'ſche, weſel'ſche, ſchottiſche Ordnung meine Schrift „die ſchottiſche Kirche, ihr inneres Leben u. ſ. w.“ S. 59 ff.). Ein wirkliches Zurückgehen auf diejenige Freiheit des Wortes in Kraft des Charisma, welche für die apoſtoliſche Zeit durch 1 Kor. 14 bezeugt iſt, wurde auch in der Zwingliſchen und weiter in der Calviniſchen Reformation nicht gewagt. — Die kirchliche Geſetzgebung, die oberſte Verwaltung der Kirche, die Uebung der Disciplin wenigſtens in letzter Inſtanz ſchien recht eigentlich zur Sache der ganzen Gemeinde gemacht werden zu müſſen. In der That aber trat hier für die Gemeinde überall ihre Obrigkeit ein und zwar, vermöge jener Identificirung der bürgerlichen und kirchlichen Gemeinde, einfach die bürgerliche Obrigkeit. Die kirchlichen Erlaſſe gingen fortwährend vom großen Rath, dem Rathe der Zweihundert, aus. Die Stillſtände hatten nicht etwa nach Art von Presbyterien am Regiment der Kirche, an der Beſtellung der Geiſtlichen u. ſ. w. theilzunehmen, mußten die Uebertreter, bei welchen ihre Mahnungen nicht genügten, der Obrigkeit zum Behuf kräftigerer Zucht überweiſen, trugen auch an ſich ſchon einen gemiſchten bürgerlich-kirchlichen Karakter. Eine Zucht, in welcher die Kirche als ſolche die Laſterhaften von ſich ausſchließe, fand Zwingli überflüſſig in einem chriſtlichen bürgerlichen Gemeinweſen, wo die Obrigkeit ſelbſt die Laſter ſtrafe. Im Jahr 1528 wurden zwar für die Züricher Kirche auch Synoden der Pfarrer mit einer gewiſſen Vertretung der Gemeinden durch Abgeordnete eingeführt. Aber ſie ſollten nicht das Kirchenregiment führen, ſondern bloß zur Cenſur unter den Geiſtlichen dienen, und den Gemeinden ſollte durch ſolche Abgeordnete, die übrigens bald zu erſcheinen aufhörten, nur eine Mitwirkung hiezu freiſtehen. So wenig iſt der urſprünglichen reformirten Kirche eine ſelbſtſtändige presbyteriale Organiſation eigen geweſen. Daß nicht die Gemeinde im Ganzen zur Beſchlußnahme über die kirchlichen Dinge beigezogen werde, rechtfertigte Zwingli mit Hinweis auf die dort durch unruhige Köpfe drohenden Händel. Eine Vertretung der Gemeinde durch beſondere kirchliche Träger des Regiments konnte bei jener Verbindung der kirchlichen mit den bürgerlichen Angelegenheiten und bei dem ſtreng chriſtlichen Karakter, den man den weltlichen Obrigkeiten geben zu können glaubte, überflüſſig erſcheinen; zugleich wäre bei den Folgen, welche die kirchliche Disciplin auf dem bürgerlichen Gebiet haben ſollte, von einer Uebung derſelben durch beſondere kirchliche Organe mancherlei Conflikt mit den Vertretern des letzteren Gebietes zu fürchten geweſen. Auch Zwingli verwies dann wie Luther auf den tacitus consensus der Gemeinde zu den Maßregeln der Obrigkeit, d. h. jener Zweihundert. Seine theokratiſchen Anſchauungen brachten ſo noch viel mehr als die Anſichten Luther's, nämlich mehr direkt und grundſatzmäßig, eine Regierung der Kirche durch die weltliche Obrigkeit mit ſich. Es blieb andrerſeits für Zwingli karakteriſtiſch die Betonung davon, daß dieſe doch nur im Namen und anſtatt der Gemeinde handle; ebenſo ſprachen die Zweihundert (ſo in dem Mandat v. J. 1526, bei Bullinger, Reformationsgeſchichte u. ſ. w. Bd. 1, S. 378) ſelbſt aus, daß ſie beſchließen als chriſtliche Obrigkeit und anſtatt ihrer gemeinen Kirche. Auch ging ja hier die Obrigkeit immer neu aus der Gemeinde ſelbſt hervor (ähnlich übrigens auch in den lutheriſchen Städten Deutſchlands; — die Züricher Landgemeinden kamen dabei mit ihrem Rechte zu kurz). Die Diener des Wortes ferner ſollten eben auch an die Obrigkeit in Allem, was Religion, Sittlichkeit und dann auch die hiemit zuſammenhängenden politiſchen

Maßregeln betraf, ein freies, kräftiges Zeugniß richten. Zwingli nahm auch hierin gleichsam die Stelle eines alttestamentlichen Propheten ein; und noch mehr: er wurde regelmäßiger Beisitzer des neu errichteten, die Politik Zürichs leitenden sogenannten heimlichen Rathes. Leicht aber erhellt auch die Gefahr, welche den eigentlich kirchlichen Interessen drohte, sobald die Obrigkeit jenen christlichen Karakter nach Zwingli's Sinn verläugnete oder wenigstens bei ihren Maßnahmen auf dergleichen Zeugenstimmen nicht mehr hören wollte. Vom Zwinglianismus ist der Erastianismus (Enc. IV, 123) ausgegangen, wie dann vom Calvinismus der Kampf eines presbyterial constituirten Kirchenthums gegen die seinen Forderungen widerstrebenden Staatsgewalten.

Ueber die Ausbreitung der Reformation in der übrigen Schweiz und über Zwingli's Betheiligung dabei vergl. Enc. XIV, 104 f. XVIII, 746 f.. Ueberall wurde die Durchführung derselben als Aufgabe einer christlichen Obrigkeit angesehen. In der Kultusreinigung schritt man an den anderen Orten wenigstens nicht zur Beseitigung des Kirchengesanges fort. Eine gesonderte Organisation der Kirche erfolgte — namentlich auch in Bern — so wenig als in Zürich; und dort fehlte nun ein so energischer geistlicher Vertreter des theokratischen Princips im öffentlichen Gemeinwesen, wie Zürich einen an Zwingli hatte; der Berner Rath wollte von einer ähnlichen Stellung, nach welcher daselbst einen Megander (Enc. IX, 246) gelüsten mochte, Nichts wissen. Nur Oekolampad in Basel erstrebte die Herstellung einer eigenen kirchlichen Behörde, welche die Zucht bis zur Excommunikation üben und zugleich die kirchlichen Angelegenheiten überhaupt lenken sollte; zu ihr sollten nicht bloß die Pfarrer und einige Rathsmitglieder, sondern auch ehrbare Männer aus der Gemeinde gehören (Enc. X, 541). Anderwärts war man mit Zwingli der Meinung, daß ein Bann neben den durch die Obrigkeit verhängten Strafen nicht mehr erforderlich sey.

Zugleich drang Zwingli's Richtung während seines dogmatischen Kampfes mit Luther auch in Südwestdeutschland kräftig vor*): so in den Städten Constanz, Memmingen, Lindau, Isny. In der Reinigung des Kultus und im Eifer für Sittenzucht strebte namentlich Constanz dem Züricher Vorbilde nach. Auch in Ulm, Augsburg, Reutlingen erschien jene Richtung schon eine Zeitlang sieghaft oder wenigstens auf dem Weg zum Siege; in Ulm war sie besonders durch Sam vertreten, in Augsburg fand sie besonders im Volk Anhang. In Straßburg glaubten die Leiter der Reformation, Bucer und Capito, beim Abendmahlsstreit, so gerne sie ihn fern gehalten hätten, doch für Zwingli sich entscheiden zu müssen. Auf der Berner Disputation 1528 (Enc. II, 85 ff.) waren mit Zwingli und Oekolampad auch Vertreter von Constanz, Lindau, Memmingen, Isny, Augsburg, Ulm, Straßburg (von hier die so eben Genannten); und sie hielten mit Jenen dort nicht bloß gegen den Katholicismus zusammen, sondern auch gegen Luther's Abendmahlslehre. Beim Marburger Religionsgespräch 1529 (Enc. IX, 13 ff.) stand Bucer neben den Schweizern. Die größten Aussichten eröffneten sich vollends für den Zwinglianismus durch die Neigung, welche der Landgraf Philipp zu ihm hegte.

Mit dem Gebiete, welches Zwingli's reformatorischer Thätigkeit sich öffnete, dehnten nun auch die Consequenzen derjenigen kirchlichen und politischen Anschauungen sich aus, von welchen diese beseelt war. Wie ihm überall das ganze Volk und alle Glieder desselben nach ihrem Vermögen dafür verantwortlich erschienen, daß Gottes Wort und Wille auch durch politische Maßregeln und im Nothfall mit äußerer Gewalt zur Herrschaft gebracht und die ihm widerstrebenden politischen Mächte gebrochen werden, so stellte er entsprechende Forderungen jetzt auch für's Gebiet der Eidgenossenschaft im Ganzen. Werde von den evangelischen Kantonen derselben das gotteslästerliche Wesen der am Katholicismus festhangenden noch ferner geduldet, so komme die Schuld und Strafe für

*) Vgl. Keim in Baur's u. Zeller's theol. Jahrbb. Bd. 13. und derf. in seiner schwäbischen Reformationsgeschichte bis zum Augsb. Reichstage. Tübingen 1855.

die Gräuel auch über jene. Den hieraus hervorgehenden höheren Pflichten sollte das positive Recht, welche diese für ihre selbstständige, entgegengesetzte Entscheidung besaßen, keine Schranken setzen. Ohne Rücksicht auf solche Rechte wurde von Zürich aus in Gebieten, welche den katholischen und evangelischen Orten gemeinsam untergeben waren, zu reformiren begonnen. Für das eigene Gebiet jener Orte wollte Zwingli wenigstens eine allgemeine Freiheit der evangelischen Predigt, die dann schon das Weitere ausrichten werde, erzwungen haben. Er war unzufrieden, daß in dem Landfrieden v. J. 1529 diese Forderung nicht erfüllt wurde. Und weiter arbeitete er bereits daran, auch die deutschen Protestanten zu einem Kriegsbündniß wider den jenem Willen widerstrebenden Kaiser zu einigen, nöthigenfalls einen Fürsten nach Gottes Sinn, den Landgrafen von Hessen, an seine Stelle zu setzen.

Hiemit war das theokratisch reformatorische Streben Zwingli's über die Gränzen des Möglichen vollends hinausgeschritten und an seinem tragischen Ende angelangt. Für jenen größten Plan beging er vergebens die grobe Inconsequenz, sogar beim katholischen Könige Frankreichs Hilfe zu suchen. In der Schweiz selbst vermochte er die evangelischen Glaubensgenossen nur noch zu einem mit halbem Eifer und Verstand unternommenen Kampf gegen die katholischen Orte zu bewegen; diesem ist er 1531 zum Opfer gefallen.

Die zwingli'sche Reformation war durch die Niederlage des Jahr's 1531 und durch den Tod des Reformators in der *deutschen Schweiz* zum Stillstand gebracht. An einzelnen Orten trat eine katholische Reaktion ein. In Zürich fand jetzt die Obrigkeit, während sie bei der Reformation verharren wollte, das Mahn- und Strafamt der Geistlichen, wie es ein Zwingli geübt hatte, nicht mehr zulässig, ja staatsgefährlich, und ließ ihrerseits die eifrigeren Kirchenmänner bereits die Kehrseiten des theokratischen Regiments oder vielmehr einen Umschlag desselben in Cäsaropapismus fühlen; auch Leo Judä wünschte jetzt, jedoch vergeblich, eigene kirchliche Organe für die christliche Gemeindezucht. In den wichtigsten *oberdeutschen* Städten wurde von da an die zwinglische Richtung mehr und mehr durch's Lutherthum hinausgedrängt; einen Uebergang hiezu bildeten die *Unionsbestrebungen Bucers*, in dessen Concordie mit Luther (s. den Art. „Wittenberger Conc.") der Zwinglianismus sehr den Kürzern zog. Dagegen drang jetzt von Bern aus die Reformation in die *französische Schweiz* vor. Genf wurde für sie gewonnen. Hier eröffnete sich durch Calvin die zweite Periode der Gestaltung des reformirten Kirchenthums.

Vor der calvinischen Reformation ist jedoch jene vermittelnde Richtung, deren Hauptsitz *Straßburg* mit *Bucer* war, gerade auch mit Bezug auf ihr Verhältniß zu Calvin noch näher in's Auge zu fassen. In dogmatischer Hinsicht (vgl. die Artikel „Bucer, Tetrapolitana, Wittenb. Conc.") läßt sich ihre Eigenthümlichkeit dahin bestimmen, daß sie beim Abendmahl im Unterschied von Zwingli und im Einklang mit Luther das Hauptgewicht nicht auf das Thun der Gemeinde, sondern auf ein Empfangen der himmlischen Speise legte, diese Gabe auch möglichst real und objektiv gedacht haben wollte, andererseits aber doch nur einen geistigen Genuß oder Genuß für die Seelen annahm, auch die himmlische Gabe nicht so wie Luther an die irdischen Elemente als Vehikel band (die Concesssionen der Wittenb. Conc. gingen weiter als jene Richtung von sich aus wollte). An sie schloß sich dann nach diesen beiden Seiten hin die calvinische Theorie an. Was die kirchliche Organisation betrifft, so erhoben sich die Straßburger nicht zu jener zwinglischen Idee der theokratischen Obrigkeit. Zugleich aber wurde hier — anders als in Zürich, und mehr auch als dem Oekolampad gelang — für *eigene kirchliche, aus Geistlichen und Laien bestehende Organe* gesorgt. Prediger und Kirchspielpfleger zusammen sollten in Straßburg die Zucht in der Gemeinde sammt der Aufsicht über die einzelnen Prediger üben und auch die anderen kirchlichen Angelegenheiten berathen, obgleich die Zucht nicht zum Banne fortschreiten durfte und die oberste Leitung der Kirche der Obrigkeit verblieb (vgl. hiezu und zum

Folgenden Richter, Geſchichte u. ſ. w. S. 158 ff.; Lechler, Geſch. d. Presbyt. u. Synod. Verfaſſung S. 28 ff.). Nach demſelben Princip entwarf Bucer die Ulmer Kirchenordnung v. J. 1531 und Capito 1535 ein Gutachten für den Frankfurter Magiſtrat, das nach Alt- und Neuteſtamentlichen Weiſungen „Aeltere“ aus der Gemeinde beſtellen wollte. Eben da her iſt ohne Zweifel die nächſte Anregung für die ſchon oben erwähnte heſſiſche Presbyterialordnung v. J. 1537 ausgegangen. Das Aelteſteninſtitut iſt ſo in der Reformation zuerſt durch den Lutheraner Brenz empfohlen, dann unter dem Einfluß eines beſonders durch Zwingli erweckten Strebens nach kirchlicher Zucht, jedoch keineswegs gemäß Zwingli's eigenen Verfaſſungsideen eingeführt und in größerem Umfang zuerſt bei der auf lutheriſchem Bekenntniß ſtehenden heſſiſchen Kirche realiſirt worden. Die ſcharfe Durchführung und Feſtſtellung deſſelben im Zuſammenhang mit ſpecifiſch reformirten kirchlichen Principien war endlich das eigenthümliche Werk Calvins.

Calvins reformatoriſche Thätigkeit bewegte ſich auf dem Boden, welchen Andere ſchon umgebrochen und beſät, — ſie arbeitete an einem Stoffe, welchen Andere ſchon in Fluß gebracht hatten; er gehört inſofern nicht mehr zu den ſchöpferiſchen, bahnbrechenden Männern der Reformation. Aber die Elemente des evangeliſchen Glaubens, die er bereits vorfand, hat er in eigenthümlicher Weiſe mit energiſchem Geiſt auf Grund tiefſten innern Ergriffenſeyns in ſich zuſammengefaßt, hat ſeine Ueberzeugungen mit einer ihm eigenthümlichen Kraft, Schärfe und Conſequenz des Denkens zu einem Lehrſyſtem geſtaltet und hat mit dieſer ſeiner Lehrweiſe über weite Kreiſe Macht gewonnen, wo der evangeliſche Glaube bis dahin durch das Zeugniß der erſten Reformatoren und zwar beſonders Luther's angeregt, zu einer feſten dogmatiſchen Geſtalt aber noch nicht vorgeſchritten war. Zugleich hat dasjenige praktiſche, ſittliche, chriſtlich ſociale Streben, welches ſchon durch Zwingli dem reformirten Proteſtantismus zu eigen geworden, in den Formen und Geſchicken der zwingliſchen Reformation aber keineswegs ſchon zu ſicheren, dauerhaften Erfolgen gelangt war, ſich in ihm mit aller Macht und zugleich auch mit aller der leicht daran ſich knüpfenden Strenge und Herbheit concentrirt; es meint nicht mehr die kirchlichen Intereſſen in jener unmittelbaren Einheit mit den nationalen und politiſchen verfolgen und die Staatsgewalt ſelbſt zur unmittelbaren Trägerin der ſittlich religiöſen Disciplin machen zu können, ſucht dagegen um ſo mehr jene Intereſſen ſelbſtſtändig und im Nothfall auch gegenüber von einer gleichgiltigen, ja widerſtrebenden Staatsgewalt ſicherzuſtellen; und es gebraucht hiezu namentlich jene presbyteriale Conſtitution der Kirche. Ihren beſonderen Beruf erhielt hiemit die calviniſche Reformation für ſolche Gebiete, wo es galt, unordentliche, libertiniſche Elemente, wie in Genf, zu zähmen oder proteſtantiſchen Gemeinſchaften, die den zum Katholicismus haltenden politiſchen Gewalten ihre Exiſtenz erſt noch abzuringen hatten, eine ſittliche Kraft und feſte Organiſation zu verleihen, vermöge deren ſie, wie in Schottland und den Niederlanden, obſiegen, oder wenigſtens, wie in Frankreich, ſich ſelbſt behaupten konnten. — Noch mit mehr Recht als von Zwingli iſt von Calvin geſagt worden, daß in ſeiner dogmatiſchen und praktiſchen Richtung ſich ein Uebergewicht des Denkens und Wollens über das Gemüth zeige. So gewiß auch bei ihm das religiöſe Leben, Glauben und Wirken von einem tief fühlenden, gewaltig erregten, glühenden Herzen ausgeht, ſo wird der religiöſe Inhalt, der ihn bewegt, für ihn dann doch überwiegend zu einem Gegenſtand ſtrenger, ſcharfer, conſequenter Reflexion und zu einem Antrieb energiſcher praktiſcher Wirkſamkeit; hiegegen erſcheint dann, namentlich wenn wir die lutheriſche Geiſtesart vergleichen, das Leben des Gemüthes, der Gefühle, der Phantaſie u. ſ. w. mit ſeinen bereichernden, mildernden, befreienden und verſchönernden, oft aber auch den klaren Geiſtesblick trübenden, die Thatkraft lähmenden Einflüſſen bei Calvin zurückgedrängt. — Mit dieſer Eigenthümlichkeit hängt es zuſammen, daß Calvin in radikalem Verfahren gegen die katholiſchen Formen, beſonders die des Kultus, an Zwingli ſich anſchloß. Zugleich und vor Allem aber iſt hiefür das in Betracht zu ziehen, daß zu

der Zeit, in welcher Calvin thätig wurde, und zwar besonders in denjenigen großen Kreisen, in welchen man vornehmlich bei ihm Belehrung und Weisung suchte, der Gegensatz gegen den Katholicismus durch dessen beharrliche, gewaltthätige, verfolgungssüchtige Feindschaft gegen das Evangelium mehr und mehr gespannt und verschärft worden war und es so scheinen mochte, als ob der Kampf gegen ihn um so mehr auch ein Ausreißen von Allem, was mit ihm im Zusammenhang stehe, erforderte. — Man hat ferner die Eigenthümlichkeit des Calvinismus zu der des romanischen Geistes im Unterschied vom germanischen in Beziehung gesetzt. Auch diese Wahrnehmung hat ihre Richtigkeit, ist jedoch nicht zu übertreiben. Es ist andererseits zu bemerken, daß der Boden des dem Calvinismus am nächsten verwandten Zwinglianismus ein ächt deutscher war und zwar mehr als der slavisch gemischte mancher lutherisch deutscher Kirchen, — daß auch der Calvinismus selbst in Deutschland Boden fand, — daß die calvinischen Holländer, Friesen u. s. w. so gut Germanen sind als die lutherischen Dänen oder Schweden.

Betrachten wir näher die dogmatischen Anschauungen und Lehrsätze Calvins, so hat er im Unterschied von Zwingli die Fülle und Bestimmtheit der evangelischen Lehre von Sünde und Gnade, wie sie zuerst durch Luther vorgetragen worden war, sich zu eigen gemacht. So entwickelt er — anders als Zwingli — scharf und eingehend die Lehre vom objektiven Werke Christi, von der forensischen Rechtfertigung wie von der inneren Umschaffung und Durchheiligung u. s. w. Differenzen, welche doch auch in der Rechtfertigungslehre und zwar besonders in Betreff der Stellung des Glaubens zur Buße zwischen der lutherischen und der calvinischen Auffassung statthaben, sind zwar für Beide karakteristisch, haben jedoch in der Geschichte der Reformation keine eingreifende Bedeutung erlangt. — Die Bahn, auf welcher Calvin auch in der Abendmahlslehre sich Luthern im Unterschied von Zwingli, ja im Gegensatz zu diesem näherte, ist bereits von uns bezeichnet worden; die Realität der Einigung mit Christus, die im Abendmahl der Seele zu Theil werden soll, wollte er so energisch und umfassend, als es ihm irgend möglich war, zur Geltung bringen; er that darin nicht bloß mehr als z. B. die confessio tetrapolitana, sondern auch mehr als Melanchthon. Bei aller Innigkeit aber, mit welcher Calvin die in Christus erschienene Erlösung und Versöhnung ergreift, wird nun doch das Bewußtseyn der herablassenden göttlichen Liebe bei ihm überragt durch das Bewußtseyn der absoluten Souveränität Gottes und des göttlichen Willens, der an Nichts Endliches sich bindet und mit derselben Unbedingtheit nach der einen Seite hin verwirft und strafende Gerechtigkeit übt, wie nach der anderen Seite begnadigt und beseligt. Indem er mit unerbittlicher dogmatischer Consequenz diese Gedanken verfolgt, hat er, wie auch Zwingli noch nicht gethan, die partikularistische Prädestinationslehre nicht bloß vorgetragen, sondern ausdrücklich und nachdrücklich als ein Grundstück der Lehre und des Bekenntnisses festgestellt. Mit derselben Geistesrichtung hängt seine fortwährende Abweichung vom lutherischen Protestantismus in Betreff des Verhältnisses zwischen der äußeren sakramentalen Handlung und der göttlichen Gnadendarbietung, sowie auch zwischen der menschlichen und göttlichen Natur des Erlösers zusammen. Und eben im ernsten Blick auf diesen Gott den Herrn, der Gehorsam fordert, auf die Kraft, mit welcher derselbe in seinen Knechten wirken will, und auf die Probe, durch welche diese ihr Erwähltseyn bewähren müssen, fordert er nun die Früchte strenger Heiligung und zugleich eine scharfe Zucht gegen alle Unheiligkeit. Wesentlich als einen objektiven, von Gott gestifteten Organismus, der zu einem solchen Leben die Einzelnen erziehen soll, faßt er dann die Kirche auf. Weit mehr als Zwingli, welcher in der Gemeinde die Einzelnen mit einander thätig werden lassen will, betont er die natürliche Trägheit und Schwäche der Einzelnen, auf welche darum hier gewirkt werden soll. Noch überwiegender auch als Luther betont er diesen anstaltlichen Karakter der Kirche mit den Aemtern, welche diese Wirksamkeit üben sollen. Und im Unterschied von Luther tritt bei ihm nun hier neben die Gnadenmittel, um deren freien Genuß es bei Luther allein

wesentlich für die Einzelnen sich handelt, die gesetzlich geartete Disciplin, der sie sich zu unterwerfen haben. Eben als Organ hiefür sollen neben die Geistlichen die Laienältesten treten. Nicht ohne Grund ist behauptet worden, daß das protestantische Kirchenthum der calvinischen Reformation mit seiner Macht über die Einzelnen wieder eine Verwandtschaft mit dem katholischen bekommen habe. Andererseits aber hat gerade Calvin dem principiellen Gegensatz gegen dieses durch das Hereinziehen der Laien in's Amt vollends festen Ausdruck gegeben, während er ohnedieß gemeinsam mit allen Reformatoren auf der Gleichheit des geistlichen Karakters bei allen ächten Christen fest besteht.

Seine reformatorischen Lehren über Kirche, Kirchenverfassung und Disciplin entwickelte Calvin erst im Verlauf seiner reformatorischen Thätigkeit und unter den Bedürfnissen, welche bei ihr sich kund gaben. Ueber diese vgl. den Art. Calvin. In dem zum Protestantismus übergetretenen Genf war schon ehe Calvin 1536 durch Farel dort festgehalten wurde, ein strenges Sittenmandat erlassen, auch eine bis zur Excommunikation fortschreitende Uebung der Zucht durch Farel gefordert worden. Eben für diese Grundsätze ersah Farel in Calvin den kräftigsten Vertreter und Vorkämpfer. Gegner derselben fand Calvin mit Farel 1538 in der von der Bürgerschaft gewählten weltlichen Obrigkeit; er ging, durch sie vertrieben, nach Straßburg. Als er dann 1541 zurückgerufen wurde, erreichte er sofort die Einsetzung des aus Geistlichen und Laienältesten bestehenden Consistoriums, durch welches mit jener Zucht in aller Schärfe Ernst gemacht wurde. Während er nun in der ersten Ausgabe seiner Institutio christ. relig. v. J. 1536 bei der Lehre von der Kirche nur das allen Reformatoren und besonders auch Luthern Gemeinsame vorgetragen, die Berufung und Erwählung der Einzelnen, in deren Gemeinschaft die Kirche bestehe, zum Ausgangspunkte gemacht, unter den Kennzeichen der ächten Glieder allerdings schon in karakteristischer Weise ihr sittliches Leben betont, die Zucht jedoch noch gar nicht eingehend erörtert und in Betreff der Excommunikation hauptsächlich nur auf ihr wahres, heilsames Ziel hingewiesen hatte, — während sodann in der Ausgabe von 1539 (vgl. Corp. Reform. vol. XXIX, p. 539. 550) schon weit stärker die Auffassung der Kirche als Mutter und Erzieherin in den Vordergrund getreten, die Verpflichtung der Kirche zur Uebung des Bannes eingeschärft und vor Geringschätzung desselben gewarnt, die Constituirung der Kirche zu solchen Zwecken indessen auch jetzt noch nicht lehrhaft ausgeführt worden war, sind endlich Calvins Auseinandersetzungen hierüber erst auf den Erlaß jener Genfer Ordnung hin erfolgt, in den Ausgaben der Institutio seit 1543. Jetzt (vgl. die Ausg. v. J. 1543 a. a. O. pag. 561 ff., 628, 647 ff., 839*) und darnach die späteren) wird die große Bedeutung des kirchlichen Regimentes hervorgehoben. Karakteristisch ist für Calvin und ebenso dann auch für den ganzen calvinischen Protestantismus, wie die Kirche überhaupt unter den Gesichtspunkt eines Regimentes gestellt wird, das Christus selbst übe, zu dessen Uebung er aber bestimmte, von ihm verordnete menschliche Werkzeuge gebrauche. Als Bestandtheile der geistlichen Gewalt, welche hier geübt werden soll, werden neben einander gestellt das Lehren, die auf Sittenzucht bezügliche Jurisdiktion („altera pars et quidem praecipua eccles. potestatis") und die Gesetzgebung, indem Calvin hinsichtlich dieser letztgenannten zwar gegen die das Gewissen knechtenden papistischen Satzungen, keineswegs aber gegen die der Zucht und öffentlichen Ehrbarkeit dienenden heilsamen und heiligen kirchlichen Gesetze reden will. Um die Nothwendigkeit der Jurisdiktion einleuchtend zu machen, vergleicht er die Kirche mit einem bürgerlichen Gemeinwesen: wie kein solches bestehen könne sine magistratu et politia, so auch sie nicht sine quadam spirituali politia. Im Unterschied von jenem aber soll sie nicht Schwert und Kerker, sondern das strafende Wort und die kirchliche Excommunikation anwenden und soll nicht dahin zielen, daß der Sünder widerwillig Strafe leide, sondern daß er vermöge frei-

*) Richter, Geschichte der evangel. Kirchenverfassung, S. 169 ff. führt die Ausgabe von 1543 als die von 1539 an.

williger Züchtigung Reue ausspreche. Als die von Gott verordneten Amtsträger bezeichnet dann Calvin nach Epheſ. 4, 11 die Hirten (Paſtoren) und Lehrer, indem die dort ferner genannten Apoſtel, Propheten und Evangeliſten nicht auf die Dauer eingeſetzt worden ſeyen. Die Namen pastores, presbyteri, episcopi, ministri will er gemäß dem Sprachgebrauch der Schrift promiscue auf diejenigen, welche die Kirche regieren, anwenden. Für die Uebung der Zucht endlich will er nach 1 Timoth. 5, 17 neben den lehrenden Presbytern auch ſolche haben, „qui verbi praedicatione non funguntur et tamen bene praesunt".

Vornehmlich eben im Intereſſe dieſer Zuchtübung kämpfte Calvin gegen Hemmungen der kirchlichen Thätigkeit durch die Staatsgewalt und gegen Vermengung beider Gebiete. Er beſtreitet (a. a. O. 649) die (Zwingliſche) Meinung, daß die Excommunikation unter chriſtlichen Obrigkeiten nicht mehr am Platze ſey. Er erwartet, daß auch die chriſtlichen obrigkeitlichen Perſonen der Unterwerfung der Kinder Gottes unter dies Urtheil der Kirche ſich nicht entziehen werden. Seinen Einſpruch gegen den Magiſtrat, der i. J. 1553 für Berthelier den über ihn verhängten Ausſchluß vom Abendmahl aufheben wollte, ſetzte er wirklich ſiegreich durch (Enc. II, 521). Er unterſchied auch (Ausg. v. J. 1539 ff. Corp. Ref. S. 1099; in der letzten Bearbeitung: Lib. IV, Cap. 20, §. 1) zwiſchen jenen beiden Gebieten im Allgemeinen ſo, daß er dem geiſtlichen Regimente den inneren Menſchen und die Intereſſen des ewigen Lebens, dem weltlichen nur die „instituendam civilem externamque morum disciplinam" zuwies. Allein eine Trennung von Kirche und Staat will er darum doch keineswegs; die Auffaſſungen des urſprünglichen Calvinismus bei Neueren ſind in dieſer Beziehung großentheils ſehr ſchief. Auch nicht bloß ein indirektes Zuſammenwirken beider Gewalten wollte Calvin, ſofern die obrigkeitliche Strafe auch zur Reinigung der Kirche beitrage und die kirchliche Zucht auch zur Unterſtützung der Obrigkeit das Sündigen mindere (a. a. O. 649, Ausg. v. J. 1543 ff.). Vielmehr nahm er ja ſchon von Anfang zur Herſtellung und Durchſetzung jener kirchlichen Einrichtungen die Hilfe der Obrigkeit an. Jene ordonnances ecclésiastiques v. J. 1541 erklärten ſchließlich, daß, falls das Bedürfniß einer (bürgerlichen) Beſtrafung oder eines Zwanges ſich erheben werde, die Prediger und das Conſiſtorium nach einer von ihnen ausgegangenen Ermahnung die Sache den Rath vortragen und dieſer nach Bedarf Urtheil fällen ſolle. Mit den geiſtlichen Zuchtmitteln wurden dann unter Calvins Zuſtimmung fort und fort ſtrenge, von der Obrigkeit verhängte Strafen auch bei Vergehungen gegen die erſte Tafel des Dekalogs verbunden. Und in die letzte Bearbeitung ſeiner Institutio nahm endlich Calvin auch mit aller Entſchiedenheit den, von den früheren Ausgaben allerdings noch nicht ſo vorgetragenen Satz auf, daß, wie man auch ſchon aus profanen Schriftſtellern lernen könne, die Pflicht der Magiſtrate ſich auf beide Tafeln des Geſetzes erſtrecke und ihre erſte Sorge die für die Frömmigkeit ſeyn müſſe; er hält hiefür das Exempel der frommen altteſtamentlichen Könige vor. — Ohne Zweifel räumte übrigens Calvin in Genf der Obrigkeit um der vorliegenden Verhältniſſe willen auch Manches ein, was er gemäß ſeinen Principien und Idealen wohl lieber anders geordnet geſehen hätte. So kam die Beſtellung des Conſiſtoriums weſentlich in die Hand der Staatsgewalt, nämlich der verſchiedenen bürgerlichen Rathscollegien, ja aus dem Schooße der letzteren wurden auch die Aelteſten ſelbſt gewählt (Enc. II, 520. Richter Kirchenordn. 1, 345). Und ſoweit auch nach dem Statut von 1541 kirchliche Geſetze zu erlaſſen waren, gingen ſie nicht vom Conſiſtorium ſelbſt, ſondern vom Magiſtrat aus. — Calvins Wunſch war gewiß ein von weltlichen Organen und weltlichen Einflüſſen möglichſt unabhängiges, dabei in ſich möglichſt feſt conſtituirtes Regiment der Kirche durch Männer, welche nur vom ſtrengſten kirchlich ſittlichen Sinne beſeelt wären und denen dann je nach Bedürfniß und zwar gemäß ihren eigenen gewiſſenhaften Anforderungen der weltliche Arm ſeine Hilfe leihen ſollte. In ſo weit führte ſeine Theorie leicht zu einer den Staat ſich unterordnenden, durch ein Collegium von Geiſtlichen und Laienälteſten vertretenen Theokratie oder, wenn man den Ausdruck

brauchen will, Hierarchie. In der Praxis aber bedurfte er gegenüber von den widerstrebenden Elementen in der Genfer Bürgerschaft die Hülfe der Staatsgewalt zu sehr, als daß er zugleich auch ihr gegenüber jenes Ziel hätte erreichen können. Weiterhin führte dann in den calviniſch proteſtantiſchen Kirchen theils das Ermatten des ächten calviniſch hochkirchlichen Geiſtes ſo gut als anderwärts im Proteſtantismus zu einer Knechtung der Kirche unter die bürgerliche Obrigkeit, theils das kräftige Aufſtreben deſſelben zu Kämpfen, wie ſie in Schottland noch bis auf die neueſte Zeit fortgewährt haben.

Um eine direkte Betheiligung der Gemeinde im Ganzen und ihrer einzelnen, nicht im Amt ſtehenden Glieder an der Leitung der öffentlichen Angelegenheiten und namentlich auch der Kirchenzucht war es Calvin nicht zu thun. Er zieht auch keinerlei Conſequenzen für eine Betheiligung am Kirchenregiment aus der Idee des allgemeinen Prieſterthums. — Bei der Wahl der Aelteſten in Genf hatte die Obrigkeit nur den Rath der Geiſtlichen beizuziehen; die Gemeindeglieder erhielten kein Recht als das, bei ihr etwaige Bedenken gegen die Tüchtigkeit der Gewählten vorzubringen. In dieſen Aelteſten aber ſollte dann doch die Gemeinde im Ganzen ſich repräſentirt ſehen. Was den eigentlichen Grundſätzen Calvins bei einer Gemeinde wie der Genfer am meiſten entſprochen hätte, wäre wohl eine Ergänzung der Aelteſten durch Cooptation geweſen. Eine ſolche wurde auch in den meiſten calviniſch reformirten Kirchen außerhalb Genfs üblich. — Und auch beim Organismus der Staatsgewalt, von welcher die kirchlichen Geſetze erlaſſen und die Aelteſten und Geiſtlichen (dieſe nach einer durch die übrigen Geiſtlichen getroffenen Wahl) angeſtellt wurden, war der geſetzmäßige Einfluß der Geſammtbürgerſchaft ſehr beſchränkt und wurde es gerade auch unter Calvins Einfluß noch mehr (vgl. Enc. II, 521; Henry, Leben Calvins Bd. 2, S. 63 ff.). Die Ordnung von 1541 war zwar noch durch den ſogen. allgemeinen Rath angenommen worden, in welchem alle im Beſitz eines Hauſes befindlichen Bürger Stimmrecht hatten. Später aber wurde dieſe Verſammlung faſt ganz außer Wirkſamkeit geſetzt zu Gunſten von drei Rathscollegien, welche ſelber in eigenthümlichem Wechſelverkehr mit einander ihre Mitglieder ergänzten. Sie behielt zwar die jährliche Wahl der Syndics, welche nach Ablauf dieſes Amtes Mitglieder der Hauptbehörde, des engen Rathes, wurden, war aber auch hiebei durch Vorſchläge von Seiten dieſes Rathes beſchränkt. — So falſch wäre es, wenn man der calviniſchen Reformation eine demokratiſche Tendenz beilegen wollte. Ihr Hauptbeſtreben ging vielmehr dahin, in Staat und Kirche eine von Natur zu Unordnungen geneigte und der Zucht bedürftige Menge durch feſtgeordnete Gewalten nach Gottes Willen zu regieren und zu erziehen, während freilich Calvin andererſeits auch wieder die Gefahren, welche durch menſchliche Willkür bei der Vereinigung der Gewalt in einzelnen Perſonen drohen, bemerklich machte (vgl. Instit. v. J. 1559. Lib. IV, Cap. 20, §. 8) und vermieden haben wollte. — Ein Recht zur Erhebung des Volkes gegen die Obrigkeit erkannte Calvin, auch wenn dieſe grob das von Gott übertragene Amt mißbrauche, im Gegenſatze zu Zwingli nicht an. Ihm bot hier das Alte Teſtament Belege dafür, daß Gott ſelbſt durch ſolche Bedrücker die Völker heimſuche. So hat er namentlich auch die Verſchwörung der franzöſiſchen Proteſtanten zu Amboiſe mißbilligt. Nur da, wo die Fürſtengewalt durch populares magistratus beſchränkt ſey, gab er dieſen ein verfaſſungsmäßiges Einſchreiten gegen jene zu (a. a. O. §. 31). — Bei den calviniſch reformirten Gemeinſchaften außerhalb Genfs, welche die papiſtiſche Obrigkeit erdrücken wollte, ließ ſich ein gewaltſamer theokratiſcher Eifer nicht ſo zurückhalten. Hier mußten auch anders als in Genf die Gemeinden in Maſſe thätig und zum Anſpruch auf wirkliche Selbſtſtändigkeit erweckt werden. Was aber die innere Verfaſſung betrifft, behauptete auch hier das kirchliche Amt noch mit Strenge ſeine Autorität gegen demokratiſche Beſtrebungen (vgl. die Verhandlungen in der franzöſiſchen Kirche bei Lechler a. a. O. S. 77 ff.).

Das nationale Moment, das dem reformatoriſchen Streben und Wirken Zwingli's eigen war, fehlte bei Calvin. Nicht an den nationalen und bürgerlichen Intereſſen der Stadt als ſolcher war ihm gelegen, ſondern nur daran, nach den allgemeinen Anforderungen Chriſti dort, wohin er, der Fremde, berufen worden war, eine Kirche und in ihr zugleich eine Burg und ein Exempel für andere evangeliſche Völker aufzurichten; Flüchtlinge von auswärts waren ihm eine Hauptſtütze; ſie und er hatten mit der Eiferſucht eines individuellen nationalen Sinnes dort zu kämpfen. — Auch in einer äußeren politiſchen Thätigkeit zur Vertheidigung und Ausbreitung der Reformation ſah er nicht ſeine Aufgabe. Sein eigentliches Streben war nur, im Anſchluß an die politiſchen Verhältniſſe und Ordnungen Genfs jenes Kirchenthum als ſelbſtſtändige Macht feſtzuſtellen. Zum Schutze der einen ſolchen Schatz in ſich hegenden Stadt gab auch er politiſche Rathſchläge, aber nur zu jeweiliger Abwendung von Gefahren und ohne eine amtliche politiſche Stellung einnehmen zu wollen. Sein Auge und ſeine Thätigkeit hat freilich beſonders weit hin über die Chriſtenheit gereicht; aber nicht weitgreifende politiſche Machinationen dienten hiezu, ſondern der gewaltige Einfluß des calviniſchen Wortes und Beiſpieles auf die Tauſende, die zu ihm nach Genf ſtrömten, und auf die ausgedehnten Kreiſe auswärts, mit denen er unermüdlichen Verkehr unterhielt.

Durch Calvin iſt ſo ein dritter Haupttypus der Reformation aufgerichtet worden. In kirchlicher Organiſation iſt durch ihn erſt das Größte geleiſtet worden, was die Reformation überhaupt in dieſer Hinſicht hervorgebracht hat.

Der Zuſammenhang, in welchem dieſer Typus bei allem Unterſchied von Zwingli doch nach ſeinem Karakter und ſeinem Urſprunge mit der zwingliſchen Reformation ſtand, iſt ſchon im Obigen bemerklich gemacht. Auch bei der verſchiedenen Auffaſſung des Sakramentes blieb doch Luther'n gegenüber Weſentliches Calvin und den Zwinglianern gemeinſam, zumal da auch ſchon im Kreiſe der letzteren der Fortſchritt zur calviniſchen Auffaſſung angebahnt war. Bei der verſchiedenen Theorie vom Kirchenthume blieb doch gemeinſam das ethiſch-ſociale Streben, welchem daſſelbe dienen ſollte, und der ſcharfe Widerſpruch gegen papiſtiſche Formen. Dazu kam das politiſche Band zwiſchen Genf und der reformirten Eidgenoſſenſchaft, worauf der Genfer Proteſtantismus gegen ſeine äußeren Feinde ſich ſtützen mußte. Die Einigung der Züricher im Bekenntniß mit dem bisher des Lutherthums verdächtig gewordenen Calvin fand zuerſt ſtatt vermöge des Conſenſes vom J. 1549 (ſ. R.-Enc. Bd. II. S. 531). Für die Geſtaltung der orthodoxen reformirten Dogmatik erhielt dann das ſtreng durchgebildete calviniſche Syſtem weitaus überwiegenden Einfluß. In der Verfaſſung blieben die zwingli'ſch-reformirten Orte bei ihren bisherigen Formen. Die calviniſche Form der Kirchenzucht wurde von Bern auch für's Waadtland nicht zugelaſſen. Sie wurde ferner auch in Neuenburg abgewieſen (vgl. R.-Enc. Bd. XIV. S. 111).

Erſt durch Calvin iſt dann der reformirte Proteſtantismus auch zu einer Macht unter der Chriſtenheit im Großen geworden. Zugleich hat ſich auf dieſen weiteren Gebieten der eigentliche calviniſche Typus der Reformation theilweiſe erſt noch ſtärker und völliger als in Genf ſelbſt ausgeſtaltet.

In Deutſchland, wo der im Beginne der Reformation vordringende Zwinglianismus nicht auf die Dauer feſten Fuß hatte faſſen können, drang jetzt auf Gebiete, wo die lutheriſche Reformation bereits durchgeführt geweſen war, das calviniſch-reformirte Bekenntniß ein, ſo namentlich in der Pfalz ſeit 1560 und wiederum ſeit 1583 (ſ. Bd. XI. S. 458 ff.), ferner in Bremen (vgl. d. Art. „Hardenberg" Bd. V. S. 551), in Naſſau (ſ. Bd. X. S. 217 ff.), in Heſſen (ſ. Bd. VI, 37 ff.), am Niederrhein (vgl. d. Art. „Jülich-Cleve-Berg" Bd. VII. S. 143). Den Weg bahnten ihm in der Pfalz und in Bremen die Streitigkeiten zwiſchen dem ſtrengen Lutherthum und dem Melanchthonianismus. In Naſſau wirkte die Beziehung des Fürſtenhauſes zu den Niederlanden ein. Am Niederrhein griff unmittelbar der niederländiſche reformirte Proteſtantismus Platz. Was die Lehre betrifft, ſo kam, während

die melanchthoniſche Abendmahlslehre zum Calvinismus hinüberführte, hingegen die freiere melanchthoniſche Auffaſſung der Gnadenwirkſamkeit neben der calviniſchen zu keiner Geltung; doch wurde der Prädeſtinatianismus, dem die pfälzer Theologen ſehr entſchieden zugethan waren, im Heidelberger Katechismus wenigſtens nicht ausgeſprochen (abgewieſen iſt er innerhalb des deutſchen Calvinismus nur vom Bekenntniß des 1614 zu dieſem übergetretenen brandenburger Kurfürſten; ächt melanchthoniſch, nicht calviniſch, iſt das Anhalter Bekenntniß vom J. 1579). Zur Einführung calviniſcher Presbyterialeinrichtungen aber entſchloß ſich der pfälzer Kurfürſt Friedrich III. erſt nach langem Zögern und ließ ſie der Conſiſtorialverfaſſung untergeordnet. Eine ächt calviniſche Verfaſſung ſetzte ſich nur am Niederrhein von den Niederlanden her feſt. Fraglich iſt, wie weit die Ordnung, welche Naſſau nach niederländiſchem Vorbild annahm, auf die Dauer Leben bekommen hat. Beiläufig bemerken wir, daß in der Pfalz damals gegen eine ſelbſtſtändige kirchliche Disciplin vom zwingliſchen Standpunkte aus Eraſtus ſtritt, deſſen Name dann von den Calviniſten auf dieſe und auf die ganze ſpätere territorialiſtiſche Richtung übertragen worden iſt (vgl. Bd. IV, 121. XVIII, 56).

Unter den Slaven, in Böhmen und weiter in Polen, begegnete der reformirte Proteſtantismus den Böhmiſchen Brüdern, die ihm mit ihrer Abendmahlslehre und ihrer gemeindlichen Disciplin im Voraus innerlich verwandt waren. Eine Pole, J. von Lasky (ſ. d. Art.), hat auch die auf calviniſchem Princip ruhende Presbyterialverfaſſung zuerſt nach England und Deutſchland gebracht. — Nachdem im erſten Verlaufe der Reformation die Böhmiſchen Brüder und auch die Calixtiniſchen Böhmen ſich mit Luther in Verbindung geſetzt hatten, verbreiteten ſich in Böhmen neben den Anhängern der lutheriſchen Lehre bald auch ſchweizeriſch Geſinnte (ſ. Bd. II. S. 273). Die Böhmiſchen Brüder, infolge des ſchmalkaldiſchen Krieges großentheils nach Preußen und Polen hinübergetrieben, ſchloſſen ſich in der nächſten Zeit immer enger an den Calvinismus an. Im polniſchen Reiche (ſ. Bd. XII. S. 14 ff.), wo die lutheriſche und reformirte Lehre zugleich eingedrungen war, griff dieſe zum Nachtheil jener bei der polniſchen Nationalität um ſich. Bei Böhmen und Polen aber (abgeſehen von den Böhmiſchen Brüdern) zeigte die reformatoriſche Bewegung überhaupt neben großer Beweglichkeit und Streben nach äußerer Organiſation nur ein geringeres Maaß von Tiefe, ſtrengem Ernſt und Stetigkeit. Jenes Streben ferner richtete ſich mehr auf eine aus der Kirche ſelbſt hervorgehende Oberleitung — in Polen durch Synoden und Superattendenten, in Böhmen (ſ. Bd. II. S. 394) durch ein Conſiſtorium —, als auf ſtrenge chriſtliche Geſtaltung der Einzelgemeinden nach Calvin's Sinne, wozu in Polen auch die Vernachläſſigung des Volkes durch den in Staat und Kirche nach eigener Freiheit und zugleich Herrſchaft trachtenden Adel kam. Eigenthümlich iſt ferner in der Geſchichte der Reformation bei dieſen Nationen das, nicht bloß durch äußere Rückſichten herbeigeführte, ſondern ohne Zweifel für ihren dogmatiſch-kirchlichen Geiſt karakteriſtiſche, dabei beſonders durch jene Brüder geförderte Streben nach Union unter den verſchiedenen proteſtantiſchen Confeſſionen und Kirchen, worauf hier, wie faſt nirgends, auch die Lutheraner eingingen (Conſens von Sendomir 1570; böhmiſche Confeſſion vom J. 1575; Real-Enc. Bd. XII. S. 16. II, 393 f.).

In Ungarn und Siebenbürgen war ſeit dem Beginne der Reformation der Proteſtantismus mit großem Erfolg durch deutſche, lutheriſche Einflüſſe verbreitet worden (ſ. Bd. XVI. S. 641 f. XIV, 342 ff.). Auch hier aber gewann dann der Calvinismus die nichtdeutſche, magyariſche, auch ſlaviſche Bevölkerung für ſich, doch ohne die von ihm erſtrebte Gemeindeordnung durchführen zu können (ſ. Lechler a. a. O. S. 147 ff.; reformirte Confessio Czengeriana v. J. 1557 oder 1558).

Zu ihrer vollen, energiſchen Realiſirung aber ſind die reformatoriſchen Principien des Calvinismus auf jenen Gebieten durchgedrungen, von welchen wir ſchon oben bemerkt haben, daß ihm für ſie ein ganz beſonderer Beruf zuzuerkennen ſey. Zum Theil werden hier ſeine Principien auch nicht bloß praktiſch weiter entwickelt, ſondern zugleich

zu Extremen weitergetrieben, die zwar gerade auch noch karakteriſtiſch für ihn ſind, die aber erſt dann möglich und relativ nothwendig wurden, wenn eine freilich auch ſchon dem Reformator eigene einſeitige Richtung mit Hintanſetzung des doch von ihm ſelbſt behaupteten höheren Standpunktes ausſchließlich verfolgt wurde. — In Frankreich (Bd. IV. S. 517 ff.) vermochte der Proteſtantismus überhaupt erſt eine feſte Stätte ſich zu erkämpfen, als er in Genf eine Pflanzſchule für ſich fand und in den von dorther ſtammenden gemeindlichen Einrichtungen ſich organiſirte. Seine Vertreter hatten hier die nächſte Geiſtesverwandtſchaft mit dem Reformator. In dieſem Geiſte wurde jetzt hier zuerſt eine Organiſation nach calviniſchen Principien auch für die Verbindung der Gemeinden zu einer Geſammtkirche ausgeführt. — In den Niederlanden (ſ. Real-Enc. Bd. VI. S. 221 ff.), wo das lutheriſche Zeugniß ſchon frühe gewirkt und Märtyrer erzeugt, eine Kirchenbildung aber gegen die Macht Karl's V. noch nicht durchgeſetzt hatte, war durch die praktiſch-religiöſen vorreformatoriſchen Beſtrebungen auch ſchon den Tendenzen des reformirten Proteſtantismus vorgearbeitet worden. Der Calvinismus drang dann beſonders von Frankreich her ein. Auch hier war es weſentlich eine kämpfende Kirche, die in ihm erſtarkte. Während jedoch ſo ein freier proteſtantiſcher Staat ſich bildete, ſtellten ſich dann in ihm politiſch-kirchliche Intereſſen im Bunde mit zwingliſch-kirchlichen Anſchauungen dem Streben nach Selbſtſtändigkeit der kirchlichen Organiſation und der gefürchteten Uebermacht calviniſch-kirchlicher Organe entgegen. Doch wurde die presbyteriale Gemeindeverfaſſung und eine Synodalverfaſſung für die einzelnen Provinzen faſt überall durchgeführt. Eine Geſammtverfaſſung für die niederländiſche Kirche wurde nicht erreicht; ſo auch keine Einrichtung von Generalſynoden; die Dordrechter war die erſte und letzte. Zugleich regte ſich gegen den ſtrengen calviniſchen Dogmatismus und zunächſt Prädeſtinatianismus eine freiere, mildere, theils ſchlicht praktiſche, theils nüchtern verſtändige Richtung, geſtützt auf die ſeit Beginn des Jahrhunderts hier verbreitete wiſſenſchaftliche Bildung: der Arminianismus (ſ. Bd. I. S. 526 ff.). In kirchlicher Beziehung war er mit der vorhin bezeichneten Richtung verbunden. — In England wurden die calviniſchen Grundſätze über Reinigung des Cultus und über Gemeindeordnung im Gegenſatz gegen die von der Staatsgewalt beliebte Form der Reformation von den Puritanern (ſ. d. Art.) aufgenommen und umſo mehr mit zunehmender Schroffheit geltend gemacht, je unduldſamer andererſeits jene Gewalt gegen jeden Widerſpruch ſich verhielt. Ein Exempel presbyterianiſcher Verfaſſung hatte J. v. Lasky (ſ. d. Art.) in London bei der dortigen Flüchtlingsgemeinde gegeben. Zugleich aber erhob ſich nun hier auf reformirtem dogmatiſchem Standpunkte und im Streben nach Herſtellung wahrer heiliger Gemeinden der Independentismus, der im Gegenſatze zum anderweitigen Calvinismus mit der Selbſtſtändigkeit ſolcher Gemeinden auch Ernſt machen wollte theils gegen die Unterordnung der Einzelgemeinden unter einen Geſammtkirchenorganismus, theils gegen jede Herrſchaft des Amtes über die Gemeindeglieder, welche durch freien Beitritt die Gemeinde conſtituiren, dann ſelbſt ihre Lehrer (und auch Aelteſte) wählen und in ihrer Geſammtheit auch nach Einſetzung der letzteren ſich ſelbſt regieren und Zucht unter ſich üben ſollten. Erſt am Schluſſe der Reformationszeit hervorgetreten, gehört doch der Independentismus noch weſentlich mit zu den Erzeugniſſen der Reformation und zwar des reformirten Typus, in deſſen ſpäterer Entwickelung er dann auch eine ſehr wichtige Stelle mit ſeinen individualiſtiſchen Grundſätzen einnimmt. — Am ſtärkſten iſt endlich vom Calvinismus eine ganze Nation durchdrungen worden in Schottland, nachdem auch hier die erſten, vom lutheriſchen Deutſchland herſtammenden Keime der Reformation gewaltſam niedergetreten worden waren (ſ. Bd. XIII. S. 701 ff.; für die Geſchichte der ſchottiſchen Reformation iſt dort nachzutragen: P. Lorimer, the scottish reformation, 1860). Es gelang hier dem Proteſtantismus in calviniſcher Form nicht bloß, wie in Holland, Bekenntniß der Nation zu werden, ſondern es kam dazu, daß bei der in ſtaatlicher und wiſſenſchaftlicher Beziehung verhältnißmäßig noch weniger entwickelten, vom religiöſen

Geiſte aber mächtig bewegten Nation die religiös-kirchlichen Intereſſen mehr als irgend wo ſonſt über alle anderen das Uebergewicht erhielten, und ferner, daß hier auch nach dem Siege des proteſtantiſchen Bekenntniſſes doch durch die epiſkopaliſtiſchen Machinationen und Gewaltakte des politiſchen Regimentes der Kampf gegen dieſes für den Beſtand und die Selbſtſtändigkeit der presbyterialen Nationalkirche fortwährend rege erhalten wurde.

Zur weiteren Entfaltung, zu welcher das calviniſche Kirchenthum jetzt gelangt, gehört namentlich die auf der Presbyterialverfaſſung ruhende ſynodale Einrichtung der Kirche, mit Provinzialſynoden, mit colloques (franzöſ.) oder presbyteries (ſchottiſch) zwiſchen denſelben und den Ortsgemeinderäthen (consistoires, kirksessions), und mit Generalſynoden über denſelben. Die franzöſiſchen Reformirten gingen darin voran, die Schotten folgten; in den Niederlanden und am Niederrhein bildete ſich wenigſtens die ſynodale Einzelgliederung (ohne die Generalſynoden) aus. — Es gehört dazu ferner die Selbſtſtändigkeit des ſo conſtituirten Kirchenregiments gegenüber von Staat, welche von den franzöſiſchen Gemeinden gegen den katholiſchen Staat zugleich mit ihrer eigenen Exiſtenz behauptet, von der ſchottiſchen Kirche principiell ausgeſprochen nnd auch im proteſtantiſchen Staate mit mehr oder weniger Erfolg geltend gemacht wurde. Auch jetzt aber ging die Meinung keineswegs dahin, daß Kirche und Staat überhaupt getrennt würden; die Anſicht der ſtrengen Kirchenmänner war vielmehr die, daß die Nation in ihrer Geſammtheit und durch ſtaatliche Verfügung das evangeliſche Bekenntniß und Kirchenthum einführen, kein anderes als dieſes dulden und die auf's kirchliche Leben bezüglichen und von ſelbſtſtändigen kirchlichen Organen ausgehenden Maßregeln nach Bedarf auch mit dem weltlichen Arme unterſtützen ſollte. — Den Grundſatz, daß die Staatsgewalt den Zutritt zur wahren Kirche der Entſcheidung der einzelnen Volksgenoſſen frei geben und verſchiedene Bekenntniſſe nebeneinander dulden ſolle, hat zuerſt der Independentismus vorgetragen. — Die „regierenden Aelteſten“ wurden in Schottland noch entſchiedener als bei Calvin nach 1 Tim. 5, 17. mit den Geiſtlichen unter den Einen Begriff des Aelteſtenamtes zuſammengeſtellt; ſie hatten ſo auch in Sachen der Lehre mitzuſtimmen, welche Calvin dieſen vorbehalten hatte. — Die erſte Einſetzung dieſer Aemter erfolgte bei den Kirchen unter dem Kreuz natürlich durch die Gemeinden. Was die fernere Beſtellung derſelben betrifft, ſo wurde ſie in Frankreich Sache des Amtes ſelbſt vermöge der Cooptation. In Schottland ſollten die Gemeinden bei Wahl der Aelteſten wenigſtens mit betheiligt werden; die Wahl der Geiſtlichen wurde für ſie ſelbſt in Anſpruch genommen — im Gegenſatze nämlich gegen den hier die Selbſtſtändigkeit der Kirche bedrohenden Patronat; ſonſt aber wurde auch hier ſtreng an dem durch die Amtsträger zu führenden Regimente feſtgehalten, die oben erwähnten Forderungen des Independentismus entſchieden verworfen.

In den Bekenntniſſen wurde jetzt, wie durch Calvin noch nicht geſchehen war, die kirchliche Disciplin als Kennzeichen der wahren Kirche unmittelbar neben das lautere Wort und die Sakramente geſtellt und die Forderung eines presbyterialen Regimentes zum Glaubensartikel gemacht (Confess. Gallic. und Belg.).

Mit einem dem Calvin noch fremden Rigorismus wurde ferner einer Ueber- und Unterordnung der Geiſtlichen nicht bloß das göttliche Recht, ſondern auch die Zuläſſigkeit nach göttlicher Ordnung abgeſprochen. Calvin hatte den Epiſkopat als menſchliche Einrichtung nicht ſchlechthin verwerfen wollen; auch Knox hatte, während er mit dem engliſchen Epiſkopat nichts gemein haben wollte, doch anfangs für ſeine ſchottiſche Kirche noch Superintendenten zugelaſſen.

Nicht minder ſchritt man fort im Rigorismus gegen alle in Gottes Wort nicht ſtatuirten gottesdienſtlichen Formen und Ordnungen, während in Genf anfangs auch unter Calvin (ſ. Bd. II. S. 524) noch Weihnachten und andere Feſte gefeiert, auch die anglikaniſchen Ceremonien von ihm nur für Albernheiten, nicht für gottwidrige Gräuel erklärt worden waren. Vermöge ebenderſelben geſetzlichen Richtung

kam man andererſeits auf die Gleichſtellung des chriſtlichen Sonntags mit dem altteſtamentlichen Sabbath und auf die judaiſtiſch geartete Feier deſſelben; doch iſt, auch nach der Angabe der Puritaner ſelbſt, dieſe Auffaſſung erſt 1595 durch eine Schrift des Puritaners Bound mit Beſtimmtheit vorgetragen worden (Neal, history of the Puritans, P. I. Ch. VIII.; überſetzt Halle 1754. Bd. I. S. 707 f.).

Fruchtbaren Boden fanden endlich bei den verfolgten Calviniſten namentlich in Frankreich und Schottland jene Grundſätze über den Widerſtand gegen die Obrigkeit, auf die wir bei Zwingli zu reden kamen, die wir dagegen bei Calvin nicht gefunden haben. Einestheils wurden ſie — beſonders in Frankreich — vom naturrechtlichen Standpunkte aus begründet, anderntheils — beſonders durch Knox — vom altteſtamentlich-theokratiſchen; auch in Schottland aber wirkten Theorien vom Volksrecht und Volksſouveränität ein, welche längſt von katholiſchen Juriſten und Theologen vorgetragen worden waren (vgl. G. v. Polenz, Geſchichte des franzöſ. Calvinismus, Bd. 3.: der polit. franzöſ. Calvinismus im Begriff u. ſ. w.; meine Schrift „die ſchottiſche Kirche“ u. ſ. w. S. 24 ff.).

Während die calviniſche Reformation ihren Verlauf nahm, entwickelte ſich indeſſen noch mit Anſchluß an's reformirte Bekenntniß auf ganz eigenthümliche Weiſe die ſtaatskirchlich-engliſche, indem dieſe mit jener confeſſionellen Stellung in ihren kirchlichen Einrichtungen Elemente ganz entgegengeſetzter Art verband (ſ. Bd. IV. S. 33 ff. I, 323 ff.). Herbeigeführt wurde dieſe Verbindung weſentlich durch die politiſche königliche Gewalt, welche nach politiſchen Abſichten und Rückſichten die Reformation einſchränken und einrichten wollte, während das Volk zwar reicher und ächt religiöſer Anregungen nicht ermangelte, aber doch der großen Maſſe nach nur ſehr langſam von ihnen durchdrungen wurde; es kam hiezu die Reaktion gegen jede evangeliſche Bewegung durch die „blutige“ Maria. Die Abſicht war dort zunächſt bei Heinrich VIII. nur die Losreißung Englands von Rom und die Vereinigung der Gewalten in dem Alleinherrſcher geweſen. Weiter, beſonders für Eliſabeth, blieb maßgebend die Rückſicht auf Frieden und Einigkeit im Reich, wozu der neben der Lehränderung eingehaltene Conſervatismus in den dem Volke dargebotenen äußeren Formen dienen ſollte, und die Rückſicht auf die für die Krone feſtzuſtellende Einheit der Gewalten. Der Epiſkopat gehörte zugleich zur Eingliederung der Kirche in den ſtaatlichen Organismus. In beiden Rückſichten lag auch der Grund für die geſetzliche Strenge bei der Durchführung einer ſo eigenthümlichen Reformationsweiſe gegen die Puritaner. Bei alledem iſt jedoch der Zuſammenhang nicht zu überſehen, in welchem dieſe Reformation auch mit dem Leben des Volkes im Ganzen ſtand, — mit dem Bewußtſeyn und Streben der Nation, nach den Wirren des vorangegangenen Jahrhunderts ein feſtgeſchloſſener, kräftiger Staat zu werden, und mit der ihr eigenen geſetzlichen und politiſchen Sinnesweiſe überhaupt. — Auf die Lehre hatten, ſeit mit der Reform für ſie Ernſt gemacht wurde, unter den Theologen des Continents reformirte, wie die aus Straßburg berufenen Bucer und P. Martyr, den meiſten Einfluß. Das Bekenntniß erhielt und behielt (vgl. d. 39. Art.) in der Abendmahlslehre auch eine entſchieden gegen das Lutherthum gerichtete Beſtimmung. Die calviniſche Prädeſtinationslehre war anfangs von den Häuptern der Kirche wie von Whitgift, dem Erzbiſchof und Erzfeind der Puritaner (vgl. Bd. XII. S. 372), angenommen worden, obgleich Königin Eliſabeth keinen Streit und keine Entſcheidung darüber haben wollte; die Reaktion gegen dieſelbe kam dann nicht etwa von lutheriſchen Einflüſſen, ſondern vom Arminianismus. — Ein Aergerniß wurden dagegen für die ſtreng Reformirten die gottesdienſtlichen Formen und die Anſprüche und der Pomp des Epiſkopats. In den liturgiſchen Formeln finden ſich auch die Worte, auf welche ein Haupttheil der Anglikaner mit einer lutheriſchen oder auch katholiſchen Lehre von der Taufwiedergeburt ſich ſtützt. In einzelnen rituellen Stücken jedoch, wie in der Beſeitigung der Altäre, Kreuze, Bilder, wurden die reformirten Forderungen weit mehr als bei den lutheriſchen Kirchen befriedigt. Zu bemerken iſt ferner für den urſprünglichen

Karakter des Anglikanismus beſonders noch, daß dem Epiſkopat keineswegs ein göttliches Recht zuerkannt wurde; dieſe Theorie iſt für die engliſche Kirche erſt durch Bancroft ſeit 1588 aufgebracht, übrigens auch ſpäter nie kirchlich ſanktionirt worden; Whitgift ſelbſt geſtand, daß er ihre Wahrheit mehr wünſche als glaube (Neal, hist. etc. P. II. Ch. VII., a. a. O. S. 605 ff.). — Aus dem Geſagten erhellt, wie wenig treffend es iſt, die anglikaniſche Kirche als lutheraniſirend zu karakteriſiren. Verkehrt wäre es vollends, in ihr eine auch von anderen Kirchen zu erſtrebende höhere Einheit der kirchlichen und confeſſionellen Gegenſätze zu ſuchen. Eine Verbindung der Gegenſätze, wie ſie hier zu Stande kam, hatte nur unter den hier angegebenen beſonderen geſchichtlichen Verhältniſſen Sinn und Möglichkeit und hat bekanntlich auch hier allezeit genug Schwierigkeiten gemacht. Die hohe Bedeutung, welche dieſe Reformation für die Reformation und den Proteſtantismus im Ganzen hatte, liegt vielmehr darin, daß der engliſche Staat, indem er ſie nach ſeinen Intereſſen einrichtete, nun ſeinerſeits für den Proteſtantismus zum ſtärkſten politiſchen Bollwerk in Europa wurde.

In ſo mannigfaltigen Formen hat die Reformation des 16. Jahrhunderts ſich ausgeſtaltet. Wie weit der evangeliſche Geiſtestrieb, der in allen wirkt, bei der einen mehr, bei der anderen weniger rein und kräftig ſich bethätigt habe, — wie etwa die eine durch eigenthümliche Vorzüge der anderen ergänzt werden könne und müſſe, — ob und in welchen Beziehungen endlich jener Trieb etwa überhaupt damals noch nicht wahrhaft befriedigt worden, vielmehr die weitere und neuere Entwickelung des Proteſtantismus als ein Ringen nach vollerer Befriedigung deſſelben aufzufaſſen ſey, — das zu erörtern, iſt hier nicht mehr unſere Aufgabe. Julius Köſtlin.

Refuge, Egliſes du Refuge, Kirchen der franzöſiſchen Reformirten im Auslande. Wozu dieſes franzöſiſche Wort in einer deutſchen Encyklopädie? Es iſt nicht einmal gut franzöſiſch, es gehört zu jenem „style réfugié", den man den aus ihrem Vaterlande ausgewanderten Reformirten vorwarf und der in Folge ihrer Berührung mit anderen Sprachen der Correktheit und Eleganz ermangelte. Indeſſen kommt es auf die Sache an, und in dieſer Beziehung wird Niemand bezweifeln, daß der Artikel Aufnahme verdiene. Er enthält zugleich eine Ergänzung des Artikels „Franzöſiſch-reformirte Kirche", Bd. IV. S. 529 ff.

Die Auswanderung Evangeliſch-geſinnter aus Frankreich begann ſchon ſeit den erſten Regungen der Reformation in dieſem Lande. Calvin, Farel, Beza, Fromment ſind franzöſiſche Flüchtlinge. Ihnen folgten noch im Reformationszeitalter viele Tauſende, die ſo wie anderwärts, ſo in der franzöſiſchen Schweiz, beſonders in Genf, Aufnahme fanden und dieſer Stadt ihr weſentlich calviniſches Gepräge gaben. Seit jener Zeit erfolgten immerfort partielle Auswanderungen. So iſt der Ahne des Genferiſchen Theologengeſchlechtes Tronchin um die Zeit der Bartholomäusnacht aus Frankreich entflohen. Aber die zahlreichſte und folgenreichſte Emigration fand ſtatt, ſeitdem König Ludwig XIV., hingeriſſen vom Wahne, die religiöſe Einheit ſeines Reiches herzuſtellen und folgſam den Eingebungen des Klerus*), ſeine reformirten Unterthanen zu bedrücken anfing, beſonders ſeit der eigentlichen Aufhebung des Edikts von Nantes (ſ. den Artikel „Nantes, Edikt von"), und dieſe Auswanderung dauerte mit Unterbrechungen fort bis zum Jahre 1752.

In dem oben erwähnten Artikel (Bd. IV. S. 543 ff.) iſt von der Aufhebung des Edikts von Nantes, von den derſelben vorausgehenden und nachfolgenden Bedrückungen der Reformirten die Rede geweſen. Denn jene Aufhebung war kein vereinzelter Akt, ſie begann im Grunde ſchon im Jahre 1662, als der König die erſten bedrückenden Maßregeln ergriff, die erſten das Edikt von Nantes verletzenden Anordnungen traf. Dieſe häuften ſich von Jahr zu Jahr bis zur eigentlichen Aufhebung, die am 17. Ok-

*) Siehe A. Lièvre, du rôle que le clergé catholique a joué dans la révocation de l'édit de Nantes. Strassb. 1853.

tober 1685 unterzeichnet wurde und der nun bis in die Mitte des folgenden Jahrhunderts ergänzende Bestimmungen und Exekutivmaßregeln folgten. Von besonderer Bedeutung ist dieses, daß während im Aufhebungsedikte den Protestanten nur die öffentliche Ausübung ihres Cultus verboten war, dieß alsobald dahin gedeutet wurde, daß gar keine Protestanten mehr in Frankreich seyn dürften und alle und jeder sich zu der Religion des Königs bekennen müßten. Welche Scheußlichkeiten damit verbunden waren, darüber findet man in jenem Artikel einige bezeichnende Angaben. Was diese Bedrückungen vor den meisten anderen, die anderswo oder auch in Frankreich früher verübt worden, auszeichnet, ist dieses, daß man nicht sowohl darauf ausging, die Reformirten wegen der ihnen schuldgegebenen Ketzerei zu bestrafen, als vielmehr sie durch alle möglichen Mittel zum Uebertritte zu vermögen, zu drängen, indem man sie nicht eigentlich tödtete, sondern nur alle ersinnlichen Qualen und entehrende Behandlung erleiden ließ und ihnen allen möglichen ökonomischen Schaden zufügte, um eine Abschwörung zu erzwingen, auf die man sich dann gründete, um unter diesem Vorwande neue Bedrückungen zu verhängen, wodurch die Leute vollends mürbe gemacht werden sollten, d. h. man ging darauf aus, die Seele zu tödten. Die ganze Behandlung, die unsere Glaubensgenossen erlitten, war von der Art, daß es ihnen in manchen Fällen schwerer wurde, zu widerstehen, als wenn man ihnen in aller Form Rechtens den Proceß gemacht und sie zum Tode selbst auf dem Scheiterhaufen verurtheilt hätte. In dem noch so schrecklichen Verfahren, welches der Religionsfanatismus zu anderen Zeiten und in anderen Ländern beobachtete, war etwas, was die Seele der Bekenner aufrecht zu halten geeignet war, die Achtung vor der Persönlichkeit, vor der individuellen Ueberzeugung, der man wenigstens die Ehre eines eigentlichen Processes erwies, die Achtung vor der Religion überhaupt. Aber davon war in dem Benehmen der Schergen Ludwig's XIV. geistlichen und weltlichen Standes keine Spur wahrzunehmen. Es ist als ob dieses Verfahren auf die unglücklichen Schlachtopfer dieser Schändlichkeiten einen demoralisirenden Einfluß ausgeübt hätte. Die ungeheure Leichtfertigkeit, womit man, bei aller Grausamkeit, den armen Leuten die katholische Religion aufdrang, erzeugte Leichtfertigkeit in Annahme derselben. Dazu kam, daß denselben alle Gewerbe untersagt waren — sie durften ja nicht einmal Dienstboten seyn —, daß ihr Vermögen durch Einquartierung und Geldstrafen zu Grunde ging, daß die Eltern niemals sicher waren, daß man ihnen unter nichtigem Vorwande nicht ihre Kinder raubte, was bekanntlich bis um die Mitte des 18. Jahrhunderts unzählige Male geschah, daß alle Protestanten als Neubekehrte galten und sie, wenn sie ihrer Ueberzeugung treu blieben oder zu derselben zurückkehrten, wie wilde Thiere verfolgt und, wenn sie starben, vom Henker durch die Straßen geschleppt und auf den Schindanger geworfen wurden, — laut einem königlichen Befehle, der mehrmals sogar an weiblichen Leichen vollzogen wurde. Um das Maaß dieser Schändlichkeiten voll zu machen, wurden schon im 10. Artikel des Aufhebungsedikts (s. Weiß a. a. O. II, 391), sodann durch eine besondere königliche Deklaration vom 7. Mai 1686 den Auswandernden die härtesten Strafen angedroht, den Männern Confiskation des Vermögens und lebenslängliche Galeerenstrafe, die von schaudererregender Härte war*), den weiblichen Personen, außer Confiskation des Vermögens, Einsperrung, lebenslängliche, in schauerliche Thurmgefängnisse oder mehr oder minder andauernde Einsperrung in Klöster, wo sie von den Nonnen oftmals mit erfinderischer Grausamkeit geplagt wurden. Mit solcher Barbarei, die vom türkischen Regimente kaum übertroffen, ja kaum erreicht wurde, wüthete damals gegen einen Theil ihrer Angehörigen diejenige Nation, die sich rühmte, auf der höchsten Stufe der Civilisation und feinen Bildung zu stehen. Zur feinsten Sitte, zum größten äußeren Anstande gesellte sich thierische Rohheit, zur höchsten äußeren Achtung vor der Religion

*) Siehe darüber die höchst interessante Schrift: Mémoires d'un protestant condamné aux galéres de France. 1700—1713. Paris 1865. Neuer Abdruck einer schon zu Anfang des achtzehnten Jahrhunderts erschienenen Schrift.

die unerhörteſte Mißachtung aller Religion, wogegen das Benehmen Philipp's II. und der ſpaniſchen Inquiſition — es iſt ſchauerlich, es zu ſagen — ſogar vortheilhaft abſticht. Philipp II. und ſeine Inquiſitoren hatten wirklich zu viele Achtung vor der katholiſchen Religion, ſie hatten zu vielen, wenn auch noch ſo ſehr irregeleiteten religiöſen Sinn, als daß ſie in der Weiſe Ludwig's XIV. und ſeiner Schergen die katholiſchen Sakramente mit allen Mitteln der Gewalt und der Beſtechung den ſich Sträubenden aufgedrungen hätten. Nichts iſt daher verkehrter und falſcher, als wenn (bei Wetzer und Welte im Art. „Ludwig XIV." Bd. VI. S. 634) behauptet wird, daß die franzöſiſchen Reformirten dieſelbe Behandlung erfuhren, wie die Katholiken in Großbritannien, beſonders in Irland im 17. und 18. Jahrhundert. Was dieſe zu leiden hatten, iſt wahres Kinderſpiel im Vergleich mit den Leiden der franzöſiſchen Reformirten. Daher die letzteren während der Friedensverhandlungen zu Aachen im Jahre 1748 die Bevollmächtigten der proteſtantiſchen Mächte (freilich vergebens) baten, dahin zu wirken, daß ihnen daſſelbe gewährt würde, was den Katholiken in Großbritannien (ſ. Coquerel, histoire des Eglises du Désert I, 449). Jene hätten ſich glücklich geſchätzt, wenn man ſie nur wie dieſe behandelt hätte, die doch auch nicht auf Roſen gebettet waren. Ein katholiſcher Schriftſteller, Rulhière, in ſeinen éclaircissements historiques sur la révocation de l'édit de Nantes, erkennt auch vollkommen dieſen Thatbeſtand an.

So ſchrecklich die mit der Auswanderung verbundenen Gefahren waren, ſo erfolgte ſie doch in ſehr ausgedehntem Maaße. Ein vollkommen richtiges Gefühl trieb die Reformirten dazu. Denn alle in Frankreich verbleibenden, als Neubekehrte angeſehen und behandelt, waren immerfort in Verſuchung, ihre Gewiſſen zu verletzen, ſey es, daß ſie zu wilden Schwärmereien und blutigem Aufruhr ſich hinreißen ließen, — wie die Camiſarden, oder daß ſie ſich dazu hergaben, äußerlich eine Religion zu bekennen, die ſie im Herzen verwarfen. In der That haben wenigſtens in dieſer letzten Beziehung, bis gegen das Ende des 18. Jahrhunderts, verhältnißmäßig nur wenige ihr Gewiſſen vollkommen rein gehalten. Am ſeltenſten ließen ſie ſich zum Aufruhr und zu Gewaltthätigkeiten verleiten, denn die Camiſarden ſind eine vereinzelte Erſcheinung: die noch ſo ſehr Bedrückten, durch ihre Paſtoren in Zucht gehalten, zeichneten ſich mit wenigen Ausnahmen aus durch eine Loyalität und Geduld im Leiden, die um ſo höher anzuſchlagen ſind, je mehr ſie beſtändig auf die härteſte Probe geſtellt wurden. Unendlich mehr wurde geſündigt durch verſtellte Annahme der katholiſchen Religion, welche Annahme ja nach und nach zur leeren Formalität herunterſank, ohne welche noch ſo leere Formalität aber es kaum möglich war, das Leben zu friſten. Es wäre daher zu wünſchen geweſen, daß alle bis auf den letzten Mann den franzöſiſchen Boden verlaſſen hätten. Denn das iſt kein Vaterland mehr, um welches willen man in Gefahr iſt, die Hoffnung auf das himmliſche Vaterland zu verlieren. Das ſagen wir ſelbſtverſtändlich ohne die unzähligen Beweiſe von Glaubensmuth, Ausdauer und Hingebung, welche Paſtoren und Laien gaben, zu verkennen, noch läugnen zu wollen.

Glücklicherweiſe war es rein unmöglich, die Geſetze gegen die Flüchtlinge in aller Strenge aufrecht zu halten. Wohl kamen genug Fälle vor, wo ſie angewendet wurden. Bald nach der Aufhebung des Edikts von Nantes ſah man lange Züge von Reformirten, mit ſchweren Ketten beladen, mit den gemeinſten Verbrechern zuſammengekoppelt, der roheſten Behandlung preisgegeben, ſo daß mehrere unterwegs ſtarben, ſich durch Frankreich hinſchleppen — nach den Bagnos von Toulon und Marſeille, in welchen zwei Bagnos allein nur ſchon bis Juni 1686 nahezu 1200 reformirte Galeerenſklaven die entſetzliche Strafe erduldeten, die auf den Gehorſam gegen die Stimme des Gewiſſens geſetzt war. Aber immerhin gelang es Vielen, aus der irdiſchen Hölle, wozu ihr Vaterland herabgeſunken war, zu entkommen, ſey es, daß ſie durch alle möglichen unſchuldigen Künſte der Aufmerkſamkeit der Gränzwächter ſich entzogen, ſey es, daß dieſe ein Auge zudrückten, indem ſie ſich entweder beſtechen ließen oder aus Rechtſchaffenheit und Gewiſſenhaftigkeit, gepaart mit Mitleiden, ſich ſcheuten, die königlichen

Befehle auszuführen. Viele Flüchtlinge konnten ſogar ihr ganzes Vermögen oder einen Theil deſſelben retten, und oft waren ihnen ihre katholiſchen Freunde und Verwandten dazu behülflich. Doch bleibt es immerhin wahr, daß die Mehrzahl nur das nackte Leben rettete.

Um die Zeit der Aufhebung des Edikts von Nantes zählte man auf ungefähr 20 Millionen Franzoſen eine Million Reformirte. Man berechnet, daß von 1685 bis 1700 etwa 250000 bis 300000 das Land verließen. Wenn wir die Zeit von 1662 bis 1685 einerſeits, die von 1700 bis 1752, wo die letzte Auswanderung erfolgte, andererſeits dazu nehmen, wenn wir überdieß bedenken, daß die Beamten ein natürliches Intereſſe hatten, die Zahl der Auswanderer geringer als ſie in Wahrheit war, anzugeben, um die Reſultate der Bewachung der Neubekehrten nicht gar zu gering erſcheinen zu laſſen und um die unſeligen Folgen der herrſchenden Bedrückungen etwas in Schatten zu ſtellen, ſo ergibt ſich als ſichere Thatſache, daß im Laufe eines Jahrhunderts wenigſtens 300000 Franzoſen wegen der Religion ihr Vaterland verlaſſen haben. Bedenken wir überdieß, daß von den zurückbleibenden ſehr viele katholiſch wurden, ohne zum evangeliſchen Glauben zurückzukehren, daß alſo damals die reformirten Kirchen Frankreichs einen großen Theil ihrer Mitglieder verloren, und daß es dennoch gegenwärtig ungefähr eine Million Reformirte in Frankreich gibt, ſo ſtellt ſich immerhin das überraſchende Reſultat heraus, daß durch die Aufhebung des Edikts von Nantes die Zahl derſelben nicht vermindert worden iſt. Nehmen wir die 300000 Ausgewanderten hinzu, ſo kommen wir ſogar zu dem noch merkwürdigeren Reſultate, daß ſeit der Aufhebung des Edikts von Nantes die Zahl der franzöſiſchen und von Franzoſen abſtammenden Reformirten ſich bedeutend vermehrt hat.

Es iſt von den franzöſiſchen Staatsmännern ſelbſt, ſchon im 17. und 18. Jahrhundert, und von den franzöſiſchen Hiſtorikern viel über den Schaden verhandelt worden, den die Auswanderung der Reformirten in ſtaatsökonomiſcher Hinſicht für Frankreich anrichtete. Allerdings war derſelbe in allen Zweigen des Staats- und des Volkslebens höchſt empfindlich. Schon im Jahre 1688 bedauerte Vauban in einem an Louvois gerichteten mémoire, das berühmt geworden, den großen Verluſt, den die franzöſiſche Armee und Marine durch die Auswanderung vieler zum Theil höchſt ausgezeichneter Officiere und Generale, vieler vortrefflicher Krieger und Matroſen erlitten hätten. Die Reformirten waren auch die redlichſten und geſchickteſten Generalpächter (die die Steuern eintrieben) Advokaten, Notarien, Aerzte u. ſ. w., und bald mußten die katholiſchen Franzoſen die durch die Auswanderung in dieſen Kreiſen verurſachten Lücken auf die für ihren Leib wie für ihr Vermögen empfindlichſte, ſchmerzlichſte Weiſe fühlen*). Ungeheuer war auch die Einbuße, die der Handel und alle möglichen Gewerbe erlitten und die den allgemeinen Wohlſtand des Landes herabdrückte; denn ein großer Theil des franzöſiſchen Handels, unzählig viele lukrative Gewerbe waren in den Händen der Reformirten, die nun durch die Anſiedelung im Auslande die Ausfuhr aus Frankreich außerordentlich ſchmälerten und in Frankreich viele Arbeiter mit ihren Familien ohne Brod ließen**).

Weit bedeutender, aber zumal in Frankreich viel weniger beachtet war der moraliſch-religiöſe Schaden, der die Frucht aller der genannten Schändlichkeiten war. Die furchtbare Herabwürdigung der Religion, die entſetzlichen Dinge, die im Namen des Chriſtenthums verübt wurden, waren ganz und gar dazu angethan, alle Religion im Volke zu erſticken und jenes Geſchlecht von frechen Ungläubigen und Gottesläugnern heranzu-

*) Noch in der Mitte des 18. Jahrhunderts war der Mangel an guten Aerzten ſo fühlbar, daß ſelbſt Nonnenklöſter verkappte Proteſtanten, die man als ſolche wohl kannte, als Aerzte annahmen. Ein Beiſpiel davon gibt Coquerel in ſeiner Geſchichte von Jean Calas.

**) Weiß a. a. O. I, 111 gibt darüber in ſehr beredten Zahlenangaben Aufſchluß. In Touraine waren im Jahre 1698 von 400 Gerbereien 54, von 8000 Webſtühlen für Seide 1200, von 700 Mühlen 70, von 40000 Seidenarbeitern 4000 übrig geblieben.

ziehen, welches in den Orgien der französischen Revolution seine Triumphe gefeiert hat. Bayle sagte es dem über die Aufhebung des Edikts von Nantes jubelnden Klerus Frankreichs: „Eure Triumphe sind eher die Siege des Deismus, als die des wahren Glaubens; diejenigen, welche nur die natürliche Religion kennen, finden in Eurem Benehmen einen unwiderleglichen Beweis für ihre Sache. Ihr habt das Christenthum stinkend gemacht, um mit dem Evangelium zu reden" (Weiß, a. a. O. II, 107. 108). Aber auch die königliche Autorität selbst, von der ein so entsetzlicher Mißbrauch gemacht worden, sowie die Heiligkeit der Gesetze überhaupt, wurden damals in ihren Grundfesten erschüttert. Treffend bemerkte Claude, der berühmte Prediger von Charenton, in seinen plaintes des protestants de France, 1686, daß, nachdem der König auf so flagrante Weise sein Wort — sein feierlich gegebenes Wort, das Edikt von Nantes aufrecht erhalten zu wollen, gebrochen, nichts mehr feststehe im Staate (s. Weiß a. a. O. II, 80: l'état se trouve percé d'outre en outre par le même coup, qui traverse les protestants). Bedenkt man überdieß, daß die Gesetze und Verordnungen gegen die Reformirten eben wegen ihrer Scheußlichkeit nicht konnten mit ganzer Strenge durchgeführt werden, daß man sich nach und nach, besonders im Laufe des 18. Jahrhunderts, gewöhnte, sie zu umgehen, zu verachten, daß es zuletzt dahin kam, daß ein Mann um seine Ehre gekommen wäre, wenn er sie beachtet, wenn er den königlichen Befehlen Gehorsam geleistet hätte, erwägen wir ferner, daß auch der militärische Gehorsam auf diese Weise gelockert wurde, daß man sich so gewöhnte, die Sache der Regierung, des Königs, von der Sache, welche die öffentliche Meinung vertrat, von der Sache des Volkes zu trennen, so wird deutlich, daß die Aufhebung des Edikts von Nantes zu den nicht genug erkannten, aber wesentlichen Ursachen der französischen Revolution gezählt werden muß.

Indem wir nun zur Darstellung der Ansiedelungen in den einzelnen Ländern übergehen, wollen wir es nicht verschmähen, auch von der Art und Weise zu reden, wie unsere Glaubensbrüder den Lebensunterhalt sich zu verschaffen und zu vermehren wußten, d. h. wir werden kürzlich auch ihre ackerbauende, industrielle und commercielle Thätigkeit in's Auge fassen. Diese war ihnen schon durch die Pflicht der Dankbarkeit gegen diejenigen vorgeschrieben, die ihnen eine sichere Zuflucht und freigebige Unterstützung gewährt hatten.

Unter denjenigen Ländern, wohin die Flüchtlinge aus Frankreich sich wendeten, nimmt Brandenburg eine der vorzüglichsten Stellen ein. Der große Kurfürst hatte bei dem Antritte der Regierung 1640 sein Land durch den Krieg erschöpft gefunden, die Bevölkerung stark vermindert, Ackerbau, Handel und Industrie im kläglichsten Zustande. Daher suchte er von allen Seiten Fremde herbeizuziehen. Sein staatsökonomischer Scharfblick erkannte sogleich, welch einen großen Nutzen er von dem Fehler Ludwig's XIV. ziehen könnte, indem er zugleich die Pflicht der christlichen Liebe gegen bedrückte Glaubensgenossen erfüllte. Sobald die ersten Bedrückungen erfolgten, bewog der brandenburgische Gesandte in Versailles die Reformirten, sich in Brandenburg niederzulassen. Schon seit dem Jahre 1661 siedelten sich mehrere Familien in Berlin an. Ihre wachsende Zahl war die Ursache, daß der Kurfürst ihnen erlaubte, eine eigene Kirche zu erbauen, welche am 10. Juni 1672 inaugurirt wurde. Den bedeutendsten Zuwachs erhielt die Gemeinde in Folge der Aufhebung des Edikts von Nantes. Zwölf Tage nach Unterzeichnung des Aufhebungsediktes, am 29. Oktober 1685, erließ der großherzige und einsichtsvolle Kurfürst das Edikt von Potsdam, wodurch er den Flüchtlingen eine sichere Zuflucht in seinen Staaten eröffnete. Zugleich versprach er ihnen wirksamen Schutz in denjenigen Ländern, durch die sie reisen müßten, um in die preußischen Staaten zu gelangen. Die einen wurden angewiesen, sich in Cleve, Berg, Mark niederzulassen. Diejenigen, welche sich willig zeigten, weiter nach Osten zu wandern, erhielten die größten Erleichterungen. Die mitgebrachten Güter wurden für einige Zeit als abgaben- und zollfrei erklärt; die verlassenen Häuser, die sie antreffen konnten, — es gaben deren

viele in Folge des verheerenden Krieges — ſollten volles Eigenthum der Anſiedler werden. Die Ortsobrigkeiten erhielten den Befehl, ihnen Materialien zum Bau neuer Häuſer unentgeltlich zu liefern. Auch Gärten, Matten, Weideplätze wurden ihnen geſchenkt. Die Flüchtlinge erhielten überall, wo ſie ſich niederließen, das Bürgerrecht und den Zutritt zu den Zünften der Handwerke, die ſie bei ihrer Ankunft am Orte der Niederlaſſung wählten. Denjenigen, welche Manufakturen gründen wollten, ſicherte das Edikt die zum Gelingen der Unternehmung nöthige Behülfe zu. Die Landbebauer erhielten Land zum Urbarmachen, die Adeligen Aemter und Würden. Die Streitigkeiten zwiſchen Franzoſen und Deutſchen ſollten geſchlichtet werden durch die Ortsobrigkeiten in Verbindung mit einem Franzoſen, den die Flüchtlinge frei wählten. Beſondere Commiſſäre waren in jeder Provinz zur Beſchützung derſelben beſtellt. Das Edikt vonPotsdam wurde in Frankreich ſchnell verbreitet, ungeachtet von Seiten der franzöſiſchen Behörden alles Mögliche gethan wurde, um die verbreiteten Exemplare zu unterdrücken und um die Leute glauben zu machen, es ſey ein falſches Schriftſtück. Bald wimmelte Frankfurt von franzöſiſchen Auswanderern. Von da wurden ſie weiter befördert und überall, wo ſie durchkamen, gebührend aufgenommen, als die adoptirten Unterthanen eines mächtigen Fürſten.

Diejenigen, die ſich in Brandenburg niederließen, wurden mit den alten Landesbewohnern nicht ganz verſchmolzen. Um ſie an das neue Vaterland zu feſſeln, ließ ihnen der Kurfürſt manche ihrer Einrichtungen, ihre eigenen Gerichtshöfe u. ſ. w.; alle ihre Angelegenheiten wurden in franzöſiſcher Sprache behandelt. Bald kamen neue Flüchtlinge, Waldenſer, Wallonen; ſelbſt manche Familien aus der franzöſiſchen Schweiz, aus Mümpelgard, kamen, angezogen durch die günſtigen Bedingungen der Niederlaſſung. Aus dem Allen erwuchſen für den Kurfürſten große Koſten. Um ſie zu decken, griff er ohne Bedenken in ſeinen Privatſchatz. „Ich will lieber“ — ſagte er — „mein Silbergeſchirr verkaufen, als dieſe Leute ohne Hülfe laſſen.“ Neue Abgaben mochte er ſeinem Lande nicht auflegen, um die Ankömmlinge bei ſeinen bisherigen Unterthanen nicht verhaßt zu machen; hingegen veranſtaltete er Collekten, deren Ertrag freilich hinter ſeinen Wünſchen und Erwartungen zurückblieb. Um dem Mangel abzuhelfen, verordnete der Kurfürſt, daß die Eingewanderten, die im Beſitze von Kapitalien waren, dieſelben in ſeinen Staatsſchatz um einen Zins von 6, 7 bis 8 Procent abliefern und dieſelben drei Monate, nachdem ſie es verlangt, zurückerhalten könnten. Um den Aermſten zu Hülfe zu kommen, erboten ſich Alle, welche die Wohlthaten des Kurfürſten genoſſen, den zwanzigſten Theil ihrer Einkünfte (le sol par livre) hinzugeben. Vier bedeutende Männer, die ſich ſchon ſeit einigen Jahren in Brandenburg niedergelaſſen, wurden vom Kurfürſten beauftragt, Alles, was die Anſiedelung ihrer Landsleute betraf, in Ordnung zu bringen, es waren 1) der Graf von Beauveau, Herr von Espenſes, ehemals Oberſtlieutenant im Dienſte Ludwig's XIV., in Preußen Generallieutenant, Groß-Stallmeiſter des Kurfürſten, von dieſem gebraucht als Agent bei den Verhandlungen vor dem Frieden von Nimwegen und dem Tractate von St. Germain; er war der eigentliche Gründer der Kirche zu Berlin. Er erhielt den Auftrag, für die Anſiedelung der Flüchtlinge aus Isle de France Sorge zu tragen; 2) Claude du Bellay, Herr von Anché, Kammerherr des Kurfürſten, Erzieher der jungen Markgrafen Albert Friedrich, Karl-Philipp und Chriſtian-Ludwig; in Verbindung mit dem Grafen Beauveau ſorgte er für die Auswanderer aus Anjou und Poitou; 3) Heinrich von Briquemault, Baron von St. Loup, vom Kurfürſten zum Generallieutenant ernannt, mit der Bildung eines Küraſſierregimentes beauftragt, zugleich Regierungsſtatthalter in Lippſtadt, ſorgte für die Anſiedelung der Auswanderer aus der Champagne, die ſich nach Weſtphalen begaben. Er organiſirte die Kolonien von Lippſtadt, Ham, Soeſt, Minden und gründete die franzöſiſchen Kirchen in Cleve, Weſel, Emmerich und Duisburg. 4) Gaultier de St. Blancard, ehemals Pfarrer in Montpellier, darauf Hofprediger in Berlin, beauftragt mit der Anſiedelung der Flüchtlinge aus Languedoc. Zu dieſen Häuptern der Reformirten gehört auch David Ancillon, Pfarrer in Metz. Denn obwohl dieſe Stadt und die

dazu gehörige Landschaft, als sie an Frankreich abgetreten wurden, ausdrücklich die Zusicherung der Aufrechthaltung der reformirten Kirche erhalten hatte, so wurde doch die Aufhebung des Edikts von Nantes schon am 22. Oktober 1685, fünf Tage, nachdem sie in Paris unterzeichnet worden, in Metz bekannt gemacht und sogleich die Ausführung angefangen. Bei 4000 Personen wanderten aus, an ihrer Spitze die Pfarrer Ancillon, de Combles, Joly, Bancelin; sie brachten, da die Gränze so nahe war, einen großen Theil ihres Vermögens mit. Ancillon, der Pastor in Berlin geworden sorgte für ihre Ansiedelung in Brandenburg (s. über diesen Theil der Geschichte die sehr interessante kleine Schrift: La persécution de l'église de Metz décrite par le sieur Olry. 2. édition; accompagnée de notices et de notes par Othon Cuvier, pasteur de cette église. Paris 1860. Olry war einer der Auswanderer).

Man berechnet die Zahl derer, die bis in die ersten Jahre des 18. Jahrhunderts in die preußischen Staaten eingewandert sind, auf 25000. Sie trugen wesentlich zur Blüthe und Wohlfahrt ihres Adoptivvaterlandes bei. Einige Angaben werden das deutlich machen. Mehrere ausgezeichnete Militärs aus protestantischem Adel traten in die Dienste des Kurfürsten. Außer den Herren von Beauveau und von Briquemault nennen wir Heinrich von Hallard, den der Kurfürst zum Major-General der Infanterie und zum Gouverneur einiger Festungen ernannte; im Jahre 1676 vertheidigte er Wolgast gegen die Schweden und half dem Kurfürsten bei der Eroberung der Insel Rügen. Du Plessis Gouret wurde Oberst und Commandant in Mageburg und Spandau, er trug bei zur Niederlage der Schweden bei Fehrbellin. Ungefähr 600 Officiere der französischen Reformirten siedelten sich in Brandenburg an und wurden in die um ihrentwillen vergrößerte Armee aufgenommen. Aus besonderer Gunst ertheilte der Kurfürst diesen Officieren höhere Grade, als welche sie in Frankreich besaßen. Die altersschwachen Officiere erhielten Pensionen, deren Betrag höher war als derjenige, den sie in Frankreich beanspruchen konnten. Es waren auch Viele aus den im Jahre 1682 von Ludwig XIV. gegründeten Cadettenschulen nach Brandenburg entflohen; der Kurfürst vereinigte sie in Compagnien und legte so den Grund zu den später gegründeten Cadettenschulen seines Reiches. Die großen Musketiere, gebildet aus Militärs vom französischen Adel, datiren auch aus dieser Zeit; der Kurfürst errichtete davon 2 Compagnien, wovon alle Mitglieder den Rang als Lieutenant hatten; der Kurfürst selbst nannte sich Oberst der ersten Compagnie, Oberst der zweiten Compagnie war der Marschall von Schomberg so lange er in Preußen verweilte; dieser hatte dem Kurfürsten den Gedanken dazu eingegeben. Das refuge lieferte Brandenburg eine Anzahl von Ingenieurs, worunter zwei besonders ausgezeichnet waren; sie trugen wesentlich bei zur Hebung des Geniewesens und der Kunst der Befestigungen; der eine, Cayart, war ein Schüler von Vauban, der andere, Philipp de la Chiese, grub den Kanal, der die Spree mit der Oder verbindet. Unter den Geistlichen, Gelehrten, Künstlern, die zur Zeit des großen Kurfürsten nach Preußen kamen, sind mehrere auszuzeichnen, vor allen der schon genannte Ancillon (s. d. Art.), der Vater eines berühmt gewordenen Geschlechts, Abbadie (s. d. Art.) Rocoules, Historiograph des brandenburgischen Hauses, de Larrey, Verfasser der Annalen von Großbritannien. Die Juristen wurden theils als Gesandtschaftsräthe, theils und hauptsächlich als Richter ihrer Landsleute verwendet. Die Arzneikunst hatte in Frankreich im 17. Jahrhundert einige Fortschritte gemacht; der Kurfürst nahm die geflohenen Aerzte sehr günstig auf; de Gaultier, ehemals Lehrer an der Universität von Montpellier, wurde sein Leibarzt. Duclos, der sich besonders der Pflege der Kranken in der Dorotheenstadt widmete, die fast ganz von Franzosen bewohnt war, wurde berühmt durch die Erfindung eines Pulvers gegen das Fieber. de Superville wurde Lehrer der Anatomie in Stettin. Mit Hülfe dieser und anderer ausgezeichneten Männer stiftete der Kurfürst das obere Collegium für Medizin. Der berühmteste Wundarzt unter den Einwanderern war Charpentier, den der Kurfürst zum Oberwundarzt für die Spitäler in Berlin ernannte und der später Generalwundarzt der preußischen Armee wurde. Drei Architekten von

den Réfugiés leiteten in Verbindung mit den beiden genannten Ingenieurs den Bau der vorzüglichſten öffentlichen Gebäude von Berlin, ſowie den Neubau mehrerer Städte im Brandenburgiſchen, welche während des 30jährigen Krieges eingeäſchert worden waren. Die Kaufleute und Manufakturiſten unter den Flüchtlingen gingen lieber nach England und Holland als nach Preußen; doch gelang es dem Kurfürſten, eine ziemlich große Zahl in das Land zu ziehen, die er nun durch große Erleichterungen zu feſſeln ſuchte. Die franzöſiſche Kolonie in Magdeburg trug weſentlich zum Wiederaufblühen dieſer Stadt bei durch Gründung verſchiedener Manufakturen. Auch Halle, Brandenburg, Frankfurt a. d. Oder, ſelbſt Berlin, erhielten durch die Franzoſen bleibende Manufakturen von Wollenſtoffen, Tuch, Hüten u. ſ. w. Die Gerberei wurde durch die Franzoſen vervollkommnet; verſchiedene Gerbereien entſtanden durch die Thätigkeit der Franzoſen in Berlin, Magdeburg, Stettin, Potsdam. Die erſte Papierfabrik im Brandenburgiſchen iſt die Stiftung eines Franzoſen Fleureton, deſſen Unternehmen der Kurfürſt auf alle mögliche Weiſe begünſtigte. Es gibt kaum einen Zweig der Induſtrie, den die Franzoſen nicht vervollkommneten; mehrere Zweige, wie die angeführten Beiſpiele, und viele, die wir nicht angeführt, beweiſen, wurden von ihnen geradezu eingeführt. So hat Brandenburg ihnen auch den Bau des Tabaks und die Vervollkommnung der Gartenkunſt zu verdanken.

Der Sohn des großen Kurfürſten, Friedrich I., ſuchte beſonders die wiſſenſchaftlichen Anſtalten der franzöſiſchen Eingewanderten zu heben. Unter dem großen Kurfürſten waren in Berlin bereits mehrere ſolche Anſtalten geſtiftet worden, unter anderen das collége françois, die académie des nobles, dieſe beiden in Berlin, — und l'institut françois oder l'académie des chevaliers in Halle. Das collége françois, worin übrigens auch Deutſche aufgenommen wurden, hatte beſonders ſolche Zöglinge, die ſich dem Kirchendienſte und dem Dienſte des Staates in Rechtsſachen widmeten; die académie des nobles, an deren Spitze Karl Ancillon ſtand, ſollte den Adel von Brandenburg und Pommern für den Kriegsdienſt und die diplomatiſche Laufbahn vorbereiten. Die Vorſteher dieſer beiden Anſtalten ſtifteten im Jahre 1698 das nouveau journal dess avants, unter der Leitung des Philoſophen Chauvin, Profeſſor am collége françois. Doch die bedeutendſte und wiſſenſchaftlichſte Anſtalt dieſer Zeit iſt die im J. 1700 geſtiftete Akademie der Wiſſenſchaften und der Künſte in Berlin, wovon Leibnitz der erſte lebenslängliche Präſident war. In das dirigirende Comite berief Leibnitz viele Réfugiés, Ancillon, Basnage, den berühmten Kirchenhiſtoriker (ſ. d. Art.), des Vignoles, Schöpfer der bibliſchen Chronologie, den Mathematiker Gabriel Naudé, Pelloutier, bekannt durch Arbeiten über die Celten, Dr. Ham, Lehrer Friedrich's des Großen. Andere berühmte Réfugiés dieſer Zeit in Preußen ſind Beauſobre, Lenfant (ſ. d. Artt.), Jaquelot, ein vorzüglicher Apologet des Chriſtenthums. Bekannt iſt die Gunſt, welche die Königin Sophie Charlotte den Réfugiés erzeigte. Ihr Schloß in Charlottenburg wurde die Zuflucht aller ausgezeichneten Männer der refuge. Unter dem erſten preußiſchen Könige hatten die Eingewanderten vielſeitig Gelegenheit, im Kriege ihre Liebe zum neuen Vaterlande und leider auch ihren Haß gegen das Vaterland, welches ſie verſtoßen hatte, zu beweiſen. Der Sieg bei Neuß (1689) iſt großentheils ihrer Tapferkeit zuzuſchreiben. Wilhelm von Oranien erkannte, daß er die Einnahme von Namur im J. 1690 der Tapferkeit der Preußen und der in ihren Reihen kämpfenden Réfugiés zu verdanken habe. Im ſpaniſchen Erbfolgekriege waren Marlborough und Prinz Eugen Zeugen der Tapferkeit der letzteren und ihrer völligen Hingebung an ihr neues Vaterland. Die Regierung Friedrich Wilhelm's I. war beſonders für die Militärs und die Manufakturiſten unter den Réfugiés günſtig. Der Ingenieur Jean de Bodt wurde 1715 Generalmajor und bald darauf Commandant der Feſtung von Weſel. Pierre de Montargues, der ſich ſchon früh im Kriege ausgezeichnet, trug weſentlich bei zur Einnahme von Stralſund als Chef der Ingenieure. Was die Manufakturiſten betrifft, ſo wurden ſie dadurch ſehr begünſtigt, daß der König im eigenen Lande Alles machen ließ, was zur Equipirung ſeiner Truppen diente. Wenn er ſelbſt

durchaus keinen Sinn für die Wissenschaften hatte, so war dagegen die Königin Sophia Dorothea die Gönnerin der Gelehrten.

Daß die Franzosen unter Friedrich II. in Preußen gute Tage hatten, ist etwas zu Bekanntes, als daß davon weitläufig gesprochen werden sollte. Was besondere Erwähnung verdient, ist dieses, daß mehrere bedeutende Schriftsteller dem refuge angehörten, so Karl und Ludwig Beausobre, Söhne des berühmten Gelehrten gleichen Namens, Benjamin d'Anieres, alle drei Mitglieder der Berliner Akademie der Wissenschaften, ebenso Lambert, den die Zeitgenossen an die Seite von Leibnitz setzten; Leguay, mehr bekannt unter dem Namen Prémontval, seit 1752 in Berlin angesiedelt, daselbst Mitglied der Akademie, Villaume, Bitaubé, die alle in verschiedenen Zweigen des Wissens sich auszeichneten, dabei weit verschieden von den Männern des refuge philosophique, worunter Voltaire und Consorten glänzten. Die Söhne der Réfugiés blieben im Allgemeinen dem Glauben ihrer Väter getreu. Sie leisteten dem König in seinen langen und vielen Kriegen wesentliche Dienste; nicht weniger als neun Generale von französischem Ursprunge dienten unter König Friedrich's II. Fahnen. Aus der Neuzeit braucht man nur die Namen Ancillon, Savigny, Theremin, Chamisso, Michelet, Henry, Blanc, Buttmann (Verdeutschung von Boutemont), Wiese (Verdeutschung von Dupré) u. A. zu nennen, um bemerklich zu machen, welche geistige Kräfte das refuge seinem Adoptivvaterlande noch immer zuführt. Als Napoleon nach seinem Siege bei Jena im Jahre 1806 nach Berlin kam, waren die französischen Pastoren auch unter denen, die sich ihm vorstellen mußten. Der ehrwürdige alte Pastor Erman, der zwei Jahre vorher sein funfzigjähriges Amtsjubiläum gefeiert hatte, ergriff bei dieser Gelegenheit den Arm des Kaisers und sagte: „Dieser Arm ist siegreich, er möge auch gütig seyn; tasten Sie den Ruf der Königin nicht an, sie ist eine vortreffliche Fürstin." Napoleon nahm das Wort nicht ungnädig auf; „einer Eurer Geistlichen hat mir die Wahrheit gesagt", so äußerte er sich an demselben Tage gegen andere Reformirte. Die Berliner Kolonie (das ist der stehende Ausdruck) umfaßt noch ungefähr 7000 Mitglieder mit 7 Pastoren und drei Kirchen, worin zum Theil deutsch gepredigt wird. Ihr hat im J. 1819 in einer Sitzung der königlichen Akademie der Wissenschaften eines der angesehensten Mitglieder derselben das schöne Zeugniß gegeben: „Es existirt in Berlin ein französisches Volk als zahlreiche und solide Trümmer des refuge, welches im vorigen Jahrhundert durch große und karakterfeste Frömmigkeit den sonst überall wankenden oder umgestürzten religiösen Glauben aufrecht hielt." Wir verweisen hier auf die Memoiren von Erman und Reclam, wovon in neuester Zeit ein Auszug, versehen mit Details über die neuesten Zustände der Kolonie, erschienen ist. Siehe überdieß den Sermon prononcé à la réouverture du temple de la Friedrichstadt le 22. déc. 1861, par J. F. D. Andrié, l'un des pasteurs de l'église françoise du refuge à Berlin. Berlin 1862, mit erläuternden Anmerkungen.

In den anderen Staaten des protestantischen Deutschlands fanden die französischen Auswanderer auch Aufnahme, doch nicht so günstige als in Brandenburg, hauptsächlich in Folge der damals noch sehr stark grassirenden lutherischen Intoleranz gegen die Reformirten. Wenn die lutherischen Landesfürsten ihnen den Eingang in das Land nicht geradezu verweigerten, so geschah es doch unter erschwerenden Bedingungen. Die Reformirten wurden von öffentlichen Aemtern und von den Zünften ausgeschlossen; an einigen Orten durften sie nicht einmal liegende Güter besitzen. Wie in Frankreich von Anfang an die katholischen Geistlichen die Seele aller gegen die Reformirten ergriffenen Maßregeln waren, so gilt leider dasselbe von vielen lutherischen Geistlichen jener Zeit, denn der pfäffische Geist ist unter jeder äußeren noch so verschiedenen Form immer derselbe. Was Kursachsen betrifft, so durften die Reformirten von Leipzig erst im Jahre 1701 einen Geistlichen berufen; vorher mußten sie in Halle zur Communion gehen. Durch Frankfurt zogen im J. 1685 bis 1705, 97816 Flüchtlinge aus

Frankreich, reichlich unterſtützt von der dortigen walloniſchen Gemeinde, mehrere blieben zurück und ſiedelten ſich in der Stadt und Umgegend an. Die Erlaubniß zur öffentlichen Ausübung des reformirten Cultus wurde erſt im Jahre 1787 gegeben; erſt in der Napoleoniſchen Zeit, unter der Regierung Dalberg's (ſ. d. Art.) wurden die Nachkommen der Réfugiés im Weltlichen wie im Geiſtlichen auf dieſelbe Linie wie ihre übrigen Mitbürger erhoben.

In den Hanſeſtädten fanden die Réfugiés ebenfalls keine günſtige Aufnahme. Die kleine Hamburger Kolonie, deren Anfänge bis in die Zeit des Herzogs von Alba hinaufreichen und die durch Ludwig XIV. neuen Zufluß bekam, durfte erſt ſeit 1761 ihren Gottesdienſt frei ausüben. Bremen und Lübeck zeigten für die Réfugiés nicht mehr Sympathien. Vergebens verwendeten ſich die brandenburgiſchen Fürſten für ſie bei dieſen Städten; die Fürſprache fand taube Ohren. Beſſer wurden die Flüchtlinge aufgenommen in den Staaten des Hauſes Braunſchweig, obſchon dieſes Haus auch der lutheriſchen Kirche angehörte. Ernſt Auguſt, Herzog von Braunſchweig-Hannover, hatte zur Frau eine Tochter des Kurfürſten Friedrich's V. von der Pfalz und der Prinzeſſin Eliſabeth von England, Tochter Jakob's I. Dieſe Fürſtin trug dazu bei, daß die franzöſiſchen Reformirten in Braunſchweig beſonders gut aufgenommen wurden. Schon am 1. Dezember 1685, alſo ſechs Wochen nach der Aufhebung des Ediktes von Nantes, erließ Ernſt Auguſt ein Edikt, wodurch er den Flüchtlingen alle möglichen Erleichterungen gewährte. Es wurde ihnen der Zutritt zu allen bürgerlichen, kirchlichen und militäriſchen Stellen geöffnet und ſie erhielten auf die Dauer von zehn Jahren völlige Abgabenfreiheit. So bildete ſich zunächſt in der Stadt Hannover eine kleine Kolonie, welche eine politiſche Wichtigkeit durch ihre Verbindung mit den Auswanderern in England erhielt; ſie war nicht ohne Einfluß auf die Parlamentsakte, welche im Jahre 1701 die engliſche Thronnachfolge feſtſetzte. Eine zweite Kolonie bildete ſich in Hameln, welche, bis ſie ihre eigene Kirche erbauen konnte, ihren Gottesdienſt in einer lutheriſchen Kirche zu feiern die Erlaubniß erhielt. Die Stadt Zell in Braunſchweig-Lüneburg zog die meiſten Flüchtlinge an. Schon mehrere Jahre vor der Aufhebung des Edikts von Nantes gab es daſelbſt ein auserleſener Kreis von franzöſiſchen Flüchtlingen. Die Herzogin von Braunſchweig-Zell war eine franzöſiſche Reformirte; ſie nahm im Jahre 1685 Flüchtlinge in Menge auf. Auch die Fürſten von Braunſchweig-Wolfenbüttel und Bevern erwieſen ſich gegen dieſelben ſehr gütig. Du Pleſſis, ehemals katholiſcher Prieſter, wurde Geheimſchreiber und geheimer Rath des Fürſten von Wolfenbüttel. Es bildete ſich in der Stadt Braunſchweig ſelbſt eine blühende Kolonie; aus ihr ging zu Anfang des 18. Jahrhunderts Eleonore Charlotte, Herzogin von Kurland, hervor.

Die weiſe und geſchickte Politik des großen Kurfürſten fand Nachahmung bei den Fürſten des brandenburgiſchen Hauſes. In dieſer Hinſicht zeichnete ſich vor allen der fromme, wohlgeſinnte Markgraf von Bayreuth, Chriſtian Ernſt, aus, und es iſt dieß um ſo höher anzuſchlagen, als er ſelbſt für ſeine Perſon dem lutheriſchen Bekenntniſſe aufrichtig zugethan war und er, um die Pflicht chriſtlicher Mildthätigkeit zu üben, ſich über die Weigerung ſeines exkluſiv lutheriſch geſinnten Conſiſtoriums hinwegſetzen mußte. Schon im Jahre 1681 hatten einzelne Flüchtlinge um Aufnahme gebeten. Das Gutachten des darüber befragten Conſiſtoriums fiel verneinend aus: „Es ſey dieß nicht bloß gegen die öffentlich ſanktionirten Statuten, wonach keine andere als die rein lutheriſche Lehre im Lande gelten ſolle, ſondern es würde auch in politiſcher Beziehung dem Lande zum Nachtheil gereichen, während der Vortheil, der von ihnen zu ziehen, wenig anzuſchlagen ſey.„ Wahrſcheinlich will das Conſiſtorium, wenn es von politiſchem Nachtheile redet, darauf hindeuten, daß, wenn Reformirte in das Land aufgenommen würden, man keinen Grund fände, um Katholiken abzuweiſen, oder wenn man ſie abwieſe, mit den betreffenden Regierungen in Conflikt zu gerathen in Gefahr ſtünde. Allerdings führte die Conſequenz des Princips dahin, auch Katholiken

aufzunehmen, und der Schaden wäre gewiß nicht sehr groß gewesen; allein wenn man bedenkt, wie damals die katholischen Regierungen sich zu den Evangelischen stellten, wie wenig es ihnen in den Sinn kommen konnte, Evangelische aufzunehmen, so hatten ja die evangelischen Fürsten immer einen Grund bei der Hand, warum sie, auch wenn sie die Reformirten zuließen, Katholiken den Eintritt in ihre Herrschaften verschlossen, so daß die vom Consistorium geäußerte Besorgniß vor politischem Nachtheil mehr einem Vorwande als einem ernst gemeinten Beweggrunde ähnlich sieht. Uebrigens konnten ja lutherische Regierungen betreffenden Falles die Erklärung geben, daß die Reformirten ihnen weit näher ständen als die Katholiken. Aber freilich war damals die confessionelle Bornirtheit noch in solcher Blüthe, daß es jedem Lutheraner als Sünde angerechnet worden wäre, wenn er die Reformirten als Glaubensbrüder angesehen hätte. Diese Gesinnung also ist es eigentlich, welche das Consistorium zu seiner Erklärung trieb. Als im J. 1685 neue Flüchtlinge kamen und um Aufnahme baten, holte der Landgraf wieder das Gutachten seines Consistoriums ein, welches verneinend ausfiel: „Das Loos der Exulanten sey zu bedauern, aber ihre Aufnahme könne nur unter der Bedingung geschehen, daß sie der evangelisch-lutherischen Kirche und Confession sich anschlössen. Außerdem könnten sie zwar im Lande zerstreut sich ansässig machen, keineswegs aber könne ihnen ohne Verletzung der Religion öffentliche oder Privat-Religionsübung zugestanden werden", 20. November 1685. Doch der Markgraf, ermuthigt durch die Bitten der protestantischen Schweizerkantone und die Vorstellungen des brandenburgischen Kurfürsten, und seinem christlichen Gewissen gehorsam, kümmerte sich nun nicht mehr um die Gegenreden seines Consistoriums und gab bereits am 27. November den an ihn abgeordneten Deputirten Vollmacht, sich in verschiedenen Orten des Fürstenthums niederzulassen, Kirchen, Schulen und Häuser zu erbauen, Lehrer anzunehmen, Grundstücke sich zu erwerben und Fabriken anzulegen, mit dem Versprechen, sie mit dem nöthigen Material, selbst mit Geld zu unterstützen. Sie bauten, unterstützt durch die Freigebigkeit des Markgrafen, Christian-Erlangen, so benannt zu Ehren des edlen Fürsten. Sie gründeten in dieser Stadt ihre nach dem Muster derer im Mutterlande organisirte, noch jetzt bestehende Gemeinde. Die drei mitgebrachten Geistlichen übergaben eine Lehrformel, worin sie mit gewissen Restriktionen der Augsburg. Confession, nämlich der Variata, beitraten und den Wunsch kundgaben, mit der evangelischen Kirche in brüderlicher Liebe sich einigen zu können. Der Markgraf theilte diesen Wunsch und schrieb an das Consistorium bei Uebergabe der reformirten Lehrformel, daß die lutherischen Geistlichen und Gemeinden die Ankömmlinge als Brüder anerkennen möchten, worauf das Consistorium erwiederte, „daß sie zwar dem fürstlichen Befehle sich gehorsam erzeigen würden, die Fremdlinge aber nur dann als Brüder anerkennen könnten, wenn sie sich rein und ohne Vorbehalt zur unveränderten Augsburgischen Confession und zur Concordienformel bekennten" (s. Kraußold, Consistorialrath in Bayreuth, Geschichte der evangel. Kirche im ehemaligen Fürstenthum Bayreuth. Erlangen 1860. S. 273; Ueber die jetzigen Verhältnisse der reformirten Kirche im diesseitigen Bayern, wovon die Abkömmlinge der réfugiés einen integrirenden Bestandtheil bilden, und ihr jetziges Verhältniß zur lutherischen Kirche s. den Artikel „Union in der bayerischen Rheinpfalz und im diesseitigen Bayern"; ebenso: Neue Evangel. Kirchenztg. 1862. April 12. 19. 26; Mittheilungen aus der evangelischen Kirche in Bayern. Nebenbei sey hier bemerkt, daß Consistorialrath Kraußold a. a. O. jenes Benehmen seiner Vorfahren im Consistorium in allen Theilen billigt. Ihm stimmt hierin bei Medicus, Geschichte der evangel. Kirche im Königr. Bayern diesseits d. Rh. Erlang. 1863. S. 480). — Auch der Markgraf von Ansbach, Johann Friedrich, nahm die französischen Exulanten auf, aber theils wegen der Bedenken des lutherischen Consistoriums, theils aus Besorgniß eines Aufstandes nicht in Ansbach, sondern in Schwabach (s. Medikus a. a. O. S. 481). Aus dem Archiv dieser jetzt mit der in Nürnberg vereinigten Gemeinde hat die evangel.-reform. Kirchenztg. vom Jahre 1862 S. 49. 65. interessante Aktenstücke mitgetheilt; es sind Briefe von

Glaubensbrüdern, die im Schloſſe If bei Marſeille gefangen waren und auf den Galeeren dienten, an ihren ausgewanderten Pfarrer.

Nach Preußen hat kein deutſches Land ſo viele franzöſiſche Exulanten aufgenommen, und ihnen ſo günſtige Bedingungen gewährt, als Heſſen-Kaſſel. Der Landgraf Karl I., jung, thätig, ehrgeizig, übrigens von Haus aus reformirt, bereits in Verbindung ſtehend mit den franzöſiſchen Proteſtanten, erkannte alſobald, welch einen Vortheil die Gründung einer franzöſiſchen Kolonie ſeinem Lande bringen könnte. Er wartete die Aufhebung des Edikts von Nantes, die er kommen ſah, nicht ab, um den Bedrückten und Verfolgten eine Zuflucht zu eröffnen. Schon am 18. April 1685, alſo ſechs Monate vor der Aufhebung des Edikts von Nantes erließ er an dieſelben einen Aufruf, worin er die Gunſtbezeugungen und Freiheiten aufzählte, die er ihnen zu gewähren willens war; ſie durften ſich nicht nur in Heſſen niederlaſſen, ſondern ihren ſpeciellen Aufenthaltsort ſelbſt wählen. Er verſprach ihnen für 12 Jahre Freiheit von allen Abgaben und Steuern. Die Handwerker ſollten Meiſter werden können. Kapitalien wurden ihnen angewieſen, woraus ſie Häuſer bauen konnten, die als ihr Eigenthum auf ihre Erben übergehen ſollten. Alle den Vätern ertheilten Privilegien ſollten auf ihre Kinder übergehen; ſie hatten ſogar die Freiheit, aller Orten Handel zu treiben. Diejenigen, die Manufakturen gründeten, ſollten mehr als 12 Jahre von allen Abgaben und Steuern frei ſeyn. Ueberdieß verpflichtete ſich der Landgraf, eine Kirche zu bauen, einen franzöſiſchen Geiſtlichen und Schulmeiſter auf ſeine Koſten an allen den Orten zu unterhalten, wo die Exulanten in hinlänglicher Zahl ſich niederlaſſen würden. Eine gewiſſe Zahl fand ſich im Laufe des Sommers, angezogen durch die Verſprechungen des Landgrafen, in Kaſſel ein. Auf die Nachricht von der Aufhebung des Edikts von Nantes verſammelten ſie ſich im Hauſe eines von ihnen und faßten den Beſchluß, einen Faſt- und Bußtag zu feiern, welchem Beſchluſſe alle Kirchen der Landgrafſchaft beitraten. Bald darauf kamen neue Exulanten. Um noch mehrere herbeizuziehen, erließ der Landgraf am 12. Dezember 1685 ein neues Dekret, worin er alle Verſprechungen des früheren beſtätigend wiederholte. So kam es, daß bald 3000 Exulanten in Kaſſel ſich eingefunden hatten; bis zum Ende des 17. Jahrhunderts wanderten im Ganzen 5000 Exulanten in Heſſen-Kaſſel ein. Die wohlhabendſten ſiedelten ſich in Kaſſel und in Hanau an. Die hauptſächlichſte Kolonie war die in Kaſſel, das damals 18000 Einwohner zählte; die Franzoſen führten viele neue Induſtriezweige ein und wurden ſo die Schöpfer des Aufſchwunges, den dieſe Stadt ſeitdem genommen hat. Sie lieferten ihrem Adoptivvaterlande auch treffliche Aerzte, Rechtsgelehrte, Advokaten, höhere und niedere Officiere, berühmte Architekten, ſo beſonders die Famile Du Ry; der erſte, Paul, von Wilhelm von Oranien dem Landgrafen cedirt, erhielt von dieſem die Leitung des Baues der Neuſtadt Kaſſel, der Wilhelmshöhe und der Orangerie, welchen ſein Sohn und Großſohn fortſetzten. Die meiſten öffentlichen Gebäude von Kaſſel ſind unter der Leitung eines Gliedes dieſer Familie erbaut worden. Gegenwärtig, und zwar bereits ſeit längerer Zeit, iſt die franzöſiſche Kolonie in Kaſſel mit der übrigen Bevölkerung völlig verſchmolzen, daſſelbe gilt von der Kolonie in Hanau; hier blühten beſonders die Goldarbeiter und Bijouteriearbeiter, ebenſo eine große Teppichfabrik, die bedeutendſte in ganz Deutſchland, gegründet von den Exulanten und noch jetzt von einem Nachkömmlinge derſelben dirigirt. — Die Landbebauer und völlig Mittelloſen unter den Exulanten erhielten in verſchiedenen Gegenden von Niederheſſen unbebaute Ländereien, wo ſie bis zum J. 1722 achtzehn Ackerbaukolonien ſtifteten. Sie trugen weſentlich zur Hebung des Landbaues bei, trockneten Sümpfe aus, verbeſſerten die Viehzucht, pflegten die Gartenkunſt, führten die Kartoffeln ein und fingen an, die im Lande vorhandenen Steinkohlengruben auszubeuten. Die bedeutendſte dieſer kleinen Kolonien iſt in Heſſen-Homburg und heißt Friedrichsdorf, unweit von Frankfurt gelegen; ſie treibt übrigens mehr Induſtrie als Ackerbau. Noch iſt zu bemerken, daß franzöſiſche Exulanten auch in Württemberg und Baden Aufnahme fanden.

Gehen wir über zu Holland, schon im Mittelalter Zuflucht vieler Verfolgten, besonders aber seit dem Anfange der Reformation. Unter Maria Tudor flüchteten 30,000 Engländer dahin. In Folge der Gewaltmaßregeln des Herzogs von Alba und der Absetzung Philipps II. von der Herrschaft über die nördlichen Provinzen, flüchteten dahin aus Flandern, Brabant, Artois und Hainaut viele tausende, die von 1578—1589 in den bedeutendsten Städten, Amsterdam, Harlem, Leyden, Delft, Middelburg, Utrecht, Dortrecht wallonische Kolonien gründeten. Wallonen hießen nämlich die Bewohner jener Gegenden. Als der Prinz von Parma durch seine kluge Politik sowohl als durch seine Siege die südlichen Provinzen wieder unter die spanische Herrschaft gebracht hatte, ließ er — menschlicher und gerechter als Ludwig XIV. und seine Schergen — den nicht katholischen Einwohnern die Wahl zwischen der Auswanderung und der Rückkehr zur alten Religion, worauf die meisten ihre Güter verkauften und nach Holland auswanderten; so verschwand damals alle Spur des Protestantismus in Tournay, Oudenarde, Mecheln, Antwerpen, Gent, und es entstanden neue französische Gemeinden in Rotterdam, Nimwegen u. a. O.

Auch die französischen Protestanten suchten schon seit dem 16. Jahrhundert häufig eine Zuflucht in Holland. Die Auswanderung erfolgte in größerem Maßstabe, sobald Ludwig seine ersten bedrückenden Maßregeln ergriffen hatte. Nur schon bis 1668 hatten mehr als 800 Familien Zuflucht in Holland gefunden. Gelehrte und Geistliche flohen in Menge vor der Aufhebung des Edikts von Nantes in das gastfreundliche Land. So Peter Du Moulin (s. d. Art.), Drelincourt, Arzt von Ludwig XIV., — seit 1668 Prof. in Leyden, später Arzt von Wilhelm von Oranien, Charas, berühmter Chemiker, Polyandre von Metz, lange Zeit Pfarrer in Dordrecht, Rivet (s. den Artikel) u. A. Sie waren die Vorläufer anderer bedeutender Männer. In den letzten 20 Jahren des 17. Jahrhunderts war die französische Immigration in Holland so bedeutend, daß sie ein politisches Ereigniß wurde. So wie die Dragonnaden in Poitou begannen (1681), flohen Tausende nach Holland. Eine Erklärung des Magistrats von Amsterdam versprach den Flüchtigen das Bürgerrecht, die Erlaubniß, ihre Gewerbe fortzutreiben, Abgabenfreiheit auf drei Jahre. Zugleich wurden ihnen Geldanleihen versprochen zum Ankauf der für ihre Gewerbe nöthigen Werkzeuge; ja es war sogar gesagt, daß die Stadt die Produkte der Manufakturen der Einwanderer so lange kaufen würde, als diese der öffentlichen Unterstützung bedürften. Die Staaten von Holland ahmten das Beispiel der Stadt Amsterdam nach. Durch eine Erklärung vom 25. September 1681 befreiten sie alle Flüchtigen, die sich in der Provinz Holland niederlassen würden, von allen Abgaben. In dieser Erklärung war mit Absicht der Name Ludwig's XIV. nicht genannt worden; denn das Andenken der Invasion vom Jahre 1672, wozu einige Zeitungsartikel den Vorwand gegeben, war in allen Gemüthern lebendig, so daß man mit Sorgfalt Alles mied, was die Empfindlichkeit des französischen Königs reizen konnte. Nichtsdestoweniger wurde der Zweck jener Erklärung vollkommen erreicht; in kurzer Zeit wußten alle französischen Protestanten darum. Die Nachrichten von ihren Leiden, welche die Einwanderer brachten, besonders auch das Dekret Ludwig's XIV., wonach Kinder von 7 Jahren bereits abschwören durften, verbreiteten eine allgemeine Entrüstung. Am 3. Dezember 1682 beschlossen die Staaten von Holland eine allgemeine Collekte für die bereits Eingewanderten und noch ferner Einwandernden zu veranstalten; sogleich wurde die Sache in's Werk gesetzt. Der strenge Winter von 1682 erleichterte die Flucht mancher Familien. Friesland benahm sich ebenso großmüthig wie Holland gegen die leidenden Glaubensbrüder; auch dahin wendeten sich diese in großer Zahl. Neue Entrüstung entstand, als man erfuhr, daß Holländer, in Frankreich niedergelassen, das Land nicht verlassen durften und sich als Protestanten allerlei Plackereien ausgesetzt sahen; die bei Ludwig XIV. deshalb gethanen Schritte hatten denn doch den Erfolg, daß er befahl, den Holländern, die Frankreich verlassen wollten, die Pässe zu geben. Lange Zeit hindurch hatte sich der französische Gesandte Graf

von Avaux gestellt, als kenne er die grausamen Maßregeln seiner Regierung nicht. Er läugnete ab, daß Verfolgungen stattfänden, oder gab vor, die Berichte der Einwanderer seyen übertrieben. Bald aber wurde alle Verstellung und alle Ausflucht unmöglich, als Ludwig XIV. am 18. Okt. 1685 seinem Gesandten die Aufhebung des Edikts ankündigte und hinzusetzte, es werde wohl Wenige geben, die so hartnäckig seyn würden, im Irrthume zu verharren. Dieser entscheidende Schritt gab das Zeichen zu neuer Thätigkeit zu Gunsten der Schlachtopfer des Religionshasses. Ueberall wurden Collekten veranstaltet, um den Armen unter den Flüchtigen beizustehen. Die Repräsentanten der sieben Staaten der vereinigten Niederlande verordneten die Abhaltung eines Fast- und Bußtages auf den 21. November 1685, wobei Gott für die Gnade der freien Uebung des Gottesdienstes gedankt und er gebeten wurde, das Herz des Königs, der die Gläubigen so grausam verfolge, zu erweichen. In jeder Kirche wurden an diesem Tage, an welchem alle Geschäfte ruhten, drei Predigten gehalten. Nun beeiferten sich alle Staaten und Städte, das Beispiel der Staaten von Holland und der Stadt Amsterdam nachzuahmen. Noch im Jahre 1685 wurden über 250 französische Geistliche aufgenommen und gebührend unterstützt. Der Prinz von Oranien nahm zwei derselben in seine Dienste. Mit besonderer Sorgfalt nahm er sich der Militärs an, deren Tapferkeit und Kriegserfahrung er kannte und die er bald im Kampfe gegen Frankreich anzuwenden gedachte. Die Auswanderung nahm in den folgenden Jahren auf überraschende Weise zu. Der Graf von Avaux machte darüber im Jahre 1687 dem Könige ernste Vorstellungen: „Die Auswanderung geschehe wegen der Verfolgungen, denen sich die Leute ausgesetzt sähen. Wenn die Reformirten überall so behandelt würden, wie in der Nähe Sr. Majestät, so wären kaum halb so viel ausgewandert.“ In der That hütete man sich in der Nähe des Königs vor den Schändlichkeiten, die in den anderen Gegenden des Reiches verübt wurden. Der verblendete König, dem man die Kunde von allen diesen Schändlichkeiten vorenthielt, indem alle Eingaben an ihn, worin jene Schändlichkeiten erzählt waren, abgewiesen wurden, erwiederte: „Die Desertionen (das war der beliebte Ausdruck) meiner neulich bekehrten Unterthanen (nouveaux convertis, so hießen fortan alle Reformirten) sind Wirkungen einer überreizten Einbildungskraft.“ Man suchte nun französischerseits durch trügerische Vorspiegelungen Einige zur Rückkehr in das Vaterland zu bewegen. Da der Versuch mißlang, so suchte man umsomehr die Auswanderung zu hintertreiben. Der Graf von Avaux unterhielt mehrere Agenten, welche sich durch Erweisung von Wohlthaten, selbst durch Erbauung einer Kirche, in das Vertrauen der Ausgewanderten einzuschmeicheln wußten und aus ihrem Munde Nachrichten über diejenigen, die noch aus Frankreich auszuwandern gedachten, erhielten. So kam es, daß mehrere hundert Unglückliche an der Gränze von Flandern oder die im Begriffe waren, sich an der Küste von Frankreich einzuschiffen, arretirt und auf die Galeeren geschleppt wurden. Doch bald wurde diesen Manövern ein Ende gemacht; einer dieser französischen Agenten verlor dabei das Leben. Um ferneren Manövern dieser Art vorzubeugen, wurde den Zeitungsschreibern verboten, Nachrichten über die Auswanderer und über die Mittel, womit sie ihre Flucht bewerkstelligten, zu verbreiten. Wie groß ist die Zahl der in Holland Eingewanderten? Die Agenten des Grafen von Avaux berechneten sie schon im J. 1686 auf ungefähr 75000 Seelen, ein Anderer, auch ein Franzose, auf 55000 — aber es kamen noch viele in den folgenden Jahren. Die Städte, die am meisten aufnahmen, waren Amsterdam, Rotterdam und der Haag. In Amsterdam waren schon 1684 4000, in Rotterdam 1685 5000 — gegen das Ende des 17. Jahrhunderts war die Kolonie in Amsterdam zu 14- bis 15000 Seelen angewachsen; in ähnlichem Maße hoben sich die Kolonien von Rotterdam und dem Haag. Aber die Flüchtlinge waren zerstreut in allen Städten und Gebieten der vereinigten Niederlande. Im J. 1688 zählte man 62 Kirchen, von den Réfugiés gestiftet oder beträchtlich vermehrt, d. h. zum Theil wallonische Kirchen, an welche sich die Franzosen angeschlossen hatten. Im Jahre 1698 ersuchten die Generalstaaten den König von

Schweden, Karl XII., die Réfugiés fortan aufzunehmen, da in den Niederlanden derer so viele seyen, daß das Land sie nicht mehr zu ernähren vermöge. Doch war es Vielen gelungen, einen Theil oder ihr ganzes Vermögen mitzubringen. Ein Kaufmann aus Paris verkaufte seine liegenden und beweglichen Güter auf vortheilhafte Weise und rettete so ein Vermögen von 600000 Livres (280000 Gulden); — er kam an mit einem falschen Passe, der noch fünfzehn seiner Freunde die Rettung verschaffte. Ein Buchhändler von Lyon siedelte sich in Amsterdam an mit einem Vermögen, was mehr als eine Million Livres betrug. Die Kaufleute aus der Normandie, Bretagne, Poitou und Guyenne segelten auf eigenen Schiffen nach den holländischen Häfen und brachten oft 300000 Thaler in Goldbarren oder in Silber mit. Schon bis zum Ende des Jahres 1685 waren, wie der Graf von Avaux an seinen König berichtete, über 20,000000 Livres aus Frankreich in die Niederlande importirt worden. Nicht bloß der Handel und allerlei Handwerke und Industriezweige erhielten bedeutenden Zuwachs, sondern auch ausgezeichnete Geistliche und Gelehrte flüchteten sich in diese große Arche der Flüchtigen (la grande arche des fugitifs), wie Bayle sich ausdrückte, und brachten geistige Kapitalien mit. Wir nennen hier Claude (s. d. Art.), der damals der bedeutendste Prediger des französischen Protestantismus, auch von den Katholiken als solcher anerkannt war, Jurieu (s. d. Art.), Basnage (s. d. Art.), Martin, Uebersetzer der Bibel (s. d. Art.), Superville, Verfasser eines vortrefflichen Katechismus, Dubosc (s. d. Art.). Sie waren eigentlich verbannt. Mit raffinirter Grausamkeit hatte Ludwig Sorge getragen, daß die Gemeinden ihrer Hirten beraubt würden; alle hatten unter Androhung der Todesstrafe unmittelbar nach der Revokation des Edikts von Nantes ihr Vaterland verlassen müssen. An die genannten reihen sich Benoit (s. d. Art.), Chaufepié u. A., besonders Saurin (s. d. Art.) an. Lange Zeit hindurch nährten alle Ausgewanderten die Hoffnung, in ihr Vaterland zurückkehren zu können. Sie erwarteten, daß die protestantischen Mächte zu ihren Gunsten sich verwenden würden. Wilhelm von Oranien und die Generalstaaten von Holland, auf die dringenden Vorstellungen der Auswanderer, thaten zwar einige Schritte bei Ludwig XIV. während der Friedensverhandlungen zu Ryswick; aber Ludwig wies alle solche Zumuthungen mit Stolz und Härte zurück. Die Auswanderer thaten neue Schritte am Ende des spanischen Erbfolgekrieges, aber wiederum ohne eigentlichen Erfolg; im Frieden von Utrecht wurde der Sache nicht gedacht. Dagegen erhielten die Flüchtlinge in den Niederlanden das Bürgerrecht; sie wurden naturalisirte Holländer. Nachdem schon mehrere Staaten auf diesem Wege vorangegangen waren, beschlossen im J. 1715 die Generalstaaten, diese Wohlthat auf alle französischen Einwanderer auszudehnen, „in Betracht dessen — so lautete das Dekret —, daß der Reichthum dieser Länder durch jene vermehrt worden ist, daß sie übrigens vermöge ihres ganzen Betragens die beste Behandlung verdienen, daß es demnach gerecht sey, sie in allen Beziehungen den anderen Bürgern völlig gleichzustellen." Die besonderen Privilegien, welche ihnen anfänglich gewahrt wurden, Abgabenfreiheit u. dergl., hörten billigerweise seit dem J. 1720 gänzlich auf.

Wir dürfen aber von Holland nicht scheiden, ohne vom Einflusse zu reden, den die Eingewanderten in mehrfacher Beziehung auf dieses Land hatten. Vor Allem kommt der politische Einfluß in Betracht. An dem Statthouder Wilhelm von Oranien hatte Ludwig XIV. einen seiner würdigen Gegner gefunden, der mit derselben Hartnäckigkeit und Klugheit, wie sein großer Vorfahr Wilhelm der Schweigsame seine Plane gegen Philipp II., nun die gegen Ludwig XIV. verfolgte. Diesem General von 22 Jahren war es gelungen, die Invasion von 1672 aufzuhalten. Um ihn unschädlich zu machen, mußte das gute Einvernehmen zwischen dem Statthouder und der Republik beseitigt werden; das war die Aufgabe, die dem Grafen von Avaux aufgetragen wurde, als er im Jahre 1679 als französischer Gesandter nach dem Haag abging. Zwei Parteien stritten damals um die Oberherrschaft in den öffentlichen Angelegenheiten, die republikanische Partei, wozu die beiden Brüder Witt gehört hatten, und die Partei des Statt-

houders. Die erste Partei suchte den Frieden mit Frankreich aufrecht zu erhalten. Der Statthouder suchte gegen Ludwig XIV. eine Allianz zwischen den Niederlanden und England zu bewirken und so weiterhin eine europäische Coalition gegen Frankreich anzubahnen. Ihm arbeitete der Graf von Avaux entgegen. Es gelang seinen Intriguen, Machinationen und Bestechungen, die dem Statthouder entgegenstehende Partei zu verstärken und den Plänen desselben mächtige Hindernisse in den Weg zu legen, als in Folge der Revokation des Edikts von Nantes die Dinge eine andere Gestalt annahmen. Diese Revokation mit Allem, was damit zusammenhing, der Anblick der Opfer der Scheußlichkeiten, die begangen worden, ihre haarsträubenden Erzählungen brachten eine solche Entrüstung in allen Klassen der Gesellschaft hervor, daß der Statthouder für seine Plane und Absichten gegen Frankreich williges Gehör fand. Der Graf von Avaux mußte selbst an seinen König berichten, daß die Revokation des Edikts von Nantes die ihm übertragene Aufgabe scheitern gemacht habe. Die französischen Einwanderer nahmen auch wesentlichen Antheil an der Unternehmung Wilhelm's von Oranien gegen Jakob II. Wilhelm setzte sich durch Jurieu in Verbindung mit den Häuptern der französischen Flüchtlinge in England. Die Erzählungen von ihren Leiden, von Mund zu Mund wandernd, flößten den Engländern Schrecken ein vor den Plänen ihres katholischen Königs. Die Unternehmung Wilhelm's gegen Jakob II. wurde zum Theil mit französischen Soldaten gemacht. Dieselben leisteten auch dem Prinzen den wirksamsten Beistand im Continentalkriege mit Frankreich. So trugen sie bei zu den Siegen bei Oudenarde und Malplaquet im spanischen Erbfolgekriege. Anfänglich hatten Einige sich geweigert, gegen das Vaterland und ihren angestammten König das Schwert zu ziehen, worauf der Prinz von Oranien sie durch einen Eid an Holland fesselte. Auch viele französische Marineofficiere, Seesoldaten und Matrosen traten in den Dienst der Republik. Sie trugen bei, nach dem Zeugniß der Holländer selbst, zur Vervollkommnung der Schiffahrtskunst in den Niederlanden. Französische Matrosen bedienten, als Wilhelm nach England hinüberfuhr, die Schiffe des Admirals und Viceadmirals von Seeland. Bedeutsamer ist der religiös-sittliche Einfluß der Réfugiés. Die wallonischen Gemeinden erhielten durch sie neues Leben, die Kanzelberedtsamkeit gedieh zu großer Blüthe durch Männer wie Claude, Dubosc und Saurin. Aber auch in Schriften übten die französischen Einwanderer bedeutenden Einfluß aus. Sie gründeten mehrere literarische Journale, wodurch sie nicht bloß auf Holland, sondern auch auf Europa überhaupt mächtig einwirkten. Die Schrift: „die Seufzer des geknechteten Frankreichs", welche Jurieu zugeschrieben wurde, andere Schriften von Jurieu, worin das von den französischen Reformirten seit dem Ende der Religionskriege aufgegebene Princip der Volkssouveränität wieder aufgestellt und gesagt war, daß die Könige wegen der Völker, nicht aber die Völker wegen der Könige da seyen, bestärkten die Opposition in Frankreich gegen den maßlosen königlichen Absolutismus. Der gelehrte Basnage war eben so groß als Diplomat denn als Theologe (s. d. Art.); er in Verbindung mit A. Court (s. d. Art.) hielt seine Religionsgenossen in Frankreich vom Aufruhr zurück. Viele Zweige menschlichen Wissens erhielten durch die Einwanderer mächtige Beförderung. Es zeichneten sich aus in der Rechtswissenschaft Barbeyrac, Professor in Gröningen, Luzac u.A., welche einen heilsamen Einfluß auf das Civil- und Kriminalrecht ausübten und namentlich eine Milderung des letzteren herbeiführten. Luzac vertheidigte in mehreren Schriften die Freiheit der Presse. In der Mathematik machten sich verdient Bernard, Professor in Leyden und Andere, in der Physik Desaguliers, in der Medicin Latané, in der Geschichte Basnage, Jakob, Benoit (s. d. Art.), Janiçon, Verfasser der Schrift „état présent de la république des Provinces-unies". Groß war auch die Thätigkeit von Bayle, sein Einfluß freilich weniger wohlthätig (s. d. Art.). Doch ist ihm in dieser Hinsicht öfters Unrecht angethan worden; zu beachten ist das Urtheil von Schmidt in dem genannten Artikel, daß in seinen Schriften die Summe des Guten und Wahren die dessen, was schädlich werden könnte, weit über-

steigt. — Durch Verpflanzung neuer Industriezweige und Vervollkommnung der bereits bestehenden leisteten die Einwanderer ihrem Adoptivvaterlande in staatsökonomischer Hinsicht wichtige Dienste. Die Städte Amsterdam, Rotterdam, Leyden, Harlem verdanken den Franzosen großentheils den Aufschwung, den sie im 18. Jahrhundert genommen haben, aber dieselben Städte hatten auch alles Mögliche gethan, um die Ansiedelung der Einwanderer, ihre Gewerbsthätigkeit zu erleichtern und zu befördern. Auch die Papierfabrikation, besonders aber die Buchdruckerei und der Buchhandel nahmen einen neuen Schwung. Die Buchhandlung von Huguetan, der von Lyon gebürtig und in Amsterdam mit drei Söhnen angesiedelt war, hatte überall in Europa, selbst in Constantinopel, Smyrna und Aleppo Comptoirs und Niederlagen. Viele Franzosen ließen ihre Werke in Holland drucken. — Der Contrat social, die nouvelle Héloise, der Emile von Rousseau erschienen in erster Ausgabe in Amsterdam. Holland wurde, das läßt sich freilich nicht läugnen, das Adreßbureau für die sogenannte philosophische Partei in Frankreich. In Holland erschienen auch die Schriften von La Mettrie, histoire naturelle de l'âme, l'homme machine, u. A. Man würde sich aber sehr irren, wenn man glauben wollte, daß die Söhne der Réfugiés im Allgemeinen in diese Richtung eingegangen wären. Auch in Holland haben sich dieselben vielfach mit den Eingeborenen verschmolzen und selbst ihre Namen in das Holländische übersetzt. So nannten sich die Leblanc: de Witt, die Deschamp: van de Velde, die Chevalier: Rujiter, die Legrand: de Groot, die Dumoulin: van der Meulen. Auch die französischen Gemeinden gingen ein. Im Jahre 1843 wurde sogar verordnet, daß von den 17 noch bestehenden Gemeinden nur sechs, die von Amsterdam, Rotterdam, Haag, Leyden und Gröningen, fernerhin vom Staate unterhalten werden sollten.

Ehe wir zu England übergehen, betrachten wir die Einwanderung der französischen Flüchtlinge in die Schweiz — schon von den Anfängen der Reformation an ein Asyl für die um der Religion willen verfolgten Franzosen. Bald nach der Bartholomäusnacht wurde von ihnen in Basel eine Gemeinde gestiftet, woran zwei Söhne des Admirals Coligny sich betheiligten. In Bern wurde 1623 eine Gemeinde gestiftet durch den berühmten Ingenieur Grafen von la Suse. Auch in anderen Städten und Kantonen fanden sich französische Flüchtlinge ein, aber nirgends in größerer Anzahl als in Genf, wo denn auch der Herzog von Rohan begraben seyn wollte. Als in Folge der Bedrückungen seit 1661 die Auswanderung wieder zunahm, fanden die Flüchtlinge willige Aufnahme in der Schweiz, die es nicht fürchtete, dem hochfahrenden König von Frankreich zu widerstehen. Die Fluthen der Auswanderung wälzten sich vom Pays de Gex, de Bresse, vom Dauphiné und Languedoc, bald von allen Theilen Frankreichs besonders gegen Genf; im Jahre 1685 kamen alle Tage mehrere Hunderte, worunter viele Geistliche; sie wurden Alle nach Kräften unterstützt, aber obschon die meisten weiterzogen, so waren doch gewöhnlich über 4000 in Genf, nach einem Berichte von 1687; in demselben Jahre kamen allein in Zeit von fünf Wochen beinahe 8000. Im Jahre 1688 kamen viele aus den Gefängnissen von Grenoble, Lyon, Dijon, Châlons, Valence, Castres, bis an die Gränze von Polizeisoldaten begleitet. Viele begaben sich in die anderen Theile der Schweiz, besonders in das Waadtland. An einem einzigen Tage zählte man in Lausanne 2000, die äußerst gastfreundlich aufgenommen wurden; man sammelte für sie auch im Auslande, und da die deutschen Berner sich hart gegen die Flüchtlinge zeigten, so empfahl die Berner Regierung, ja sie befahl, die Flüchtlinge zu beherbergen, bis sie nach Deutschland befördert werden könnten, und wirklich wanderten viele Tausende nach Deutschland, aber immer blieben noch viele in der Schweiz zurück. Bei der Nachbarschaft von Frankreich war es für die Schweiz, insbesondere für Genf, eine mißliche Sache, so viele Auswanderer zu beherbergen. Seit 1679 war diese kleine Republik genöthigt worden, einen französischen Residenten aufzunehmen, der sie überwachte und den Willen seines hochmüthigen Herrn geltend machte. Als Repressalie für die Aufnahme der Flüchtlinge aus dem benachbarten Pays de Gex wurde die Ausfuhr

des Getreides und anderer Lebensmittel aus dieſer Gegend verboten, und Ludwig ließ durch ſeinen Reſidenten der Regierung von Genf anzeigen, „daß wenn ſie die Flüchtlinge nicht in die Gegenden zurückſchickte, woher ſie gekommen, ſo würde er ſolche Entſchlüſſe faſſen, daß ſie es bereuen würde, ſeine Unzufriedenheit erregt zu haben.“ Erſt als die Regierung alle Flüchtlinge fortſchickte, gab der König die Einfuhr des Getreides wieder frei. Indeſſen ſuchten die Genfer ſich gegen fernere Drohungen deſſelben zu ſchützen. Sie vervollſtändigten die Befeſtigungen der Stadt mit Hülfe eines geſchickten Ingenieurs, den ihnen Wilhelm von Oranien lieh; die Bewaffnung der Bürger wurde auch vervollſtändigt; denn man glaubte nichts Anderes, als daß Ludwig die Biſchöfe von Baſel, Genf und Lauſanne wieder einſetzen, daſelbſt mit Gewalt den katholiſchen Gottesdienſt wieder einführen und mit Genf den Anfang machen wolle; bereits waren 30000 Franzoſen im Dauphiné concentrirt. In dieſer Noth verſprachen die Abgeordneten der Kantone Bern, Zürich, Baſel, Schaffhauſen auf einer Conferenz in Zürich, Genf, wenn es angegriffen würde, mit einer Armee von 30000 Mann zu Hülfe zu kommen. Zu gleicher Zeit hatte ſich Genf zum Schein in die franzöſiſchen Forderungen gefügt; die Flüchtlinge wurden obrigkeitlich ausgewieſen, aber diejenigen Bürger, welche dieſe Gäſte behielten, wurden nicht beſtraft; die Flüchtlinge gingen zu einem Thore heraus und kamen zu einem anderen wieder herein. Umſonſt waren die Beſchwerden des franzöſiſchen Reſidenten; die Obrigkeit ſagte ihm, ſie werde den Willen Ludwigs erfüllen, autant que faire se pourroit, ſo daß dieſer einſt ungeduldig ausrief: „Ich muß noch einen letzten entſcheidenden Beſchluß, betreffend die Genfer, faſſen.“ Doch er war durch den bevorſtehenden Krieg, womit ihn die gegen ihn gebildete europäiſche Coalition bedrohte, zu ſehr beſchäftigt, als daß er jener Drohung eine Folge gegeben hätte; als der neue König von England, Wilhelm von Oranien, den Genfern ſeine Thronbeſteigung anzeigte, ſtatteten ſie ihm öffentlich ihren Glückwunſch ab. Die anderen Theile der proteſtantiſchen Schweiz, obſchon ſie ſich der Réfugiés mit großem Eifer annahmen, hatten von Ludwig keine Drohungen und Mißhandlungen zu erdulden. Als ein Züricher Soldat, in franzöſiſchen Dienſten verwundet, aus dem Hotel der Invaliden vertrieben wurde, weil er nicht katholiſch war, erklärte Zürich ſogleich, daß es 4000 franzöſiſche Reformirte aufzunehmen bereit ſey. Einige Tauſend derſelben durften in den freien Aemtern ſich niederlaſſen, obwohl der päbſtliche Nuntius den franzöſiſchen Geſandten in Bern aufgefordert hatte, dagegen zu proteſtiren; der König wollte nichts davon wiſſen. Im Jahre 1690 gelang es auch Bern, das im J. 1536 eroberte Waadtland in die Eidgenoſſenſchaft aufnehmen zu laſſen und ihm dadurch gehörigen Schutz gegen Frankreich zu gewähren, wodurch die daſelbſt angeſiedelten zahlreichen Flüchtlinge gegen die Rache ihres ehemaligen Landesherrn einen Schirm erhielten.

Man berechnet die Zahl derſelben, die in der Schweiz feſte Anſiedelung genommen haben, auf etwa 20000, wovon 6454 auf den Kanton Bern kommen, und von dieſen waren 4000 allein im Waadtlande niedergelaſſen. In Genf zählte man im Jahre 1693 auf 16111 Einwohner 3300 Réfugiés. Daſelbſt erhielten zunächſt die wenigſten das Bürgerrecht, nur einige beſonders angeſehene, Eynard aus dem Dauphiné, 1704 Mitglied des Rathes der 200, deſſen Nachkomme der vor einigen Jahren geſtorbene Philhellene deſſelben Namens war; Naville, deſſen Nachkomme der Philoſoph Naville; Claparède, Sellon, Audéoud u. A.

Wie überall, wo ſie hinkamen, ſo zeigten ſich auch in der Schweiz die franzöſiſchen Einwanderer in mehrfachen Beziehungen thätig und wirkſam. Die verſchiedenen Zweige des Landbaues wurden durch ſie vervollkommnet, ſo im Waadtlande der Weinbau, die Gemüſe- und Obſtcultur, die Cultur des Maulbeerbaumes. Sie gründeten verſchiedene Induſtriezweige; während früher ſehr nothwendige Artikel bloß durch Colportirung aus Baſel, Zürich, Genf in's Waadtland gekommen waren, errichteten die Réfugiés daſelbſt die erſten Magazine und Läden. Bedeutende Manufakturen entſtanden in Bern und Zürich durch die Thätigkeit der Einwanderer. Zwei Arbeiterfamilien, die an den Go-

belins gearbeitet hatten, brachten nach Bern die Kunst der Teppichweberei. Besonders in Genf hob sich die Industrie auf merkwürdige Weise; im Jahre 1685 waren in Genf bloß 100 Uhrmacher, die 300 Arbeiter beschäftigten und jährlich 5000 Uhren lieferten. Hundert Jahre später gab es in Genf allein 6000 Arbeiter, die jährlich über 50000 Uhren fabricirten. Nicht so bedeutend, nicht so gut im Ganzen war der politische Einfluß der Réfugiés in der Schweiz. Wenn während der Verwickelungen Berns mit Savoyen im J. 1689 der Sohn des berühmten Admirals Duquesne jener Republik Dienste leistete, indem er eine kleine Marine auf dem Genfersee organisirte, mußte dieselbe Republik den Hauptmann Bourgeois, der an der Spitze von Waldensern und Franzosen in Savoyen eingebrochen und zurückgetrieben worden war, hinrichten lassen, um nicht in Conflikt mit Frankreich zu gerathen. Die französischen Réfugiés in der Schweiz standen auch in Verbindung mit den Camisarden in den Cevennen. Dieselben fochten tapfer mit bei Vilmergen im J. 1712.

In anderweitigen Beziehungen trugen die Réfugiés in der französischen Schweiz bei zur Ausbildung der Sprache. In den Streitigkeiten wegen der helvetischen Consensformel war Barbeyrac, damals Rektor der Akademie von Lausanne, einer der eifrigsten Bekämpfer dieser Formel und der Einzwängung der Geister. Dem refuge gehörte auch der gelehrte, geistreiche Abauzit an (s. d. Art.). A. Court, der Wiederhersteller der französisch-Reformirten im 18. Jahrhundert, beschloß seine Laufbahn in Lausanne, als eine Art von Generaldeputirter für die Angelegenheiten der französischen Reformirten dem Auslande gegenüber und als Hauptstütze des von ihm gestifteten theologischen Seminars (s. d. Art. „Court"). Court faßte, als er noch in Frankreich wirkte, den Gedanken zur Stiftung dieses Seminars in Folge des Mangels an Geistlichen, die ja alle verbannt worden und die, wenn sie auch bisweilen Exkursionen in ihr Vaterland machten, doch dem drückenden Mangel nicht abhelfen konnten. Alle reformirten Lehranstalten waren im ganzen Umfange des Reiches vernichtet worden. An die Errichtung neuer Anstalten auf dem Boden Frankreichs war nicht zu denken. Court nahm vom Jahre 1718 einige junge Männer vom Pfluge, aus den Handwerksstätten, den Comptoirs und gab ihnen nothdürftigen Unterricht, worauf sie in der Folge Prediger wurden. Doch das war eine sehr unzulängliche Hülfe. Da schrieb er nach London, nach Holland, nach der Schweiz, nach Genf, man möchte ihm Pastoren schicken; alle Bitten waren vergeblich. Die Stiftung eines Seminars erschien ihm als eine Sache der Nothwendigkeit. Aber wo sollte es gestiftet werden? wie waren die erforderlichen Mittel zu beschaffen? Die französischen Gemeinden waren durch Confiskation und schwere Geldbußen verarmt und gaben den Pastoren anfangs gar nichts. Da wandte sich Court an einflußreiche Personen an protestantischen Höfen, unter anderen im Jahre 1720 an Milord Wake, Erzbischof von Canterbury, mit der Bitte, den König von England für die Sache zu interessiren. Die Bitte fand Gehör. Es wurden Geldmittel gesammelt. Was den Ort betrifft, so konnte man an die alte Metropole der reformirten Kirche, Genf, nicht denken, theils wegen der Nachbarschaft von Frankreich, theils wegen des dortigen französischen Residenten, von dessen Anmaßungen schon die Rede gewesen ist. So kam es dahin, daß man Lausanne, die Hauptstadt des Waadtlandes, wählte, wo eine Akademie bestand, deren Professoren man zu dem angegebenen Zwecke verwenden konnte. Die Regierung von Bern ließ die Sache geschehen, in officieller Unkunde, um nicht mit Frankreich Streit zu bekommen. Das Seminar nahm um das Jahr 1730 seinen Anfang. Es stand unter der Leitung eines Comité's in Genf, das den Prüfungen und Consekrationen, die in einem Privathause vorgenommen wurden, vorstand. Die Studirenden verweilten daselbst ungefähr drei Jahre und erhielten nach Maßgabe der Zeit und des Ortes ziemlich guten Unterricht, außerdem monatlich eine nicht unbedeutende Unterstützung. Jede Provinz (es war bei der Wiederbelebung der alten Synodalverfassung auch die alte Eintheilung in Provinzen aufgefrischt worden) — jede kirchliche Provinz Frankreichs hatte das Recht, eine gewisse Anzahl von Stu-

direnden in das Seminar zu ſchicken, die, wie Court ſich ausdrückte, den Beruf zum Märtyrerthum in ſich ſpürten. Das Seminar beſtand bis zum Jahre 1809, wo es durch die vom Kaiſer Napoleon I. geſtiftete Akademie von Montauban überflüſſig geworden war; damals wurden die bedeutenden Fonds für Stipendien der Studirenden Genf, damals einer kaiſerl. franzöſiſchen Stadt, zugewieſen, wo ſie bis jetzt verblieben ſind und den daſelbſt ſtudirenden Franzoſen zu gute kommen. Nach der niedrigſten Angabe gingen aus dieſem Seminar vom Jahre 1730 bis 1809 über hundert Paſtoren hervor, wovon mehrere am Galgen ihr Leben endeten, der letzte von dieſen, Rochette, im J. 1762 in Toulouſe gehängt, ein paar Wochen vor der Hinrichtung des unglücklichen Calas. Nach der höchſten Angabe wären jährlich ſieben conſekrirt worden. Vielleicht mag in einzelnen Jahren die Zahl der Ordinirten dieſe Höhe erreicht haben. Eine mittlere Angabe nennt bis zum J. 1787 ungefähr zweihundert (ſ. Coquerel, histoire des églises du désert. I, 208. 209). In dieſem Seminar wurden auch Court's Sohn, Court de Gébelin, einer der erſten Gelehrten ſeiner Zeit, ſodann Paul Rabaut und ſein Sohn Rabaut St.. Etienne (ſ. d. Art. „Rabaut) gebildet. A. Court lebte bis 1760. Sein Aufenthalt in Lauſanne wurde unterbrochen durch einige Exkurſionen nach Frankreich. Er betrieb die Unterſtützung der in Frankreich weilenden Reformirten, beſonders der „Bekenner auf den Galeeren", die vermittelſt Gold eine etwas beſſere Behandlung erlangen konnten. Er unterhielt auch zu dieſem Zwecke, nicht bloß um des Seminars willen, eine lebhafte Correſpondenz mit den im Auslande zerſtreuten franzöſiſchen Glaubensbrüdern. Dieſe Unterſtützung der nothleidenden Brüder iſt einer der ſchönſten Züge im Leben der Flüchtlingsgemeinden. So wie ſie Einiges erübrigt hatten, ſo wurden die dürftigen unterſtützt, ſo die Gemeinden von Erlangen, Kaſſel u. A. von Genf aus. Was die Sträflinge auf den Galeeren betrifft, ſo war es ſehr ſchwer, ſie zu unterſtützen, aber es gelang doch — oft vermittelſt der im Dienſte befindlichen Türken, die ſich menſchenfreundlicher erzeigten als die Chriſten.

Schon längſt ſind die in der Schweiz angeſiedelten Réfugiés mit der übrigen Bevölkerung verſchmolzen. Aber man braucht nur die Namen einiger zu nennen, um die hohe Bedeutung zu ermeſſen, die ihnen in der Culturgeſchichte zumal der franzöſiſchen Schweiz zukommt, ſo außer den bereits genannten Namen Naville, Eynard u. A., Rath, General, Stifter des „Muſée Rath" in Genf, Benjamin Conſtant, geboren 1767 im Schooße einer ausgewanderten franzöſiſchen Familie, Mallet, Profeſſor der Geſchichte in Genf, berühmter Publiciſt, Charpentier, Sohn einer in Sachſen eingewanderten Familie, lange Zeit hindurch Direktor der Salzwerke von Bex im Kanton Waadt, Verfaſſer der ausgezeichneten Schrift über die Gletſcher, die Maler Lugardon und Lafon in Neuenburg, Pourtales, Pury u. Andere, welche große Handelshäuſer geſtiftet und ſich um ihre Vaterſtadt durch wohlthätige Stiftungen verdient gemacht haben. Daß aber in der Menſchheit zum Guten immer das Böſe ſich geſellt, dafür dient zum Beweiſe, daß der berüchtigte James Fazy auch ein Nachkomme von Réfugiés iſt, ſowie in Deutſchland Dulon u. A.

Gehen wir zu England über. Seit der Mitte des 16. Jahrhunderts hatte England die evangeliſche Partei in Frankreich unterſtützt, bald durch die Waffen, bald durch Negotiationen. Von jener Zeit an, beſonders ſeit der Bartholomäusnacht, flüchteten evangeliſche Franzoſen nach England, aber ſchon 1550 war eine zum Theil aus Franzoſen beſtehende Gemeinde in London geſtiftet worden (ſ. den Art. „Laſko"). Bis zur Zeit der Aufhebung des Edikts von Nantes kamen noch mehrere dazu, die zu Canterbury 1561, zu Sandwich, zu Norwich 1564, und andere im 16. und 17. Jahrhundert. Dieſe Anſiedler hatten England zur Aufnahme derjenigen vorbereitet, welche die Verfolgung unter Ludwig XIV. ihnen noch zuführen ſollte. Die Engländer ermaßen den ſtaatsökonomiſchen Nutzen, den ſie davon ziehen konnten. Daher, als die Dragonnaden begannen, konnte ſelbſt der frivole Karl II, der ſich nicht entblödete, vom franzöſiſchen König eine Penſion anzunehmen, nicht umhin, zu Gunſten der Verfolgten Maßregeln

zu treffen. Im Edikt von Hamptoncourt, vom 28. Juli 1681 unterzeichnet, erklärte er seine Bereitwilligkeit, den um des Glaubens willen Verfolgten hülfreich beizustehen, versprach ihnen die Naturalisation mit allen zum Betreiben ihres Handels und ihrer Gewerbe nöthigen Privilegien, so weit sie mit den Interessen des Königreiches vereinbar wären. Ihre Kinder sollten die öffentlichen Schulen und die Universitäten besuchen dürfen. Er befahl allen Civil- und Militärbehörden, ihnen unentgeltlich Pässe zu geben und außerdem Geldunterstützungen, um dahin zu reisen, wo sie hin wollten. Der Erzbischof von Canterbury und der Bischof von London wurden beauftragt, ihre Bittschriften in Empfang zu nehmen und sie dem Könige vorzulegen. Jakob II, obschon eifriger Katholik, befolgte das Beispiel seines Bruders. Als bei seiner Thronbesteigung (Februar 1685) die französischen Gemeinden von London, Canterbury, Norwich und Thorney-Abbey ihm ihre Huldigung darbrachten und um die Bestätigung der von Karl II. ertheilten Privilegien baten, antwortete er, daß sie unter seiner Regierung denselben Schutz genießen würden, wie unter der seines Bruders, daß er sie für getreue Unterthanen halten und solches beweisen werde. Er hielt Wort. Nach der Aufhebung des Edikts von Nantes erließ der König, der allgemeinen Stimmung der Nation nachgebend, ein für die Flüchtlinge sehr günstiges Edikt, im Sinne des von Karl II. gegebenen. Diese Flüchtlinge kamen hauptsächlich aus der Normandie, Pikardie, Bretagne, Guienne. Man berechnet, daß im Ganzen bis 1695 an 80,000 Franzosen in England einwanderten, wobei diejenigen mitgerechnet sind, die unter Karl II. gekommen. Der dritte Theil siedelte sich in London an, in verschiedenen Quartieren der Stadt, besonders in dem von Spitalfields. Es waren viele von diesen Unglücklichen in Frankreich vom evangelischen Glauben abgefallen; nun wurden sie geprüft und nach Abschwörung der katholischen Religion wieder in der evangelischen Kirche aufgenommen; allein im Mai 1687 wurden auf diese Weise 487 mit der Kirche wieder ausgesöhnt. Die Zunahme der Einwanderung machte die Erbauung neuer Kirchen nöthig. Unter Jakob II., Wilhelm III. und Anna wurden zu den 5 in London bereits bestehenden 26 neue Kirchengebäude von den Réfugiés erbaut; in einigen wurde später der anglikanische Ritus eingeführt. Zwei Dritttheile der Flüchlinge verbreiteten sich in England außerhalb London und gründeten daselbst Gemeinden, ein kleiner Theil siedelte sich in Edinburg an, sie bewohnten das Quartier, welches das Quartier der Picardie genannt wurde.

Blicken wir auf die Einwanderung unter König Jakob II. zurück. Was die Ankommenden von ihren Leiden erzählten, machte um so tiefern Eindruck, als der König, selbst eifrig katholisch, die englischen Katholiken vom Testeide dispensirte, ihnen Freiheit des Gottesdienstes gewährte, die Jesuiten in sein Land berief und in Windsor den päbstlichen Nuntius feierlich empfing. Man fürchtete, daß er bald Gewaltmaßregeln nach Art Ludwig's XIV. gegen die protestantischen Unterthanen ergreifen werde. Auch die englischen Katholiken fingen an, um sich selbst besorgt zu werden. Jakob II. und der päbstliche Nuntius baten dringend den französischen Gesandten Bonrepaus, die abscheulichen Verfolgungen zu desavouiren, welche das Gerücht (freilich diesmal allzu wahrhaftig) Ludwig XIV. und seinen Beamten zuschrieb, um die Skrupel der englischen Katholiken zu beschwichtigen. Als nun Ludwig XIV. Versuche machte, um durch allerlei Vorspiegelungen die Geflüchteten zur Rückkehr in die Heimath zu locken, unterstützte sie Jakob II. Diese Versuche verdienen hier eine kurze Erwähnung. Bonrepaus erhielt aus Versailles folgende Instruktionen: „Da die Bekehrung der Häretiker Ihrer Majestät besonders am Herzen liegt, da er sehnlich wünscht, nach Frankreich diejenigen zurückzurufen, die aus religiöser Caprice (par un caprice de religion) weggezogen sind, soll Bonrepaus sie bereden, zurückzukehren, und ihnen dabei behülflich seyn. Er soll erklären, daß die ausgestreuten Gerüchte von Verfolgung der Reformirten ungegründet seyen, da Sr. Majestät nur auf dem Wege der Ermahnung sie wieder mit der Kirche auszusöhnen sucht, von der sie, wie sie selbst gestehen müssen, ohne Grund getrennt worden sind. Er kann sie versichern, daß alle, welche zurückkehren, günstig aufgenommen,

und wieder in den Besitz ihrer Güter gesetzt werden sollen. Er soll den Bedürftigen die nöthigen Gelder u. s. w. geben. Diejenigen, die sich bekehren, können auf einen besonderen Schutz Sr. Majestät rechnen." Bonrepaus befolgte mit großem Eifer diese Instruktionen, aber bei den allermeisten Flüchtlingen waren alle noch so schönen Versprechungen vergebens, indem sie sagten, daß, nach dem auf so flagrante Weise alle früheren zu ihren Gunsten erlassenen Edikte vernichtet worden, es keine Sicherheit mehr in Frankreich für sie gebe. Und doch gelang es Bonrepaus — so stark war noch die Liebe zum Vaterlande —, in Zeit von etlichen Monaten 507 Flüchtlinge zur Rückkehr nach Frankreich zu bewegen (nach einer Depesche von Bonrepaus vom 5. Mai 1686). Jakob II. begünstigte und unterstützte sehr diese Manöver, denn er betrachtete alle französischen Einwanderer als seine Feinde, obschon er officiell als ihr Beschützer auftrat und namentlich im J. 1689 eine neue allgemeine Collekte für sie in den drei vereinigten Königreichen verordnete, die ungefähr 200,000 Pfd. St. einbrachte. Auf sehr sorgfältige und geschickte Weise wurden diese Gelder verwendet zur Unterstützung der Bedürftigen, zur Erbauung neuer Kirchen; im Jahre 1688 erhielten ungefähr 2700 Personen Unterstützung. Jakob II. war sehr erzürnt über das Gelingen jener Collekte, sowie er denn das Seine gethan hatte, um dieses Gelingen zu verhindern. Den Bischof von London, der sich der Einwanderer sehr eifrig annahm, schloß er aus seinem Rathe aus. Das Werk von Claude: „Les plaintes des protestants cruellement persécutes dans le royaume de France," sogleich in's Englische übersetzt, hatte in London ungeheuern Eindruck gemacht. Der französische Gesandte beschwerte sich über diese Schrift bei Jakob II. Auf königlichen Befehl wurde die Schrift durch Scharfrichters Hand öffentlich auf dem Börsenplatze in London verbrannt. Mit Mühe hielt die Polizei den Ausbruch des Unwillens des bei dieser barbarischen Handlung zahlreich versammelten Volkes ab. Der Eindruck derselben in England war überwältigend. Bonrepaus selbst berichtete darüber an seinen König: „Man sagt ganz offen, daß Jakob II. dadurch Alles billige, was in Frankreich gegen die Protestanten geschehen sey"; alles dieses beschleunigte den Sturz des verblendeten Monarchen. Mit der Thronbesteigung Wilhelm's von Oranien 1688 hörten dergleichen Abnormitäten auf. Die neue Regierung begünstigte die französischen Einwanderer, doch nicht ohne auf Hindernisse zu stoßen, indem mittelst französischen Geldes die Opposition in beiden Parlamentshäusern gegen den neuen König unterhalten wurde. So kam es dahin, daß der Vorschlag Wilhelm's, allen Eingewanderten die von den Stuarts oft versprochene Naturalisation zu ertheilen, im Parlamente abgewiesen wurde; erst nach dem Tode Wilhelm's, unter der Königin Anna, im Jahre 1709, ertheilte das Parlament den Réfugiés die genannte Vergünstigung. — Bis zu dieser Zeit waren sie auch in Irland ziemlich zahlreich geworden, aber erst seit der Vertreibung Jakobs II. Als im Jahre 1751 der Graf von St. Priest, Intendant von Languedoc, durch neue Bedrückungen viele Reformirte zur Auswanderung zwang, fanden sie, die zuerst in die Schweiz geflüchtet waren, in Irland durch die Fürsorge der britischen Regierung und die Wohlthätigkeit vieler Privatleute sehr gute Aufnahme.

Der politische Einfluß der französischen Flüchtlinge war in England nicht minder bedeutsam als in Holland. Sie leisteten Wilhelm von Oranien bei seinem Unternehmen zur Befreiung Englands vom Joche der Stuarts wesentliche Hülfe. Der Kern der kleinen Armee, womit er zu Naerden in die See stach, bestand, wie bevorwortet, aus französischen Regimentern, überdieß waren 730 französische Officiere in der ganzen Armee vertheilt, viele unter seiner eigenen Garde, mehrere waren um seine Person als Aides de camp. Der Ingenieur Goulon, einer der ersten in der Armee Ludwig's XIV., befehligte die Artillerie. Der Marschall von Schomberg führte den Befehl über die Armee unter der Oberleitung Wilhelms. Schomberg, ein geborener Deutscher, protestantischer Confession, seit 1650 naturalisirter Franzose, hatte sich unter Ludwig XIV. im Kriege sehr ausgezeichnet, in Portugal durch seine Siege über die Spanier Philipp IV. gezwungen, den Herzog von Braganza als König von Portugal anzuerkennen; dar-

auf hatte er nach dem Tode von Turenne die Marschallswürde erhalten. Als solcher hatte er 1675 im Kriege mit Holland die Holländer gezwungen, die Belagerung von Mastricht und Charleroi aufzuheben. Bei der Aufhebung des Edikts von Nantes erlaubte ihm Ludwig, Frankreich zu verlassen und wies ihm Portugal als Ort der Verbannung an. Als Ketzer verhaßt, verließ er das Land und begab sich zum großen Kurfürsten, der ihn zum Staatsminister und Generalissimus seiner Armee ernannte. Als solcher nahm er 1686 Theil an der Zusammenkunft in Cleve zwischen dem Kurfürsten und Wilhelm von Oranien; er befestigte diesen in dem großen Plane, den er mit sich herumtrug, Jakob zu enthronen, und versprach ihm seine Hülfe. Sein Beispiel bewirkte, daß viele französische Officiere und Soldaten unter die Fahnen Wilhelm's traten. Schomberg war es, der den Prinzen bewog, nicht, wie er anfänglich beabsichtigte, die Themse hinauf bis nach London zu segeln, sondern in der Bucht von Torbay zu landen, um nicht gleich als Eroberer aufzutreten, und einige Tage abzuwarten, bis seine Anhänger einen muthigen Entschluß gefaßt hätten. Wilhelm befolgte diesen weisen Rath, und so gelang es ihm, zu siegen, ohne einen Tropfen Blutes seiner künftigen Unterthanen vergossen zu haben. — Damals geschah es, man möchte sagen, durch eine Ironie des Schicksals, daß ein französischer Officier, als Lieutenant in der Garde des Prinzen, von diesem den Auftrag erhielt, dem französischen Gesandten den Befehl zu überbringen, daß er in 24 Stunden London verlassen sollte, während ein anderer Réfugié ihn begleiten und vorkommenden Falls gegen die Wuth des Volkes beschützen sollte. Nachdem England und Schottland, dieses zum Theil aus Zuneigung für Maria, Tochter Jakob's II., sich für den neuen Herrscher erklärt hatten, blieb es übrig, Irland für ihn zu gewinnen. Der Vicekönig Tyrconnel, der katholischen Religion und Jakob eifrig ergeben, empfing den Flüchtigen in Dublin als König. Ludwig beeilte sich, ihm Schiffe, Soldaten, Geld zu schicken und den gewandten Grafen von Avaux, der ihn mit seinem Rathe unterstützen sollte. Bald war nur noch die Stadt Londondery für Wilhelm. Da erhielt Schomberg den schwierigen Auftrag, Irland unter die Botmäßigkeit von Wilhelm zu bringen. Anfangs konnte er wenig ausrichten, weil der neue König, gehemmt durch die Eifersucht der Engländer gegen die Holländer, ihn nicht genug Truppen hatte anvertrauen können. Doch gelang es ihm wenigstens, die Fortschritte des Feindes etwas aufzuhalten, und dabei leisteten ihm die französischen Soldaten seiner kleinen Armee die wesentlichsten Dienste. Sie waren um so eifriger in ihrem Dienste, als sie glaubten, daß der Sieg über die Irländer dem neuen Könige gestatten würde, alle seine Kräfte gegen Ludwig zu richten und diesen so zu schwächen, daß er die Ausgewanderten wieder aufnehmen müßte. Diese Hoffnung theilte sich den Réfugiés auf dem Continente mit. So wanderten viele Militärs aus Genf und Lausanne, bisweilen 400—500 in einer einzigen Woche, nach Irland, ungeachtet der Beschwerden des französischen Residenten in Genf. Auf diese Weise mehrte sich die kleine Armee in Irland. Wilhelm selbst kam über den St. Georgeskanal, um an der Seite Schombergs zu kämpfen. In der blutigen Schlacht bei dem Flusse Boyne im Jahre 1688 stachelte Schomberg den Muth seiner französischen Soldaten an, indem er ihnen zurief, auf die feindlichen Linien deutend: „Da sind Eure Verfolger"! In dieser Schlacht fiel der Marschall, 82 Jahre alt, den besten Ruf hinterlassend; ein anderer französischer Führer La Caillemotte-Ruvigny, Sohn des ehemaligen französischen Gesandten am englischen Hofe, erhielt auch eine tödliche Wunde. Diese Verluste mögen die völlige Unterwerfung Irlands noch um einige Jahre verzögert haben. Die Partei Jakob's setzte den Kampf fort auch nach der Abreise desselben. Die französischen Regimenter Wilhelm's fuhren fort, für dessen Sache tapfer zu kämpfen. Der Sieg bei Agrim, der die gänzliche Unterwerfung Irlands herbeiführte, war besonders der Tapferkeit der Réfugiés zu verdanken. Auch auf dem Continente thaten sich diese im Kampfe gegen Ludwig hervor. Ruvigny, Bruder des genannten, war nach Schomberg derjenige, der seinem neuen Herrn die größten Dienste leistete. In der Schlacht bei Neerwinden, wo die Franzosen

ſiegten, gelang es ihm, wenigſtens den Rückzug der Alliirten zu decken. Im J. 1694 commandirte er in Savoyen und bald darauf in Spanien die gegen Philipp V. geſendeten Truppen. Im Jahre 1706 zog er in Madrid ein an der Spitze der engliſchen und portugieſiſchen Truppen. Cavalier, der ehemalige Camiſardenführer, trat in die Dienſte Wilhelm's von Oranien als Oberſter eines Regimentes, welches in Spanien ſich beſonders auszeichnete. In der Schlacht bei Almanza, wo Rubigny, der Franzoſe, das engliſche Heer befehligte, Berwick, der Engländer, Anhänger Jakob's II. das franzöſiſche, gerieth Cavaliers Regiment, ganz aus franzöſiſchen Réfugiés beſtehend, in Kampf mit einem franzöſiſchen, von dem man vermuthete, daß es den Krieg in den Cevennen mitgemacht hatte. Beiderſeits wurde das Feuer eingeſtellt, die beiden Regimenter griffen einander mit dem Bajonnett an, von ſolcher Wuth hingeriſſen, daß von beiden Regimentern zuſammen nur 300 Mann übrig blieben. Man muß es freilich bedauern, daß die franzöſiſchen Réfugiés die Waffen gegen ihr Vaterland ergriffen. Aber wem die Schuld davon beizulegen, kann keinen Augenblick zweifelhaft ſeyn. Man muß auch bedenken, daß ſie kaum die Freiheit hatten, anders zu handeln, ſo wie ſie einmal gezwungen worden, ein neues Vaterland anzunehmen. Hauptſächlich aber kommt dieß in Betracht, daß ſie, wie bevorwortet, aus der Schwächung der Macht Ludwig's XIV. die Hoffnung ſchöpften, einſt wieder in ihr Vaterland zurückkommen zu können. Da ſie durch die ſchreiendſte und gewaltthätigſte Ungerechtigkeit gezwungen worden, den Boden des Vaterlandes zu verlaſſen, ſo begreift man, daß ſie ſich auch nicht vor gewaltthätigen Mitteln ſcheuten, um ſich den Eingang in das Vaterland wieder zu verſchaffen.

So viel von dem politiſchen Einfluß der Réfugiés. Dieſelben machten ſich aber in Großbritannien, wie in anderen Ländern, durch ihre induſtrielle Thätigkeit, ſowie durch ihren Handel verdient. Man ſchätzt die Zahl derjenigen, die in den drei Königreichen ſich dieſer Laufbahn widmeten, auf ungefähr 70,000. Sie führten mehrere neue Zweige der Induſtrie ein und vervollkommneten die ſchon beſtehenden. Die bedeutendſte Induſtrie, die ſie einführten, war die Seidenfabrikation. Sie wurde angefangen durch geſchickte Arbeiter von Bourges und Lyon in Canterbury, woſelbſt 1694 bereits 1000 Seidenwebſtühle waren, welche 2700 Perſonen Arbeit und Brod verſchafften. Aber die meiſten ſiedelten ſich ſpäter in London an; von da verpflanzten ſie ſich auch nach Dublin, wo dieſe Induſtrie einen unerwarteten Aufſchwung nahm. Ein einfacher Arbeiter, Mongeorge, brachte nach England die neulich in Lyon entdeckte Kunſt, die Taffente glänzend zu machen (lustrer les taffetas). Umſonſt machte der franzöſiſche Geſandte in London, auf Befehl Ludwig's, jenem Arbeiter glänzende Anerbietungen, wenn er in ſein Vaterland zurückkehren wollte. Dieſer Artikel, von dem bis dahin im Betrage von 200000 Pfd. St. jährlich aus Frankreich in England eingeführt worden, wurde in dieſem Lande ſo ſehr bearbeitet, daß die Importation deſſelben im J. 1698 verboten wurde, zum großen Schaden für Frankreich und für Lyon insbeſondere, wo im J. 1698 von den 18000 Webſtühlen für verſchiedene Stoffe nur noch 4000 übrig blieben. Vor der Aufhebung des Edikts von Nantes kauften die Engländer in der Normandie und Bretagne einen großen Theil der Leinwand für ihre Segel; daſelbſt verſchafften ſie ſich auch die meiſte Leinwand, die ſie zum Theil in Weſtindien wieder verkauften. Die Réfugiés verpflanzten dieſe Induſtrie in ihr neues Vaterland mit ſolchem Erfolge, daß im Jahre 1698 der Handel mit weißer Leinwand in vielen Städten der Normandie und Bretagne um zwei Drittheile abgenommen und der Handel mit der Segelleinwand faſt gänzlich aufgehört hatte, und daß ſelbſt 4000 katholiſche Bearbeiter dieſer Induſtriezweige allein aus Rennes, Nantes und Vitré nach England überſiedelten, um ihrer Induſtrie nicht entſagen zu müſſen. Von 20,000 Arbeitern, die in Laval feine Leinwand verfertigten, wanderten 14,000 aus. Die ſchon früher unter Eliſabeth durch Religionsflüchtlinge importirte Fabrikation von Flanell und anderen wollenen Stoffen, wurde durch die Réfugiés ſeit dem Jahre 1685 ſehr vermehrt und vervollkommnet. Die erſte Manufaktur für Teppiche und Gobelins, die in England errichtet wurde,

hat dieſes Land auch den Réfugiés zu verdanken. Die Hutfabrikation war in Frankreich faſt ganz in den Händen der Reformirten geweſen; ſie allein bearbeiteten die in England und Holland ſo ſehr geſuchten Hüte von Caudebec. Die meiſten dieſer Hutfabrikanten wanderten nach England, und von daher bezogen fortan die franzöſiſchen Adeligen, ja ſelbſt die Cardinäle in Rom, ihre Hüte, bis es in der Mitte des 18. Jahrhunderts einem franzöſiſchen Hutmacher gelang, nachdem er lange in London gearbeitet, daſelbſt das Geheimniß dieſer Fabrikation zu entdecken, was er nun in ſein Vaterland zurückbrachte. Anſtatt des grauen und braunen Papiers erhielten die Engländer durch die Réfugiés weißes Papier ſeit 1685 und 1686. Es gelang zwar dem franzöſiſchen Geſandten, einige der neuen Manufakturen 1687 wieder verſchwinden zu machen, indem er durch bedeutende Geldunterſtützungen die Arbeiter bewog, nach Frankreich zurückzukehren, aber unter Wilhelm III. wurden jene Fabriken erneuert. — Man berechnet, daß die von den Réfugiés importirten oder vervollkommneten Induſtriezweige Frankreich jährlich einen Verluſt von 1,880000 Pfd. St. verurſachten.

Auch in wiſſenſchaftlicher Hinſicht war der Einfluß der Réfugiés in England von Bedeutung. Was zuerſt die Naturwiſſenſchaften betrifft, ſo war Savery, ehemals Hauptmann im Dienſte Ludwig's XIV. der Erfinder einer Maſchine für Austrocknung der Sümpfe. Der Arzt und Phyſiker Papin, ſeit 1681 in London, ſpäter Profeſſor in Marburg, faßte wahrſcheinlich während ſeines Aufenthaltes in England den Gedanken der Dampfmaſchinen, welchen er ſpäter in einem 1707 in Leipzig erſchienenen Werke ausführte: „Ars nova ad aquam ignis adminiculo efficacissime elevandam". Von anderen Gelehrten, die nach England auswanderten, nennen wir Juſtel, ehemals Schreiber Ludwig's XIV., Bibliothekar des Königs von England, Rapin Thoyras, der zuerſt als Militär unter Wilhelm diente, Verfaſſer einer Diſſertation über Tory's und Whigs und der Geſchichte Englands, welches letztere Werk ihn 17 Jahre lang beſchäftigte, Motteux, der Don Quichotte und Rabelais in's Engliſche überſetzte, Miſſon, Verfaſſer des théâtre sacré des cévennes 1709 in London erſchienen und in demſelben Jahre in's Engliſche überſetzt, Baſtide, einer der Aelteſten der Kirche von Charenton, Verfaſſer einiger Controverſchriften, Graverol, angeſehener Rechtsgelehrter, einer der Stifter der Akademie von Nismes ſeiner Vaterſtadt, ſeit ſeiner Auswanderung nach England Verfaſſer einer Geſchichte von Nismes; in der vorgeſetzten Epitre à Messieurs les réfugiés qui se sont établis à Londres ſagt er unter Anderem: „Wir, die wir bloß um des Wortes Gottes und des Zeugniſſes von Jeſu Chriſto willen in einem von dem unſerigen ſo weit entferntem Lande wohnen, wir wollen uns beſtreben, unſerem Bekenntniſſe und unſerem Glauben Ehre zu machen durch ein weiſes und beſcheidenes Betragen, durch ein muſterhaftes Leben und durch eine volle Hingebung an den Dienſt Gottes. Wir wollen daher eingedenk bleiben, daß wir die Söhne ſowie die Väter von Märtyrern ſind. Vergeſſen wir niemals dieſen Ruhm, ſtreben wir, denſelben auf unſere Nachkommen zu übertragen." Ferner iſt zu nennen Allix (ſ. den Art.), der ebenſowohl um ſeiner trefflichen Predigtweiſe als um ſeiner Gelehrſamkeit willen Anerkennung verdient. Bemerkenswerth iſt es auch, daß Ludwig XIV. Alles in's Werk ſetzte, um ihn zur Abſchwörung des evangeliſchen Glaubens zu bewegen. Seignelay, einer der Agenten Ludwig's, ſchrieb an Bonrepaus in London bei dieſem Anlaſſe: „Die Familie des Paſtors Allix, die in London ſich aufhält, hat ſich in Paris aufrichtig bekehrt. Wenn Sie ſich dieſem Paſtor nähern und ihn bewegen könnten, nach Frankreich zurückzukehren, um ſich zu bekehren, ſo könnten Sie ihm ohne Weiteres drei- bis viertauſend Pfd. St. als Penſion anbieten, und wenn Sie müßten noch weiter gehen, ſo zweifle ich nicht, daß der König geneigt wäre, ihm noch beträchtlichere Gunſt zu erweiſen." Allix wies dieſe ſchnöden Anerbietungen zurück. Unter den Réfugiés, die in England ihr Licht leuchten ließen, gebührt eine vorzügliche Stelle Abbadie, deſſen Buch über die Wahrheit der chriſtlichen Religion ſelbſt am Hofe Ludwig's XIV. die wärmſten Verehrer fand und der in England ſtarb (ſ. d. Art.). Unter

seinen Schriften verdient außer der bereits genannten besondere Erwähnung die „Défense de la nation Britannique", wodurch er die Revolution in England 1688 zu rechtfertigen unternahm und die vollständige Apologie des neuen Königs gab. Im J. 1694 hatte er die Ehre, die Leichenrede auf die Königin Maria, Gemahlin Wilhelm's von Oranien, zu halten. Auch in Irland gaben die Réfugiés geistige Anregung. Das erste literarische Journal, welches in Dublin erschien, wurde durch den französ. Pfarrer Droz gestiftet. Auch die Söhne der Réfugiés machten sich um ihr neues Vaterland verdient. Der berühmte Physiker Desaguliers, Sohn des ausgewanderten Pastors gleiches Namens, Schüler Newtons, erfand und verbesserte physikalische Instrumente und machte die Ideen Newton's in großen Kreisen bekannt durch öffentliche Vorlesungen, an denen selbst König Georg I. Theil nahm. Romilly ist der Name einer Familie, wovon mehrere Mitglieder in der Wissenschaft, im geistlichen Stande, in der Advokatur und in der Armee sich hervorgethan. Der 1766 zum Pfarrer einer französischen Gemeinde gewählte Romilly war ein vorzüglicher Prediger, dessen Kanzelreden denen von Saurin an die Seite gestellt wurden. Samuel Romilly, der berühmteste Advokat von London, wurde eines der Häupter der Whigpartei und der Gründer des großen Vermögens der Familie. Seine noch lebenden Söhne nahmen bedeutende Stellungen ein in der Magistratur und in der Regierung des Landes. Die Familie Thellusson, von Lyon gebürtig, hat dem englischen Parlamente zwei ausgezeichnete Mitglieder zugeführt. Saurin, attorney-general, war der Großsohn des Bruders des berühmten Saurin. Layard, der Verfasser der Schrift über die Ruinen von Ninive, ist der Nachkömmling einer Emigrantenfamilie. Gleicherweise sind französischen Ursprungs die verdienstvollen Generäle Ligonier, Prevost, de Blaquiéres; La Bouchere, der vor kurzer Zeit Mitglied des englischen Ministeriums war, stammt aus einer protestantischen Familie, die in der Nähe von Toulouse heimisch war. Im Laufe der Zeit verschmolzen sich die Nachkommen der Réfugiés mit der Nation, die ihre Väter aufgenommen hatte. Man kann die Fortschritte dieser Verschmelzung verfolgen, indem man die französischen Gemeinden allmählig verschwinden sieht. Unter Wilhelm III. gab es deren 31 allein in London, im Jahre 1731 bloß 21, im Jahre 1782 nur 11, gegenwärtig gibt es deren 2, wovon bald nur noch eine übrig seyn wird. Die sonst in England, auch in Schottland, Irland gestifteten Gemeinden haben im Laufe des 18. Jahrhunderts fast alle den anglikanischen Ritus angenommen, und mit dem altreformirten Ritus ist auch die französische Sprache verschwunden. Die Kolonie von Portarlington hat ausnahmsweise bis 1827 den Gottesdienst in französischer Sprache beibehalten. Die Kriege Englands mit Frankreich am Anfange des 19. Jahrhunderts beschleunigten die Vollendung des Verschmelzungsprocesses, die sich darin kundgab, daß die Nachkommen der Réfugiés sogar ihre Namen in die Landessprache übersetzten, so nannten sich die Le Maitre: Masters, — die Leroy King, — die Tonnelier: Kooper, — die Lejeune: Young, — die Leblanc: White, — die Lenoir: Black.

Mit dem Allem haben wir die Darstellung der von den französischen Reformirten im Auslande gestifteten Gemeinden noch keineswegs erschöpft. Wir finden solche auch in Dänemark. Doch als zuerst die Rede davon war, nach der ersten Ansiedelung von Réfugiés in Brandenburg, als man daran dachte, sie ins Land zu ziehen, um die Industrie zu heben, that die Geistlichkeit ihr Möglichstes, um die calvinische Ketzerei, die auch als mit dem absoluten Königsthum von Gottes Gnaden unerträglich dargestellt wurde, vom streng lutherischen Lande fern zu halten. Ueberdieß mußte der Allianztraktat zwischen Frankreich und Dänemark (1682) und die jährlichen Subsidien von 50000 Thlr., die Ludwig dem König Christian V. auszahlte, auch das Ihrige beitragen, um diesen gegen die geflüchteten Franzosen ungünstig zu stimmen. Doch schon im J. 1681, als die Nachricht von den ersten Dragonnaden ankam, erließ der König, von herzlichem Mitleid bewogen, eine Deklaration, wodurch er diejenigen, die in seinem Staate Zuflucht suchen würden, zu schützen versprach und ihnen freie, ungehinderte

Ausübung ihres Gottesdienstes gestattete. Er versprach ihnen noch mehr Erleichterungen, namentlich Abgabenfreiheit für acht Jahre, wenn sie ihm nur Treue schwören und sich dazu verständen, ihre Kinder in der lutherischen Religion auferziehen zu lassen. Doch von dieser letzten Verpflichtung oder Servitut wurden sie im Jahre 1685 befreit, in Folge der Fürsprache der Königin Charlotte Amalie; diese vortreffliche Fürstin war die Tochter Wilhelm's IV., Landgrafen von Hessen, reformirter Confession. Sie stand in enger Verbindung mit ihrem Oheim, dem großen Kurfürsten, der seine Sympathien für die leidenden Glaubensgenossen allen Fürsten seiner Confession einflößte. Auf die dringenden Vorstellungen des Kurfürsten und die wiederholten Bitten der frommen Königin erließ der König im Jahre 1685 ein neues Edikt zu Gunsten der Réfugiés. Er versprach Alle aufzunehmen, die nach Dänemark sich wenden würden; er versprach den Militärs dieselbe Grade zu ertheilen, die sie in Frankreich gehabt hatten, die jungen Adeligen unter seine Trabanten und Garde aufzunehmen, solchen, die Manufakturen gründen wollten, Häuser zu geben und Geld vorzustrecken. So kam es, daß bald eine französische Gemeinde in Kopenhagen entstand, dessen erster Pfarrer Menard, Sohn des ehemaligen Pfarrers von Charenton, wurde. Die Generalstaaten von Holland bewilligten Subsidien von 1000 Gulden zur Erbauung einer Kirche. Die Königin selbst legte den Grundstein davon im Jahre 1688 und stiftete einen Fond, dessen Zinsen zum Unterhalt der die Kirche bedienenden Geistlichen bestimmt war. Um der neuen Kolonie einigen Glanz zu geben, suchte sie Dubose, einen angesehenen Prediger, durch vortheilhafte Anerbietungen herbeizuziehen. Als Dubosc Alles ausschlug, erwirkte sie vom großen Kurfürsten, daß Laplacette aus Pontac in Bearn, in Berlin angestellt, nach Dänemark gesendet wurde, wo er sogleich als Geistlicher der neuen Gemeinde eine Anstellung erhielt; ihm wurde beigesellt Theodor Blanc, der sechs Jahre lang Geistlicher an einer der französischen Gemeinden in London gewesen war. Doch konnte die Königin die junge Gemeinde in Kopenhagen nicht immer gegen die confessionelle Bornirtheit der lutherischen Geistlichen schützen. Auf die dringenden Vorstellungen der beiden Zeloten, des Bischofs von Seeland und des Hofpredigers erschien 1690 ein Edikt, laut welchem die in gemischten Ehen (so nannte man auch die Ehen zwischen Lutheranern und Reformirten) erzeugten Kinder in der Staatsreligion erzogen werden sollten und den Reformirten der Gebrauch der Glocken untersagt wurde.

Eine zweite französische Kolonie wurde in Altona gestiftet. Schon 1582 war diese Stadt Zuflucht von Wallonen gewesen, welche durch die Gewaltthätigkeiten des Herzogs von Alba aus den Niederlanden vertrieben wurden. Im Jahre 1603 erlaubte ihnen der Graf Ernst von Schaumburg, als Landesherr eines Theiles von Holstein, den Bau einer Kirche und dazu freie Uebung des Gottesdienstes. Da die Gemeinde aus Holländern, Deutschen und wallonischen Franzosen bestand, so wurde hier in drei Sprachen gepredigt. Da der französische Theil durch die Einwanderung der Franzosen seit 1686 bedeutend vermehrt wurde, erfolgte eine Trennung, es bildeten sich zwei Gemeinden, eine französische, umfassend eigentliche Franzosen und Wallonen, und eine deutsch-holländische. Zur ersten gehörten auch die in Hamburg angesiedelten Réfugiés, welche in der Stadt keine freie Uebung des Cultus erhalten konnten. Unter den Geistlichen dieser Gemeinde war der bedeutendste Isaak de Beausobre, der sich später in Berlin niederließ. Eine dritte Gemeinde entstand in Friedericia. Diese in Jütland an den Ufern des kleinen Belt gelegene Stadt wurde durch Friedrich III. im Jahre 1650 auf der Stelle gegründet, die seitdem das Feld der Reformirten genannt wurde. Durch den schwedischen General Wrangel im Jahre 1657 zerstört, wurde sie durch denselben König nach einem neuen Plane erbaut in einiger Entfernung von der alten Stätte. Im J. 1720 berief Friedrich IV. dahin 40 Familien von Réfugiés aus Brandenburg und vertheilte unter sie die Hälfte der Landesstücke, welche die Bewohner aus Mangel an Arbeitern nicht anbauten. Zwanzig von diesen Familien ließen sich auf Seeland nieder. Die anderen blieben in Friedericia und erhielten zum Anbau die Stätte, genannt „das

Feld der Reformirten", noch bedeckt mit den Trümmern der zerstörten Stadt, dazu zwei andere Stücke Landes. Sie durften eine abgesonderte politische Gemeinde bilden, unter der Bedingung, auf die Dauer von 10 Jahren ihren Pfarrer zu besolden. Ueberdieß erhielten sie für 20 Jahre Abgabenfreiheit. Eine vierte Kolonie war die von Glückstadt, Hauptstadt von Holstein.

Die französische Emigration in Dänemark war besonders militärisch und ackerbautreibend. Am 12. Mai 1689 verordnete Ludwig XIV., daß diejenigen Franzosen, welche nach der Aufhebung des Edikts von Nantes Frankreich verlassen und in dänische Dienste getreten waren, in Zukunft die Hälfte der Zinsen ihres in Frankreich zurückgelassenen Vermögens erhalten sollten, unter der Bedingung, daß sie alle sechs Jahre vom französischen Gesandten in Kopenhagen sich ein Zeugniß geben ließen, daß sie unter der dänischen Fahne dienten. Diese Verordnung wurde in der Absicht gegeben, die französischen Militärs in England und Holland nach Dänemark zu ziehen; im Ganzen wurde diese Absicht nicht erreicht, doch traten in die dänische Armee einige ausgezeichnete Officiere. Schon vor der Aufhebung des Edikts von Nantes war Karl von La Rochefoucault, Graf von Roye, Generallieutenant unter Ludwig XIV., nach Dänemark ausgewandert. Die französischen Militärs waren daselbst immerhin in solcher Zahl, daß ein französischer Feldprediger 1692 für sie in der dänischen Armee angestellt wurde. Außerdem traten eine Anzahl französischer Matrosen aus Holland in die dänische Flotte; es waren meistens sehr geschickte Seeleute, von denen man Bedeutendes erwartete und die man daher durch große Belohnungen anzuziehen suchte. Die Réfugiés beförderten auf sehr merkliche Weise den Ackerbau in Dänemark. Einige, die sich in Island angesiedelt hatten, verpflanzten dahin die Cultur des Hanfes. Die anderen, in anderen Theilen des Königreiches angesiedelt, vervollkommneten den Ackerbau, führten den Tabaks- und Kartoffelbau ein. Friedericia verdankte den französischen Ackerbauern seine Blüthe im 18. Jahrhundert. Sie cultivirten mehrere Industriezweige mit Erfolg, namentlich gründete Einer in Kopenhagen eine Spiegelfabrik, eine ganz neue Erscheinung in Dänemark. Die literarische Wirksamkeit der Réfugiés in diesem Lande war dagegen sehr gering. Doch sind zwei Schriftsteller zu nennen, die nicht ohne Einfluß geblieben sind, der schon genannte Laplacette, der 25 Jahre lang in Kopenhagen als Geistlicher wirkte und viele Schriften verfaßte, der schon genannte Mallet, in Genf geboren, durch seine Mutter einer Familie der Réfugiés angehörig, von 1752 bis 1760 Professor der schönen Wissenschaften in Kopenhagen, Verfasser einer Geschichte von Dänemark, worin die Uebersetzung der Edda, wodurch dieses Gedicht erst eigentlich außerhalb Skandinaviens recht bekannt wurde. Noch bemerken wir, daß die Kolonie von Friedericia am längsten ihren alt-französischen reformirten Typus bewahrte — noch bis auf den heutigen Tag wird daselbst der Gottesdienst in französischer Sprache gehalten. Die französischen Gemeinden in Kopenhagen und in Altona sind am Erlöschen; die Letzteren, von der seit 1761 die Hamburger sich getrennt hat, vereinigte sich mit der deutsch-holländischen Gemeinde, noch wird daselbst einmal monatlich französisch gepredigt. Noch ist hier anzuführen, daß Adolf Monod (s. d. Art.) in Kopenhagen geboren wurde.

Auch nach Schweden kamen wenigstens einige Réfugiés. Karl XI., der schon bei Ludwig XIV. für die Freiheit der elsässischen Lutheraner sich verwendet hatte, nahm einige Manufakturisten und Handelsleute auf, ertheilte ihnen Privilegien und gestattete ihnen insbesondere freie Religionsübung. Aber der Befehl, die Kinder in der lutherischen Kirche taufen zu lassen, entmuthigte sie und machte, daß wenig neue sich denen anschlossen, die zuerst gekommen. Doch geschah es unter Karl XII., daß einige hundert Réfugiés, die in Holland keinen Unterhalt gefunden, in den deutschen Provinzen Schwedens sich ansiedelten, wo ihnen auf Bitte der Generalstaaten von Holland Ländereien zum Ackerbau gegeben wurden. Gegenwärtig besteht noch eine kleine französische Gemeinde in Stockholm; einer ihrer letzten Geistlichen war der leider zu früh verstorbene, durch mehrere wissenschaftliche Arbeiten vortheilhaft bekannte Trottet, gebürtig aus dem

Kanton Waadt, der in Stockholm auch durch Vorlesungen vor einem gemischten Publikum einen guten Einfluß ausübte. Von dem Werke „Le génio des civilisations", welches die Resultate vieler Studien und vielen Denkens enthält, und welches auf 4 Bände berechnet war, sind bis zu seinem Tode zwei Bände erschienen.

Ueber Rußland liegen uns zwei neuere Darstellungen vor. Die von Weiß, die wir bis jetzt auch für andere Länder benutzt haben, und die von Dalton. Hören wir zuerst Weiß: Rußland zeigte sich gegen die Réfugies gastfreundlicher als Schweden. Der große Kurfürst hatte den beiden Zaren Peter und Iwan die Réfugiés empfohlen und Peter war vollkommen im Stande, die Vortheile zu ermessen, welche diese Ansiedler seinem Reiche bringen konnten. Es haben sehr viele, die von den beiden Zaren vortrefflich aufgenommen wurden, freie Religionsübung und viele Privilegien erhalten. „Sonderbare Veränderung" — schrieb bei dieser Gelegenheit der preußische Gesandte von Stockholm an den großen Kurfürsten — „Frankreich, worin einst so viele Höflichkeit und Humanität herrschte, ist in solchem Grade in Barbarei versunken, daß die getreuesten Unterthanen des Königs gezwungen sind, in Rußland eine Zuflucht zu suchen und daß sie daselbst die Ruhe und die Sicherheit finden, die sie in dem Vaterlande nicht finden können." Nach dem Tode des großen Kurfürsten empfahl sein Sohn und Nachfolger den Zaren, als er ihnen seinen Regierungsantritt anzeigte, die Réfugiès. Seine Bitte wurde gehört. Ein Ukas vom J. 1688, unterzeichnet von beiden Zaren, eröffnete ganz Rußland den Flüchlingen, sicherte den Militärs Anstellungen in der russischen Armee zu und ließ ihnen sogar die Freiheit, wenn sie wollten, in den Dienst Frankreichs zurückzutreten. Wahrscheinlich hat der Genfer Lefort, der damals den Zaren Peter in die Geheimnisse der europäischen Civilisation einweihte, auf diesen Ukas Einfluß gehabt. Das Regiment, das Lefort organisirte und das 12000 Mann zählte, soll zu einem Drittheil aus Réfugiés bestanden haben. Wenn auch dieß übertrieben seyn mag, so ist doch immer gewiß, daß viele in russische Dienste traten und daß sie auf die Uniformirung der russischen Armee von Einfluß waren. In der neuen Hauptstadt des Reiches bildete sich eine protestantische Gemeinde, bestehend aus Engländern, Holländern, Schweizern, Genfern und Franzosen. Es wurde in Genf eine Collekte veranstaltet für den Bau einer Kirche und Genf erwählte gewöhnlich die Geistlichen für die Réfugiés in Petersburg. Andere drangen tief in's Innere von Rußland ein und gründeten eine Kolonie für Ackerbau und Handel an den Ufern der Wolga. Nach dem Grafen Lagarde, der sie im Jahre 1825 besuchte, haben ihre Nachkommen die alten Sitten, sogar das Costüm und die großen Perrücken aus der Zeit Ludwigs XIV. beibehalten — und besonders die französische Sprache in ihrer Reinheit. — In einigen Punkten verschieden von dieser Darstellung von Weiß ist die von Dalton in der so eben erschienen sehr interessanten und lehrreichen Schrift: „Geschichte der reformirten Kirche in Rußland" (Gotha bei Rudolf Besser, 1865). Dalton weiß auch von einer ziemlichen Anzahl von Franzosen, die sich in Rußland und zumal in Petersburg angesiedelt haben, und er spricht auch davon, daß es zum Theil solche gewesen, die in Folge der Aufhebung des Edikts von Nantes dahin ausgewandert waren (S. 127, 128). Diese Franzosen, die zuerst in einem Gemeindeverbande mit Engländern, Holländern und Deutschen gestanden, schieden im Jahre 1723 von ihnen aus, doch nicht ohne einige mit der französischen Sprache vertraute Deutsche in ihrer Mitte zu behalten, so gehörten zu der französischen Gemeinde zwei Hessen-Homburgische Prinzen, die sich lange am russischen Hofe aufhielten, der preußische Gesandte und der preußische Consul, die Professoren und Mitglieder an der Akademie: Hermann, Stähelin, Euler und Bernoulli aus Basel. Französischerseits waren die Hauptmitglieder die Generale Coulon, Dubuisson, Dupré und Lobry, außerdem der polnische Gesandte Lefort, Neffe des genannten kaiserlichen Freundes. Daher nannte sich die Gemeinde les Réformés françois ou se servant de la langue françoise. Als der Beschluß gefaßt wurde, einen eigenen Prediger zu berufen, wandte sich die Gemeinde nach Genf. Die venérable compagnie des pasteurs dieser Stadt wählte Robert Dunant (bloß dieser

wurde von Genf gewählt), der 1724 in Petersburg sein Amt antrat — und seine Wirksamkeit begann mit der Taufe eines Kindes des Oberchirurgen bei der Flotte in Gegenwart des Kaisers, der Pathe war, und der Stuhl, worauf dieser gesessen, ist der Gemeinde ein werthvolles Andenken geblieben. Der erste eigentliche Gottesdienst ist am 9. August 1724 verzeichnet. Zuerst behalf sich die Gemeinde mit einem Betsaale in einem Privathause; erst weit später erbaute sie sich eine eigene Kirche. An der Spitze der Gemeinde stand ein Kirchenrath, vénérable consistoire, in dem der Pfarrer als modérateur den Vorsitz führte. Dieser Kirchenrath leitete alle kirchlichen Angelegenheiten, wurde aber auch zugleich als eine Art Schiedsgericht angesehen, dessen Urtheil man streitige Fälle überließ. Im Archiv findet sich noch der Briefwechsel zweier Kaufleute, die wegen eines Geschäftes in Streit gerathen waren und den Kirchenrath zur Entscheidung aufforderten. Als Pastor Dunant im Jahre 1740 nach Genf zurückkehrte, war die Gemeinde sechs Jahre lang ohne Pastor. Da wurde beschlossen, weil der Zuzug aus Frankreich aufhörte und dagegen die Einwanderung aus Deutschland zunahm, den Deutschen den Vorschlag einer Vereinigung mit ihnen zu machen; derselbe wurde angenommen, und so wurden die Franzosen und Deutschen zu einer Gemeinde vereinigt und der Gottesdienst abwechselnd in beiden Sprachen gehalten. Der erste Pastor dieser französisch-deutschen Gemeinde war Jeremias Risler aus dem Elsaß, 1746—1760, in welchem Jahre er wegen seiner leidenden Gesundheit nach Deutschland sich wandte, in die Brüdergemeinde eintrat, Pastor in Neuwied und 1786 Mitglied der Unitätsältesten-conferenz wurde, er starb 1811. — Seit 1778 wurden wieder zwei Prediger gewählt, einer für die Franzosen, der andere für die Deutschen, — aber mit dem Jahre 1858 erfolgte die volle Trennung beider Gemeinden in Sachen der Kirchenleitung und Kirchenverwaltung. — Außer in Petersburg siedelten sich noch französische Reformirte in Moskau an, und zwar deutet Dalton an, daß es meistens Réfugiés waren, S. 120 ff. Sie hielten sich an die holländische Gemeinde wie auch an die dortigen Engländer, hatten auch zuweilen einen eigenen Prediger. So wurde Lenfant im Jahre 1698 als Prediger gewählt, — der zu den Réfugiés gehört zu haben scheint. Von 1718 an wurde nur ein holländischer Prediger angestellt; später wurde abwechselnd den einen Sonntag deutsch, den anderen französisch gepredigt. Außerdem finden wir einzelne französische Reformirte in den reformirten Gemeinden einiger anderer Städte, sie sind aber zum Theil erst in der Neuzeit eingewandert. Von französischen Reformirten an der Wolga weiß Dalton nichts; — noch sey hier erwähnt das berühmte Manifest vom 16. April 1702, welches Peter der Große durch seinen Generalcommissär in Deutschland bekannt machen ließ und wodurch er allen Einwanderern freie Religionsübung zusicherte, mit der gewichtigen Bemerkung, „daß wir bei der uns von dem Allerhöchsten verliehenen Gewalt uns keines Zwanges über die Gewissen der Menschen anmaßen und gern zulassen, daß ein jeder Christ auf seine eigene Verantwortung sich die Sorge seiner Seligkeit lasse angelegen seyn". „Dieß Wort Peter's des Großen" — fügt Dalton bei — „ist somit fast um ein halbes Jahrhundert älter als Friedrich's des Großen berühmter Ausspruch von seinem Lande, in welchem Jeder nach seiner Façon selig werden könne" (S. 7).

Doch die französischen Reformirten wurden in Folge der Bedrückungen, die sie erlitten, auch nach anderen Welttheilen verschlagen. — Richten wir den Blick zuerst nach Amerika. Schon im Reformationszeitalter wurden mehrere Versuche der Ansiedelung französischer Protestanten auf dem Boden des neu entdeckten Welttheiles gemacht. Nach dem verunglückten Versuche unter Villegaignon (s. den Art.) wurden noch mehrere gemacht, die aber ebenso erfolglos blieben als der erste. Schon vor der Aufhebung des Edikts von Nantes, besonders seit der Einnahme von La Rochelle im Jahre 1628 hatten viele evangelische Franzosen im englischen Amerika eine Zuflucht gefunden. Im Jahre 1662 wurden einige Schiffherren von La Rochelle, weil sie viele Franzosen in ein Land, welches der englischen Krone angehörte, geführt hatten, hart bestraft. Die

Auswanderer hatten sich nach Massachusets gewendet. So wie sie in diesem Staate das Bürgerrecht erhielten, so auch in Maryland 1666, in Virginien 1671, in den beiden Carolinen 1696, im Staate New-York 1705; aber sie waren schon lange in den beiden letzgenannten Staaten, ehe sie die Naturalisation erhielten; an dieser Verzögerung war durchaus nicht böser Wille Schuld. Der Staat New-York war schon seit langer Zeit Zuflucht der Réfugiés geworden. Noch bevor die Holländer diesen Staat an England übergaben (1666), waren die Réfugiés daselbst so zahlreich, daß die öffentlichen Erlasse auch in französischer Sprache abgefaßt wurden. Nach einer Nachricht aus dem Jahre 1706 bildeten sie in New-York nach den Holländern den zahlreichsten und begütertsten Theil der Bevölkerung (s. Baird, de la religion aux états unis d'Amérique I, 174 französische Uebersetzung). In den beiden Carolinen finden wir die Réfugiés seit 1663; sie vermehrten sich beträchtlich seit 1680. In diesem Jahre brachte auf Kosten Karl's II. eine einzige Fregatte 45, viel mehrere folgten ebenfalls auf Staatskosten. Karl II. und Jakob II. begünstigten aus politisch-kirchlichen Gründen die Ueberfahrt der Réfugiés aus England nach Amerika. Indem diese Könige, der englischen Tradition gemäß, die Hugenotten nicht umhin konnten zu unterstützen, sahen sie sehr gern, wenn sie nach Amerika auswanderten, weil sie ihnen in England für ihre kirchliche Pläne unwillkommene Gäste waren. Die Revolution von 1688 änderte nichts an dieser Lage der Dinge. Wilhelm III. hatte zwar nicht dieselben Gründe, wie die Stuarts, die Ansiedelung der Hugenotten in Amerika zu befördern, aber er hatte keinen Grund, denen, die sich dahin wenden wollten, hinderlich zu seyn. Die neuen Ankömmlinge richteten ihre Schritte besonders nach denjenigen Staaten, wo ihre Vorläufer Aufnahme gefunden hatten. Im Jahre 1686 bildete sich eine französische Kolonie in New-Oxford, im Staate Massachusets, in demselben Staate wurde eine französische Kirche in Boston, Hauptstadt dieses Staates, gebaut. Die Kolonie von New-York wurde so beträchtlich, daß sie eine Zeitlang als Metropole des Calvinismus in Amerika galt. 16 Meilen von New-York siedelten sich Franzosen aus La Rochelle an und gründeten daselbst die Stadt New-La Rochelle. Da sie anfänglich zu arm waren, um eine eigene Kirche zu bauen, so wanderten sie am Samstag in der Nacht zu Fuß nach New-York, und nachdem sie dem Gottesdienste daselbst beigewohnt, kehrten sie in der Nacht vom Sonntag auf Montag zu ihren Wohnungen zurück, um am Montag Morgen ihre harten Arbeiten wieder vorzunehmen; ihre Briefe nach Frankreich an die Ihrigen rühmten die Gnade, die ihnen der Herr habe widerfahren lassen, und enthielten die Aufforderung, auch nach Amerika zu kommen. Unter Jakob II. erhielt Pensylvanien mehrere Hunderte Réfugiés, Maryland 1690, in demselben Jahre Virginien, die in der Nähe von Richmond sich ansiedelten, im Jahre 1699 kamen hieher 300 Familien und im Jahre 1700 wieder ungefähr 100; ein Theil davon siedelte sich in Süd-Carolina an; dieses Land wurde so stark von Réfugiés bevölkert, daß man es bald die Heimath der Hugenotten (the home of the huguenots) nannte. Blos aus Holland wanderten in wenigen Jahren nahe an 1000 nach dieser Gegend, zum großen Aerger von d'Avaux und seinen Agenten, die meinten, man solle die Schiffe, worauf sie hinübersegelten, angreifen, um wenigstens der Gelder, die sie am Bord hatten, sich zu bemächtigen; sollten sie auch, wie sie vorhatten, im Falle der Noth das Schiff in Brand stecken, ihre Personen seyen ja ein geringer Verlust. Indessen wollten die Minister Ludwig's XIV. den Befehl nicht geben, diese Leute anzugreifen, da sie entschlossen waren, sich bis auf's Aeußerste zu wehren und viele Kanonen mit sich führten. Auch aus England kamen viele Réfugiés nach Südcarolina, 600 in dem einzigen Jahre 1687, meistens Ackerbauer und Handwerker, denen man sogar Ackerbau- und Handwerkszeuge mitgegeben hatte. Die drei hauptsächlichsten Kolonien in Südcarolina sind Orange-Quarter, Santee, Charlestown. Die von Orange-Quarter gingen meist nach Charlestown in die Kirche. Von Orange Quarter wurden mehrere Kolonien gegründet, wovon die bedeutendste Jamestown; zu Anfang des 17. Jahrhunderts wohnten daselbst 100 französische

Familien; die bedeutendste Kolonie war Charlestown, wo die Réfugiés ganze Straßen bauten; eine derselben trägt noch jetzt den Namen ihres Erbauers, Guignard. Der erste Pastor dieser Kolonie war Elias Prioleau, Großsohn von Anton Prioli, von Venedig 1618, Sohn von Benjamin Prioli, Pathenkind des Herzogs von Soubise, der sich an den Herzog von Rohan während seines Aufenthaltes in Italien angeschlossen hatte. So günstig sie aufgenommen wurden, so sehr man ihnen Erleichterung verschaffte, so vieles Land man ihnen auch abtreten mochte, so lebte doch in ihnen immer noch die Liebe zum Vaterlande. Nach dem Frieden von Ryswick, im J. 1699, ließen 400 Familien eine Petition an Ludwig XIV. gelangen, worin sie ihn um die Erlaubniß baten, sich in Louisiana, das zu Frankreich gehörte, niederzulassen, unter der Bedingung, daß ihnen Glaubensfreiheit gewährt würde. Aber der Minister des Königs erwiderte, daß Ludwig sie nicht aus seinen Staaten verjagt habe, damit sie in seinen amerikanischen Ländern eine Republik stifteten. So blieb in Louisiana noch eine Zeit lang Intoleranz herrschend, während in den übrigen Staaten Religionsfreiheit herrschte. So verschwand also für die Emigranten die letzte Hoffnung, mit dem alten Vaterlande in Verbindung zu bleiben. Es kamen neue Ansiedler; im Jahre 1733 führte Pury von Neuenburg in der Schweiz 370 Familien aus der französischen Schweiz nach Südcarolina, denen die Regierung 40000 Acres Land gab, und überdieß erhielt jeder Erwachsene 4 Pfd. Sterling. Im J. 1764, nach der Schließung des Pariser Friedens, wanderten 212 Franzosen auf englischen Schiffen nach Südcarolina und erbauten New-Bordeaux; im J. 1782 siedelten sich 16000 fremde Protestanten in Südcarolina an, wovon viele Franzosen waren.

Nach unserer bisherigen Darstellung läßt es sich von vornherein erwarten, daß die französischen Kolonisten auch dem neuen amerikanischen Vaterlande große Dienste leisteten. Sie machten vieles Land urbar, rotteten viele Wälder aus, dämmten Flüsse ein, trockneten Sümpfe aus und gewannen so neues Land. Sie brachten nach Südcarolina die Reben, den Oelbaum, den Maulbeerbaum. Im Jahre 1682 ließ Karl II. eine Anzahl Franzosen mit Frau und Kindern, Bedienten und beweglichen Gütern aus dem Grunde unentgeltlich nach Südcarolina übersetzen, „weil Viele von ihnen sehr erfahren sind im Weinbau und in der Oelbaumcultur und auch um zu versuchen, ob eine Seidenmanufaktur in diesen Gegenden Aussicht auf Erfolg hätte.“ In der That entstanden solche und noch andere Manufakturen, die bald sehr blühend wurden. Sie zeichneten sich überhaupt durch unermüdliche Arbeitsamkeit aus, sowie durch große Einfachheit des Lebens, Reinheit der Sitten, aufrichtige Frömmigkeit, — wie überall auch in Europa, wo sie hinkamen. Als besonderer Zug wird erwähnt, daß sie einander auf die zuvorkommendste Weise unterstützten, daher ihre Ansiedelung öfters weit besser gedieh, als die der englischen Ansiedler. „Sie leben“, sagt der Engländer Lowton, der 1701 Südcarolina bereiste, „sie leben wie Ein Stamm, wie Eine Familie. Jeder macht es sich zum Gesetz, seinem Nächsten in seinen Nöthen beizustehen und über des Nächsten Gut und Ruf zu wachen wie über das eigene, Das Unglück, das dem einen widerfährt, wird von allen getragen und jeder freut sich über die Fortschritte der Brüder.“ Zu dieser Zeit belief sich die Bevölkerung des englischen Amerika's, abgesehen von den alten Eingeborenen, nur auf 200000 Seelen. Die Réfugiés bildeten schon damals auch numerisch einen nicht unbeträchtlichen Theil davon.

Die französischen Ansiedler nahmen am Unabhängigkeitskampfe (1766 bis 1781) sehr lebhaften Antheil. Im Hause eines derselben zu Boston wurde im Jahre 1766 der Beschluß gefaßt, allen Verkehr mit dem Mutterlande abzubrechen; dieses Haus heißt noch jetzt bei den Amerikanern die „Wiege der Freiheit“. Mehrere zeichneten sich auch im Kriege aus, drei Söhne von Réfugies waren während des Krieges Präsidenten des Congresses, Jay, Laurens, Boudinot (s. Baird a. a. O. S. 179). Alle drei waren ausgezeichnete Männer. Laurens, geb. 1724 von Eltern, die nach der

Revokation des Edikts von Nantes ihr Vaterland verlassen und sich in New-York, darauf in Charlestown niedergelassen hatten, widmete sich dem Handel und befand sich im Jahre 1774 in England, als die Boston port bill, betreffend die Schließung des Hafens von Boston, durchging; er unterschrieb die Petition, welche 49 Amerikaner an die Mitglieder beider englischen Kammern überbrachten, um sie auf die möglichen Folgen dieser Gewaltmaßregel aufmerksam zu machen. Seine Freunde wollten ihn in Voraussicht des Bruches der Kolonien mit dem Mutterlande in diesem zurückbehalten, allein er widerstand ihren Bitten und wurde im J. 1775 an die Spitze der provisorischen Regierung von Südcarolina gestellt, 1776 Präsident des ersten Nationalcongresses, und erhielt 1778, als er abtrat, vom Congreß den Dank für seine Verdienste um das Vaterland. Im Jahre 1779 wurde er zum Bevollmächtigten der Vereinigten Staaten in Holland ernannt. Das Schiff, worauf er nach Europa hinübersegelte, fiel in die Hände der Engländer und er verbrachte nun in Tower vierzehn Monate harter Gefangenschaft. Nach seiner Befreiung erhielt er vom Congreß den Auftrag, in die Commission einzutreten, welche über den Frieden mit England unterhandelte. Er unterschrieb in Paris mit Franklin, Adams und Jay die Präliminararticel des Friedens, welcher die Unabhängigkeit der dreizehn Staaten sichern sollte. — Jay, geboren in New-York aus einer aus der Guienne gebürtigen Familie, wurden 1779 Präsident des Congresses und hielt den durch die Siege der Engländer im Süden geschwächten Muth der Amerikaner aufrecht. Nachdem er die Präsidentschaft niedergelegt, unterzeichnete er mit drei anderen Commissären am 30. November 1782 die Präliminarien des Friedens von Versailles. — Boudinot, geboren in Philadelphia, angesehener Jurist, — wurde im Jahre 1782 Präsident, zog sich bald nach Niederlegung dieser Würde von dem politischen Leben zurück und lebte in Burlington in New-Jersey, lange Zeit Präsident der amerikanischen Bibelgesellschaft, die er auch immer sehr freigebig unterstützte. Er starb, verehrt vom ganzen Lande, erst 1821.

In literarischer Hinsicht ist nicht viel von den Réfugiés und ihren Nachkommen in Amerika zu sagen. Gegenwärtig sind sie ganz verschmolzen mit der englisch-redenden Bevölkerung; selbst ihre Namen sind in's Englische übersetzt oder anglisirt, daher schwer zu erkennen. In kirchlicher Hinsicht schlossen sie sich nach und nach theils an die Presbyterianer, theils an die Episkopalen, theils an die holländisch-reformirte Kirche an. Auch ihre Sprache verlor sich. Bloß in Charlestown ist sie bis jetzt im Gottesdienste im Gebrauche geblieben.

Auch die holländischen Kolonien nahmen mehrere tausend Reformirte auf, so daß wir diesen auf anderen Punkten Amerika's und in Afrika begegnen. In Surinam wurde einige Jahre vor der Aufhebung des Edikts von Nantes eine Kolonie von Réfugiés gestiftet, die bald Zuwachs erhielt und sich so fleißig zeigte, daß vom Jahre 1683 bis 1686 die Zahl der Zuckerplantagen von 50 auf 130 stieg. Aber interessanter ist dieses, daß die dortigen Pastoren auch den Indianern das Evangelium verkündigten. Im Jahre 1684 erklärte die ostindische Gesellschaft der Niederlande, daß sie bereit sey, unentgeltlich nach dem Vorgebirge der guten Hoffnung diejenigen zu führen, welche sich daselbst dem Ackerbau oder irgend einem Gewerbe widmen wollten. Jeder sollte so viel Land erhalten als er bebauen könnte, nebst den ersten Saamen und Werkzeugen des Ackerbaues. Ungefähr 80 der in den Niederlanden eingewanderten Familien meldeten sich. Sie schifften sich ein unter der Leitung eines Neffen des berühmten französischen Admirals Duquesne; sie siedelten sich im Distrikte von Drachenstein an und wuchsen bis zum Ende des 17. Jahrhunderts zu 3000 heran, 12 Meilen von der Kapstadt entfernt, inmitten eines fruchtbaren Thales, noch jetzt „das Thal der Franzosen" genannt, wo sie vier Dörfer erbauten und auf patriarchalische Weise sich selbst regierten. Sie betrieben Korn-, Obst- und Weinbau. Im Jahre 1739 wurde von der holländischen Regierung der Gebrauch der französischen

Sprache verboten, so daß der Reisende Le Vaillant, als er im J. 1780 die Gegend besuchte, nur noch einen Greis fand, der des Französischen mächtig war. Doch die reinen Sitten und die Frömmigkeit der Altvordern haben sie beibehalten.

Damit haben wir unsere Rundreise vollendet, die uns durch einen großen Theil von Europa bis an seine äußerste nördliche Spitze, von da bis an die Südspitze von Afrika, von der asiatischen Grenze Rußlands in die andere Hemisphäre, nach Nord- und Südamerika geführt hat. Wir mußten die Erde umspannen, um unsere Glaubensgenossen auf ihren verschiedenen, mit so vielen Entbehrungen, Mühsalen und Gefahren verbundenen Wanderungen und Niederlassungen zu begleiten. Welche Bedeutung diese Niederlassungen für die betreffenden Länder gehabt haben, das ergibt sich aus unserer Darstellung. Wenn sie Deutschland keine großen Philosophen, keine tonangebenden, weithin wirkenden Geistlichen, wie Spener, Franke u. A. gegeben haben, so ist doch ihr geistiger und geistlicher Einfluß auch in Deutschland nicht gering anzuschlagen. Es gilt von vielen französisch-reformirten Gemeinden, was wir von den Berliner Kolonien angeführt haben, daß sie, als der Rationalismus sich mächtig ausbreitete, die Fahne des evangelischen Glaubens aufrecht hielten. Ihre Bedeutung erscheint aber dann erst in ihrem wahren Lichte, wenn wir sie zusammenstellen mit dem unermeßlichen Schaden, welchen die Vertreibung der Reformirten aus Frankreich diesem Lande zugefügt hat nicht sowohl in materieller Beziehung — obwohl wir auch diese nicht gering schätzen — als hauptsächlich und vor Allem in geistiger Hinsicht, welcher Schaden viel weniger wieder gutgemacht werden kann.

Unserer Darstellung liegt zu Grunde die „Histoire des réfugiés protestants de France depuis la révocation de l'édit de Nantes jusqu' à nos jours par M. Ch. Weiss, professeur d'histoire au lycée Bonaparte", Paris 1853. 2 Bände, ein Werk, welches auf sehr umfassenden Studien beruht; der Verfasser hat zu diesem Zwecke England, die Schweiz und Holland bereist, die Archive ausgebeutet, die ganze dahin einschlägige Literatur so viel wie möglich benutzt. Wir wünschen diesem ausgezeichneten Werke einen guten deutschen Uebersetzer, damit es gleich den Werken von de Felice und Coquerel, die schon längst übersetzt sind, dem großen deutschen Publikum zugänglich gemacht werde. Die Schriften, die wir außerdem benützt haben, sind im Laufe der Darstellung bereits angegeben worden. Herzog.

Regensburger Bündniß. Auf dem zweiten Reichstage zu Nürnberg, der am 14. Jan. 1524 eröffnet wurde, hatte der Cardinallegat Lorenz Campegius bei dem Erzherzog Ferdinand, den Herzögen Wilhelm und Ludwig von Baiern und bei einigen Bischöfen darauf hingewirkt, die streng römischen Stände zu einem Bunde zu vereinigen, der einen überwiegenden Einfluß auf die antirömische Stimmung in hohen und niederen Kreisen, eine feste Opposition gegen die von diesen Kreisen begünstigten evangelischen Bestrebungen bilden sollte. Campegius fand bei jenen Ständen ein williges Gehör und mit denselben verabredete er sich dahin, den Bund auf einem nächstens in Regensburg zu haltenden Convent, an dessen Verhandlungen sich zu betheiligen auch die übrigen gleich gesinnten Stände veranlaßt werden sollten, zum Abschlusse zu bringen. Dieser Convent wurde im Juni 1524 in Regensburg eröffnet und zu demselben waren neben Campegius folgende Fürsten und Prälaten erschienen: der Erzherzog Ferdinand, der Bischof Bernhard von Trident, die genannten Herzöge von Baiern, der Cardinal Erzbischof Matthäus von Salzburg, und Bevollmächtigte der Bischöfe Wigand von Bamberg, Georg von Speier, Wilhelm von Straßburg, Christoph von Augsburg, Hugo von Costnitz, Christoph von Basel, Philipp von Freising, Sebastian von Brixen, Ernst von Passau. Als Zweck des abzuschließenden Bündnisses bezeichnete Campegius in bestimmter Weise die Ausrottung der ketzerischen und die Sicherstellung der römischen Lehren und Kirchenordnungen durch eine von dem Bunde einzuführende Reformation. Zur Vorberathung der hierbei zu erledigenden Fragen, die sich auch auf die Beisteuer aus geistlichen Einkünften für weltliche Herrschaften bezogen, wurden drei Ausschüsse

eingesetzt, die ihre Arbeiten auch einmal „durch einen festlichen Nachttanz“ weihten. Für die einzuführende Kirchenreformation hatte Campegius selbst 35 Artikel in einer Constitutio ad removendos abusus et Ordinatio ad reformandam vitam Cleri (in E. Brown Fasciculus rerum expetendarum et fugiendarum S. 422 ff.) aufgesetzt; diese Artikel sollten angeblich die oft und laut ausgesprochenen Beschwerden gegen die herrschende Lehre und Kirchenpraxis abstellen, waren jedoch nur darauf berechnet, die gröbsten Ausschweifungen vornehmlich des niederen Klerus zu berühren, übrigens aber gar Nichts in dem nachzugeben, was man bisher in Betreff einer Reformation in Lehre und Disciplin von dem päbstlichen Stuhle und den Legaten desselben gefordert hatte. Demnach sprachen sich die Artikel dahin aus, daß die herkömmliche Lehre und Ordnung des Gottesdienstes streng aufrecht erhalten werden, daß es den Priestern verboten seyn solle, in unanständiger Kleidung und in Waffen einherzugehen, Wirthshäuser zu besuchen, Völlerei, Wahrsagerei, Erbschleicherei, Handel und Gewerbe zu treiben, Gebühren zu erpressen, die Hälfte von den Intraden der Stifter sich anzueignen, den Zehnten von Stiftgeldern und Vacanzen zu fordern, Ablaßpredigern die Predigt ohne Legitimation zu gestatten. Für die Bischöfe wurden nur die denselben reservirten Fälle beschränkt, alle drei Jahre aber sollte eine Provinzialsynode gehalten, herrschende Mißbräuche hier zur Sprache gebracht und abgestellt werden.

Nach 16 Tagen der Berathung sah sich Campegius am Ziele seiner Bestrebungen; am 6. Juli 1524 wurde die Bundesurkunde (in Walch's „Martin Luthers sämmtliche Schriften“ XV. S. 2699 ff.; Strobel's Miscellaneen II. S. 118 ff.) abgeschlossen. Die Verbündeten verpflichteten sich in derselben zur Vollziehung des Wormser Edikts und der Abschiede der Reichstage zu Nürnberg in ihren Gebieten, eine Reformation im Sinne der oben genannten Artikel anzustreben, daher in ihren Gebieten nicht zu dulden, daß das Evangelium „verkehrt“ und also anders ausgelegt werde, als es „die von der Kirche angenommenen Lehren auslegen“, ferner jede Ketzerei zu bestrafen, jeden ihrer in Wittenberg studirenden Unterthanen zu nöthigen, binnen 3 Monaten diese Universität zu verlassen, keinem In- oder Ausländer, der dort studire, eine Anstellung zu geben, in keiner Weise eine Veränderung des öffentlichen Gottesdienstes zu gestatten, die Beobachtung der Fasten streng zu beaufsichtigen, ausgetretene Ordensglieder und verheirathete Priester nicht zu dulden, den Druck von Schriften ohne zuvor erhaltene Genehmigung, insbesondere aber die Verbreitung von Luthers Schriften ernstlich zu ahnden, und sich gegenseitig nachdrücklich Beistand zu leisten, falls etwa „wegen dieses Fürnehmens“ Ungehorsam und Empörung bei den Unterthanen sich zeigen, oder von diesen überhaupt etwas Widerwärtiges unternommen werden sollte.

Die ganze Bundesurkunde war in der That nichts weiter als eine verpflichtende Verordnung zur Ausführung der Reformation, wie sie Campegius in seinem Artikel erstrebt hatte. Die Verbündeten täuschten sich jedoch in den Resultaten, die sie zu erzielen meinten, denn die Verständigen unter den Fürsten und im Volke erkannten es sofort klar genug, daß die Vertreter Roms jeder wirklichen Reformation entschieden sich widersetzten, ja selbst streng römisch gesinnte Fürsten, wie die Markgrafen Casimir und Joachim von Brandenburg, der Herzog Georg von Sachsen, der Bischof von Eichstädt, schämten sich dem Bunde beizutreten. Gleichzeitig äußerte eine Anzahl von Ständen, namentlich vom Rheine, von Ober- und Niedersachsen, von Westphalen mit den Reichsstädten und vielen Ständen in Franken, einen lebhaften Unwillen darüber, daß einige wenige Stände, mit dem päbstlichen Legaten an der Spitze, es sich angemaßt hatten, einen Gesetz gebenden Körper zu bilden und Verordnungen zu erlassen, die doch nur von einer Reichsversammlung gegeben werden konnten. Zu dem Unwillen und Mißfallen, welchen man dem Regensburger Bündniß bewies, kam aber auch die Verhöhnung der von Campegius aufgestellten Reformationsartikel durch beißenden Spott in Volksschriften (s. Strobel a. a. O. S. 134 ff.), wobei zugleich der gesammte Klerus mit bitterer Satyre übergossen wurde.

Während ſich das Regensburger Bündniß auf dieſe Weiſe als einen ungeheueren Mißgriff der römiſchen Wortführer karakteriſirte und in ſeinen Reſultaten darſtellte, hatte es doch innerhalb der Reformation nach zwei Seiten eine große, entſchiedene Wichtigkeit. Einmal erſcheint es als der erſte officielle, wenn auch immerhin ſehr unbefriedigende Verſuch zur Herſtellung einer äußerlichen Verbeſſerung kirchlicher Verhältniſſe, zu der ſich die Curie und deren Vertreter durch die reformatoriſche Thätigkeit Luthers und ſeiner Anhänger gezwungen ſah, — und darin lag für dieſe eine Genugthuung und Ermuthigung, für die Gegenpartei ein Zeugniß für die Anerkennung der kirchlichen Schäden und Mängel, welche von der evangeliſchen Reformation bekämpft wurden, — ſodann aber bewies das Bündniß thatſächlich, daß man römiſcher Seits zuerſt ſich zu einer Partei förmlich conſtituirte, um ſich von den reformirenden Evangeliſchen zu trennen, dieſen ſelbſt und jeder wirklichen Reformation ſogar mit Gewalt gegenüber zu treten. Je mehr gerade die Regensburger Verbündeten Gewalt gegen Evangeliſche wirklich ausübten (ſ. Ranke deutſche Geſchichte im Zeitalter der Reformation II. S. 159; 226), je drohender auch der Kaiſer gegen ſie auftrat, um ſo mehr mußten die evangeliſchen Fürſten nun auch auf eine Abwehr, Vertheidigung und gegenſeitige Hilfsleiſtung in der Gefahr bedacht ſeyn; dem Kaiſer wie dem Regensburger Bündniß gegenüber kam darauf durch die Bemühung des Landgrafen Philipp und des Kurfürſten Johann (Ende Februar 1526) ein Bündniß zu Gotha zu Stande, das am 4. Mai 1526 in Torgau ratificirt wurde, unter dem Namen „Torgauer Bündniß“ bekannt iſt und bald genug durch den Zutritt von Fürſten und Ständen ſich verſtärkte (ſ. Hortleder Handlungen und Ausſchreiben von den Urſachen des deutſchen Kriegs Th. I. Buch 8. Cap. 2. S. 1312 f.; Walch a. a. O. XVI. S. 526 ff.; Ranke a. a. O. S. 350 f.). Vergl. noch Planck, Geſchichte der Entſtehung unſeres proteſtantiſchen Lehrbegriffs II. S. 173 ff. mit den literariſchen Nachweiſungen daſelbſt. Neudecker.

Renata von Ferrara, ſ. am Ende von R.

Renato, Camillo, aus Sicilien gebürtig, iſt einer der geiſtig bedeutendſten unter den Italienern anabaptiſtiſcher Richtung, die aus ihrem Vaterlande vertrieben auf dem Gebiete Graubündtens ihren Aufenthalt nahmen (ſ. Bd. 1. S. 403). Den Zunamen Renato legte er ſelbſt ſich nach ſeiner Bekehrung zum Evangelium bei, ſeinen Lieblingsgedanken damit andeutend. Wie er ſelbſt angiebt, ſah er ſich, bald nachdem das Licht der evangeliſchen Wahrheit ihn zu erleuchten begonnen, von den größten Gefahren umringt. Um dem Tode oder lebenslänglichem Gefängniß zu entgehen, floh er. Er traf mit dem ihm befreundeten Celio Secondo Curioni im Spätſommer des Jahres 1542 im Veltlin ein, welches damals unter bündtneriſcher Hoheit ſtand. Während Curioni, nachmals Docent in Lauſanne und Baſel, wie die faſt gleichzeitig eintreffenden Pietro Martire Vermigli und Bernardino Ochino, ſofort anderswo eine Wirkſamkeit ſuchte, blieb Camillo in dieſen Thälern, indem er bei der angeſehenen Familie Paravicini in Tirano und Caſpano im Veltlin als Hauslehrer Aufnahme und Unterhalt fand; in derſelben Eigenſchaft beſonders mit Unterricht in den alten Sprachen beſchäftigt finden wir ihn ſeit 1545 in Chiavenna und ſpäter in Traona ebenfalls im Veltlin; kenntnißreich und anregend, freundſchaftlich verbunden mit manchen der Gebildeteſten erlangte er einen gewiſſen Einfluß. Fortgehend beſchäftigten ihn auch die theologiſchen Fragen, welche damals die Gemüther bewegten. Gleich der Mehrzahl der Aufgeklärten unter ſeinen Landsleuten legte er ſich die chriſtliche Lehre in einſeitig verſtandesmäßiger Weiſe zurecht, ſo daß ihm der objektive Gehalt des Chriſtenthums ſeine Bedeutung verlor und durchgängig in's Subjekt verlegt wurde. Schon im J. 1545 gab ſich dieſe Richtung kund, als er von Bullinger, an den er ſich öfters in Sachen ſeiner Landsleute wandte, das Luthern gegenüber erſchienene Bekenntniß der Prediger zu Zürich erhielt. Zwar gab er der lutheriſchen Sakramentslehre noch weniger Beifall als der darin vertheidigten reformirten Lehre. Allein im Gegenſatze zu dieſer wollte er das Abendmahl weder als Pfand und Siegel der Gnade noch als Stärkungsmittel, ſondern nur als

Zeugniß und Bekenntniß der Gläubigen anerkennen. Bei der Taufe erſchienen ihm die Einſetzungsworte entbehrlich. Deutlicher aber trat ſeine Sinnesweiſe hervor, als er in Chiavenna mit ſeinem gelehrten Landsmanne Agoſtino Mainardi, dem dortigen evangeliſchen Prediger, der ſeine Gemeinde durch Camillo's Lehren verwirrt ſah und ſich deßhalb ihm widerſetzte, der Sakramente halber in einen heftigen und langwierigen Streit gerieth. Da er die Taufe nur als Bekenntniß gelten ließ, ſo erſchien ihm die im Pabſtthum empfangene Taufe als ungültig, ja als antichriſtlich und die Kindertaufe als Aberglaube; überhaupt hielt er die Taufe für unnöthig, ſeit die Kirche gepflanzt ſey und längſt Beſtand gewonnen habe. Ueberall tritt bei ihm die Lehre von Gott dem Vater und dem Sohne zurück in Vergleich zu der vom heil. Geiſte und zwar in ſubjektiver Beziehung als dem Geiſte Gottes im Menſchen, durch welchen die Wiedergeburt eintrete. Bevor dieſe erfolgt, iſt ihm der Menſch unvernünftig, dem Thiere gleich, und kein natürliches Geſetz in ihm zur Unterſcheidung deſſen, was er thun und laſſen ſoll. Die Seele ſtirbt mit dem Leibe; erſt am jüngſten Tage wird die des Wiedergebornen wieder auferweckt auch leiblich, aber mit einem geiſtigen Leibe von ganz anderer Natur und Subſtanz, als der frühere war. Indem bei dieſen Vorausſetzungen die Schuld des Menſchen dahin ſchwand, verlor die Lehre von der Verſöhnung durch Chriſti Verdienſt und Leiden ihre Bedeutung, wie denn Camillo dieſelbe verneint, ja auch Chriſtus ſelbſt an der Sünde Theil nehmen läßt, indem er ihm ſündliches Fleiſch und ſündliche Luſt zuſchreibt und ihn am Kreuze verzweifeln läßt Indem er ſonach die objektive, hiſtoriſche Verſöhnung durch Chriſtus aufgibt, erſcheint die Wiedergeburt als eine unmittelbare, weiter nicht motivirte Wirkung des göttlichen Geiſtes, als ein plötzliches Aufleuchten des höheren Lichtes der Vernunft. Nach ihm bedarf der Wiedergeborne keines andern Geſetzes, als des Geiſtes; der Rechtfertigung gewiß durch den Glauben, bedarf er weder Stärkung noch einer Beſiegelung derſelben durch die Sakramente.

Da Mainardi von der Kanzel nach reformirter Lehre die Nothwendigkeit der letztern verfocht, zog Camillo, dieſen Glauben als irrig bezeichnend, im Jahre 1547 ſich von ſeinen Predigten zurück und verlockte Viele ſeinem Beiſpiel zu folgen. Ein Verſuch Mainardi's, ſie durch Unterzeichnung eines von ihm deßhalb abgefaßten Bekenntniſſes feſtzuhalten, ſchlug fehl. Da er zudem in ſeiner Amtsführung ſich Blößen gab, und überdieß die in Chiavenna anweſenden Gelehrten, der Veltliner Francesco Negri ſowie der Mantuaner Francesco Stancaro (ſ. den Art. „Stancarus"), die zu Camillo's Freunden gehörten, wiewohl Stancaro in ganz entgegengeſetzter Auffaſſung den Sakramenten Mittheilung der rechtfertigenden Gnade zuſchrieb, gegen Mainardi auftraten, wurde die Zerrüttung der Gemeinde immer ärger, ſo daß die bündtneriſche Synode ſich genöthigt ſah einzuſchreiten. Sie beſchied Mainardi und Camillo im Spätjahr 1547 vor ſich nach Chur. Nur der Erſtere erſchien, wurde als rechtgläubig anerkannt, Camillo zur Ruhe gewieſen. Doch dauerte dieſe nicht lange. Beide wandten ſich alsbald an die Prediger von Chur; dieſe lehnten aber die Entſcheidung ab und wieſen ſie nach Zürich und Baſel, „woſelbſt gelehrte Männer ſeyen, die beſſer zwiſchen ihnen zu vermitteln im Stande wären." Mainardi, dieſem Rathe folgend, reiſte darauf im Juni 1548 über die Alpen; er brachte aus beiden Städten günſtige Gutachten über ſeine Confeſſion zurück, in denen übrigens Camillo mit Schonung behandelt wurde. Allein Mainardi's taktloſes Benehmen reizte die Gegner. Selbſt Camillo's Wegzug in eine benachbarte Ortſchaft des Veltlin ſtillte den Zwiſt nicht. Mainardi war auf dem Punkte einer Einladung Ochino's nach England zu folgen. Die bündtneriſche Synode mußte ſich auf's Neue mit der Sache befaſſen. Vier Abgeordnete, welche im December 1549 in Chiavenna erſchienen und beide Theile anhörten, fällten ihren Entſcheid gegen Camillo. Eine Erklärung in 21 Artikeln wurde von beiden Parteien angenommen und der Streit ſchien erledigt. Doch ſammelte ſich um Camillo, obwohl ihm unterſagt worden, öffentlich oder in den Häuſern zu predigen, eine kleine Gemeinde von Anabaptiſten. Beſonders die Lehre von der Sterblichkeit der Seele und von der Ungültigkeit der im Pabſtthum

empfangenen Taufe hielt er feſt. Nach wiederholten Ermahnungen wurde er von der bündtneriſchen Synode im Juni 1550 excommunicirt. Ein Verſuch im Januar 1551, bei welchem Vergerio als Prediger zu Vicoſoprano mitwirkte, durch Unterzeichnung eines ausführlichen Bekenntniſſes ſeine Wiederaufnahme zu bewirken, mißlang. Geſtützt auf ſeine häretiſche Schrift über die Taufe verweigerte ihm die am 29. Mai 1551 verſammelte Synode die Aufnahme für ſo lange, bis man über ſeine aufrichtige Umkehr mehr Gewißheit erlangen würde. Noch im Januar 1552 hatte ſie mit ihm zu ſchaffen. Ein Zögling von ihm Gianandrea de' Paravicini, von Vergerio begünſtigt, war von der Gemeinde Caſpano zu ihrem Prediger berufen worden, erhielt jedoch von der Synode in Chur die Beſtätigung nicht, da ſich bei der Prüfung hinſichtlich der Trinität, worüber uns von dem vorſichtigen Camillo ſelbſt keine Kundgebungen vorliegen, ergab, daß er ſabellianiſch geſinnt ſey, und daß er über die Sterblichkeit der Seele ähnlich wie ſein Lehrer denke. Von Zürich aus, wohin er mit Vergerio reiſte, ſchrieb er zwar, er läugne die Dreieinigkeit nicht, gewann jedoch das verlorene Zutrauen nicht wieder. Auch eine Fürſprache, die der damals mit Vergerio befreundete Graf Martinengo, der alsbald als Prediger der italieniſchen Gemeinde in Genf ſich an Calvin anſchloß und dadurch feſter wurde, bei der Durchreiſe in Chur im Februar 1552 verſuchte, blieb erfolglos. Im Gegentheil ſtiegen hier die Beſorgniſſe vor immer größern Verirrungen der unruhigen italieniſchen Geiſter. Solches erſchien um ſo mißlicher, da weitaus der größte Theil der Bevölkerung des Veltlin ſich gegen Zulaſſung der evangeliſchen Lehre heftig ſträubte.

Um ſolchen Ausſchreitungen und Neuerungen einen Damm entgegen zu ſetzen, fand daher die bündtneriſche Synode nöthig, eine Lehr- und Kirchenordnung aufzuſtellen. Der Entwurf wurde in der Herbſtſynode 1552 vorgeleſen und angenommen, ſodann im April 1553 an Bullinger zur Durchſicht geſchickt mit Hinweiſung auf die ausſchweifenden Meinungen mancher Italiener, von denen faſt jeder ſein ſelbſterdachtes, öfters verfängliches Bekenntniß den Uebrigen aufdringen wolle. Neben Francesco Calabreſe, wegen deſſen im Jahre 1544 die Disputation zu Süß Statt gefunden (ſ. den Art. Komander in Bd. XIX. S. 728), und Negri iſt auch Camillo unter denjenigen, auf welche dabei Bezug genommen wird. Von Bullinger gebilligt wurde die rhätiſche Confeſſion von ſämmtlichen Predigern unterzeichnet, wiewohl einige der italieniſch Redenden, worunter der obgenannte Paravicini, anfangs ſich ſträubten; ihr Wortführer Vergerio folgte alsbald einem Rufe in's Ausland.

Während dadurch der Einfluß Camillo's, den man als das Haupt aller Häretiker ſeiner Umgebung anſah, beſchränkt wurde, fand er in Lelio Sozzini, der ſchon bei ſeinem Eintritt in's Gebiet Bündtens 1547 ſich mit ihm befreundete und hernach wiederholt, namentlich auch 1552, ſich bei ihm aufhielt, nicht ohne bedeutende Eindrücke von ihm zu empfangen, einen Träger und Fortſetzer ſeiner Gedanken, wie denn auch Lelio's Anſichten über die Sakramente mit denen Camillo's übereinſtimmten. Mit dem vielfach geiſtesverwandten Tiziano, der als Anabaptiſt und Ebionit im Jahre 1548 zu Chur nur durch abgedrungenen Wiederruf der Todesſtrafe entging, ſoll Camillo ganz befreundet geweſen ſeyn. Bezeichnend iſt auch für Camillo, daß er nach Servede's Hinrichtung in einem langen lateiniſchen Gedichte (1554) auf's Heftigſte gegen Calvin loszog (gedruckt bei Trechſel, Antitrin. Bd. 1. S. 492). Auch in der Nähe finden wir noch weitere Spuren ſeiner Einwirkung. Wie im Unter-Engadin ähnlich Geſinnte, wurden in Bergell und Chiavenna ſeine Anhänger insgemein mit dem Namen „Libertiner", im Sinne von Freigeiſter, bezeichnet. Schon 1554 beſchwerte ſich die Gemeinde Vicoſoprano in Bergell deshalb über ihren Prediger. Mit neuer Heftigkeit aber brach in Chiavenna, Bergell und Veltlin der Streit los zwiſchen Mainardi und den Anhängern Camillo's, den Predigern Turriano in Plurs, Fiorio in Soglio und Pietro Leonis in Chiavenna. Wenn ſie auch Camillo's Lehren nicht völlig erneuten, ſo wollten ſie doch eine Genugthuung durch Chriſti Tod nicht anerkennen; die Anhänger Lelio Sozzini's beriefen ſich dafür auch auf Ochino, was dieſer indeß nicht ganz zugab.

Auch neue Ankömmlinge aus Italien, die man arglos in die Gemeinde aufgenommen, erwieſen ſich als Arianer, Anabaptiſten u. ſ. w. Unter dieſen Umſtänden faßte die Gemeinde, nachdem die Differenzen Jahre lang in der Stille ertragen worden, auf Mainardi's Betrieb am 2. Januar 1561 den Beſchluß, wer das von ihm verfaßte Bekenntniß nicht unterzeichne, könne nicht als Glied der Gemeinde angeſehen werden. Bei dem heftigen Unwillen, der ſich deßhalb erhob, ſah ſich die bündtneriſche Synode genöthigt auf die Sache einzugehen. Ein ſehr beſonnenes Gutachten, das die Züricher auf Verlangen einſandten (24. Mai), ſuchte zu beruhigen. Auf der Synode in Chur am 5. Juni 1561 machten einige von Mainardi's Gegnern, namentlich Fieri ſo auffallend ſervetiſch klingende Aeußerungen, daß zwei derſelben excommunicirt wurden und hernach das Land verließen, während die meiſten ihre Irrthümer verwarfen. An Mainardi's Stelle, der am 31. Juli 1563 ſtarb, wurde von Straßburg Girolamo Zanchi, Schwiegerſohn des obgenannten Curioni, berufen, der indeß durch Zerwürfniſſe bewogen ward, ſchon 1568 einem Rufe nach Heidelberg zu folgen. Sein Nachfolger Lentulo hatte mit dem aus Mähren zurückgekehrten Fieri und deſſen Geſinnungsgenoſſen zu kämpfen, welche die Weſensgleichheit des Sohnes beſtritten und die Trinitätslehre als indifferent behandelten. Er wandte ſich deßhalb nach Chur. Im Juni 1570 erfolgte der Beſchluß des Bundestages, daß jeder, der ſich in den italieniſchen Landſchaften aufhalte, entweder zum römiſchen oder zum evangeliſchen Glauben nach dem Bekenntniß der rhätiſchen Synode ſich halten ſolle, alle Arianer, Anabaptiſten u. ſ. w. des Landes zu verweiſen ſeyen. Da Letztere das Recht der Obrigkeit hiezu beſtritten, obſchon man den Beſchluß nicht ſtreng vollzogen, wurden von der im Juni 1571 verſammelten Synode die Angeklagten excommunicirt, und, wiewohl die Gemeinden ſie nach einiger Zeit wieder aufnahmen, verſchwindet die ſpiritualiſtiſche und antitrinitariſche Geiſtesrichtung, die wir hierorts beſonders durch Camillo Renato repräſentirt ſahen, von da an immer mehr, was um ſo wünſchbarer war, da hier in dieſen Thälern italieniſcher Zunge die römiſche Kirche immer gewaltiger auf's Neue ſich erhob, bis dieſer Andrang im J. 1620 durch den furchtbaren Veltlinermord, die Ermordung aller Proteſtanten daſelbſt, ein Gegenſtück der Pariſer Bluthochzeit, ſich vollendete.

Näheres über Camillo Renato in de Porta, hist. reform. eccl. Raetic. Bd. 1. — Ott, Annales anabapt. — Museum helvet. Partic. 14—19. — Füsslin, epistolae, S. 252. 353. — F. Meyer, Locarno, Bd. 1. — Trechsel, Antitrinitarier, Bd. 2.— Peſtalozzi, Bullinger, S. 262. 264 f. 359. 635.

Carl Peſtalozzi.

Reußiſche Fürſtenthümer. — I. Einführung des Chriſtenthums und Ueberſicht der kirchlichen Entwickelung bis zur Reformation. — Der Boden, welchen die beiden Fürſtenthümer Reuß, älterer und jüngerer Linie, nach ihrer jetzigen politiſchen Geſtalt umfaſſen, iſt nach drei Seiten durch bedeutende Gebirgszüge ziemlich eingeſchloſſen, durch den Thüringerwald gegen Weſten, den Frankenwald (der die öſtliche Fortſetzung des Thüringerwaldes bildet) und das Fichtelgebirge gegen Süden, endlich durch das ſächſiſche Erzgebirge gegen Oſten. Dieſe abgeſchiedene Lage des Landes trägt offenbar die Schuld der ſpäten Chriſtianiſirung ſeiner Bewohner. Zu dem ſlaviſchen Volksſtamme gehörend, waren dieſelben meiſt an den Ufern der Flüſſe und Bäche anſäſſig, und in den dichten Nadelwäldern, die ſich von den Höhen in die Flußthäler hinabzogen, ſtanden die Altäre, darauf ſie ihren Göttern Opfer brachten. Als aber von Weſten aus die Franken, denen ganz Thüringen bis zur Saale ſich hatte unterwerfen müſſen, auch in das friedliche Gebiet der Sorben eingefallen waren, entſpann ſich ein Kampf um die Scholle, der mehrere Jahrhunderte dauerte und den erſt Heinrich der Finkler durch völlige Unterjochung des hier anſäſſigen Slavenſtammes beendigte. Die Beſiegten waren gezwungen, den Glauben der Sieger anzunehmen. Aber die Chriſtianiſirung mag anfänglich nur eine äußerliche geweſen ſeyn. Die alten Bräuche wurzelten fort in den Herzen der Unterjochten und lange noch wurden

im Waldesdunkel und zu nächtlicher Stunde heidnische Götzenfeste abgehalten. Weit nachdrücklicher und schon mehr in das Innere gehend scheint eine zweite Mission gewirkt zu haben, deren Ausgangspunkte jedenfalls die von Otto I. im Jahre 968 gegründeten Bisthümer Merseburg, Meißen und Zeitz (letzteres im J. 1029 nach Naumburg verlegt) gewesen sind. Führte doch kaum ein anderer Weg in das Herz dieser Vorgebirgslandschaft, als welchen die nach Norden sich erweiternden Flußthäler der Saale und Elster vorschrieben. Noch vor Ende des 10. Jahrhunderts, vielleicht schon ehe Otto I. das deutsche Scepter und die römische Kaiserkrone seinem Sohne zum Erbe ließ (973), mögen die ersten Kapellen erbaut worden seyn. Dieselben hatte man unter den Schutz und in die Nähe der Burgen gestellt, von denen aus kaiserliche Vögte und deren Unterbeamtete das Regiment in diesen Gränzmarken führten. Seit Heinrich I. waren große Strecken des unterjochten Sorbengebietes deutschen Edelleuten in Lehen gegeben worden, wonach das Sorbenland seinen Namen mit der hinfort geläufigeren Bezeichnung „Voigtland“ vertauschte.

In welcher Weise nun das Missionswerk bei den Sorben begonnen wurde, daß man an die Stelle der heidnischen Gottheiten gern die Heiligen der christlichen Legende stellte, also an die Stelle der Sonnen- und Mondgöttin Oma oder Hira, die Mutter des Herrn, an die Stelle des Swantewit, oder des Vitiko (Repräsentant der geheimen Naturkräfte bei den Slaven) St. Veit u. s. w. — das ist so bekannt, daß es jedenfalls hier nur einer Andeutung bedarf. Ein Beispiel jedoch dürfte den Meisten neu seyn und verdient deshalb angeführt zu werden. Das in geringer Entfernung von Schleiz gelegene Pfarrdorf Göschitz wird in alten Handschriften Jodutczitcze, später Jodoschitz, Godeschitz genannt. Der Hügel, welcher sich dicht vor dem Dorfe erhebt und auf welchem seit vielen Jahrhunderten ein christliches Gotteshaus steht, war ehedem jedenfalls ein Heiligthum des Jodwt (besonderer Name für Swantewit*), dessen Cultus vorzugsweise die slavischen Völker ergeben waren). Gar sinnig substituirten die Missionare den heil. Jodokus, welcher freilich nur ein Kleiner sey im Himmel gegen den Herrn des Himmels selbst, ein Dienstmann nur des großen Königs Jesu Christi. Die Legenden aber, die sie über Jodokus im Gedächtniß hatten oder ersannen, mögen geeignet gewesen seyn, das Wohlgefallen eines Naturvolkes hervorzurufen. Gewiß ist, daß zu Göschitz in frühester Zeit die Kirche den Namen des heil. Jodokus führte, während die Nachbarkirche zu Rödersdorf dem heil. Jakobus geweiht war. — Aus dem Angedeuteten geht hervor, daß die Seelenspeise, die den armen Bekehrten geboten wurde, weder fähig war, den Verstand zu läutern, noch das Herz zu bessern. Bedenkt man noch, wie von den meisten Missionaren auf äußere Gebräuche, auf Zehntleistung und Geschenke mehr Gewicht gelegt wurde, als auf wirkliche Herzenserneuerung, so erscheint Tromler's Ausspruch nicht mehr zu hart: „daß die kriegerische Beredtsamkeit der fränkischen und sächsischen Könige die armen Bekehrten von einem Götzendienste beinahe zu einem anderen überbrachte.“ In der That ist es nur dem Walten des himmlischen Königs zu danken, daß das Ende dieses Missionswerkes besser war als der Anfang.

Für die älteste christliche Kirche im Voigtlande gilt die Kirche zu Veitsberg bei Weida, im J. 974 von dem Grafen Aribo von Gleißberg und seiner Gemahlin Willa gegründet. Wiewohl bald nach ihrer Erbauung und hernach noch mehrmals von den zum Christenthume gezwungenen Sorben zerstört, hat sie sich doch immer wieder aus dem Schutte erhoben und ist noch heute in ihrem Gesammtbau die älteste

*) Swantewit bei den Sorben = das gute Princip, der Gott des Lichts Swantewit wurde nach seinen besonderen Eigenschaften auch als Dor oder Thorr = der Allmächtige, Jodwt = der Errettende und Zedwt = der Gnädige verehrt. — Statt Jodwt liest man auch Joduth, Geidt Keith, unter welchem Namen diesem Götzen bei dem Dorfe Eichigt ehemals Opfer gebracht wurden. Auch der Name der sächsischen Stadt Geithayn mag in Beziehung zu diesem Gotte der Sorben stehen. Juel des nördlicheren Deutschlands ist nichts anders als Jodut.

Kirche in weiter Umgebung*). An Alter der Stiftung ſtehen ihr die Kirchen zu Lothra, Altengeſees, Gahma, Wurzbach und Oßla im Lobenſtein'ſchen nur wenig nach. Einige derſelben waren ſchon zu Anfang des 11. Jahrhunderts dem Sprengel des Abtes von Saalfeld einverleibt und gehörten mit dieſem unter die Hoheit des Erzbiſchofs von Mainz.

Welchen Eindruck aber die heidniſchen Sorben auf die Chriſten machten, die mit ihnen in Berührung kamen, hing von der Art und Weiſe ab, wie dieſe ſich ihnen näherten, ob mit dem Palmzweige des Friedens oder als geharniſchte Apoſtel und unerbittliche Dienſtleute chriſtlicher Machthaber, die mehr nach ihrem Zins und Tribut als nach ihrem Seelenheile lüſtern waren. Schon im J. 745 kennt ſie Bonifacius als ein Volk, das vom wahren Gotte nichts wiſſe, und nennt ſie in einem Briefe an den König von England eine häßliche Nation. Wiewohl er nicht in perſönlichen Verkehr mit ihnen getreten iſt, rühmt er an einer anderen Stelle ihre eheliche Liebe und Treue, welche ſich mächtig bei ihnen ausprägе: das Weib folge willig und mit hingebendem Muthe dem geſtorbenen Manne auf den Scheiterhaufen, auf daß es mit ihm für immer vereinigt bleibe. An dieſe Nachricht knüpft Bonifacius eine Ermahnung für den zu Chriſto bekehrten König Ethibald, der den zügelloſeſten Ausſchweifungen ergeben geweſen ſeyn muß, er ſolle ſich doch durch der Heiden Beiſpiel beſchämen laſſen. Ganz anders klingt die Sprache, die Ditmar, Biſchof von Regensburg, redet: „Man müſſe die ſlaviſchen Bauern, wenn ſie gehorchen ſollen, Heu freſſen laſſen wie Ochſen und in Zucht halten wie Eſel.“ Es kann aber nicht auffällig ſeyn, wenn ein Volk, das auf große Thaten, Siege und Freiheiten ſtolz, mit chriſtlichen Waffen überwunden und zur Taufe gezwungen war, das ſich an reguläre Abgaben an Kirchen und Prieſter ebenſowenig wie an gewaltſame außerordentliche Erpreſſungen gewöhnen konnte, einem Biſchofe jener Zeit wie ein räudiges Schaf unter der großen Heerde Chriſti vorkam.

Dem jüngſten Enkelſohne des oben erwähnten Grafen Aribo, Heinrich, dem Voigte von Weida, war es vorbehalten, die urſprüngliche Bevölkerung mit der neuen chriſtlichen Lehre auszuſöhnen. Nicht durch Gewalt und Druck, ſondern durch Freundlichkeit und Milde ſuchte er dem neuen Glauben Eingang in die Herzen ſeiner Unterthanen zu bereiten. Allen Berichten zufolge muß er eine hervorragende, tief ſittliche und ungeſucht Achtung gebietende Perſönlichkeit geweſen ſeyn. Sein untadeliger Wandel vor den Augen der Chriſten und der Heiden und die verſchiedenen Kirchenbauten, welche er zu Weida und an anderen Orten aufführen ließ, erwarben ihm den Beinamen „der Fromme“. Mit ſeinem Enkel Heinrich dem Reichen — ſo genannt, weil er zu dem Beſitze ſeines Hauſes Gleißberg die Voigteien Weida, Gera und Greiz erblich erhielt, dazu noch im J. 1189 die erledigte Voigtei Plauen, endlich weil er die Voigtei im Regnitzlande mit der Hauptſtadt Hof theils durch Kauf, theils durch Verheirathung ſeines Sohnes mit der Erbin hinzufügte — hebt die Cultur der Klöſter im Voigtlande an. Es wird erzählt, Heinrich habe, als er noch ein Knabe geweſen, beim Spiele ſeinen einzigen jüngeren Bruder ſo verletzt, daß es deſſen frühen Tod zur Folge hatte. Dieſes unheilvolle Ereigniß, das nur unbedachtſamerweiſe und nicht mit Willen herbeigeführt worden war, wurde für ihn die Urſache einer tiefen Bekümmerniß und Gewiſſensangſt. Ein ſonderbarer Traum, den er im Prämonſtratenſerkloſter zu Magdeburg hatte, und die darauf beſchloſſene Begründung eines Kloſters ſollen dem erſchreckten Voigte wieder Ruhe verſchafft haben. Es wurde im Jahre 1193 zu Mildenfurt am Weidafluſſe das Prämonſtratenſerkloſter gegründet, das einzige dieſes Ordens in ganz Sachſen und eine der bedeutendſten Kloſterſtiftungen in weiter Umgegend, zu welcher noch vor ſeinem Ableben Heinrich 37 Hufen Landes, zwei Wal-

*) Ueber die Glasmalereien in der Kirche zu Veitsberg ſ. die Schriften des Dr. Friedr. Klopfleiſch: „De duabus vetustissimis picturis vitreis in templo S. Viti in vico Veitsberg propo Weidam sito.“ Jenae 1859 — und „Drei Denkmäler mittelalterlicher Malerei aus den oberſächſ. Landen.“ Jena 1860. S. 10 ff.

dungen, ausgedehnte Fischerei und das Patronat über die Kirche zu Veitsberg fügte *). Auch die Mönche sorgten für neuen Zugang, indem sie ihr Mildenfurt zu einem besuchten Wallfahrtsorte zu machen verstanden **). Die Söhne und Enkel Heinrich's des Reichen standen dem Vater weder an ritterlichem Sinne noch an religiöser Hingebung und Opferbereitschaft für klösterliche Zwecke nach. Sie gründeten in den Jahren 1238 und 1239 ein Nonnenkloster Augustinerordens zu Kronschwitz, ein Nonnenkloster St. Mariae Magdalenae zu Weida, endlich auch ein Barfüßerkloster daselbst, nachdem sie schon 1209 die väterlichen Schenkungen an Mildenfurt bestätigt und mit noch über 50 Hufen Landes und einem Theile des Greizer Waldes vergrößert hatten. Das bedeutendste der genannten Klöster, das zu Kronschwitz, verdankt sein Entstehen Heinrich dem Marianer (Enkel Heinrich's des Reichen) und seiner Gemahlin Jutta (Judith), einer Burggräfin von Altenburg. Beide Ehegatten gaben ein glänzendes Beispiel, wie ein frommes, hingebendes Gemüth zu unerhörter Entsagung sich bequemen kann; sie werden im Sinne ihrer Zeit geradezu zu Heiligen, indem sie eine mehrjährige glückliche Ehe wieder auflösten, um fortan ausschließlich dem Himmel zu leben. Sie wurden im Angesichte ihrer vier Kinder, die ihnen bisher als Unterpfänder ihres gottgefälligen Bundes gegolten, vor Tausenden ihrer Unterthanen und „unter dem lauten Jammer alles Volkes" in der Klosterkirche zu Mildenfurt durch Priesterhand getrennt, durch den Bischof Engelhard von Naumburg, der ganz besonders zu dieser Handlung eingeladen war. Heinrich trat nach der Scheidung in den Orden der Marianer, von welchem er seinen Beinamen hat; Jutta ward klösterlich und übergab ihre zarten Kinder der Vormundschaft von vier Bischöfen und Aebten unter Oberleitung des Pabstes Gregor IX. Die Kinder, drei Söhne und eine Tochter, traten, mit Ausnahme des ältesten Erben, der später als Voigt von Gera erscheint, in Klöster ein. Jutta aber gründete das Nonnenkloster zu Kronschwitz (Kronspitz, Kronswitz) auf dem Grund und Boden des Mönchsklosters zu Mildenfurt. Ihre Stiftung ward 1239 bestätigt durch Bischof Engelhard und den Erzbischof Willibrod zu Magdeburg. Jutta selbst nahm das Ordenskleid der Augustinerinnen und wurde erste Priorin ihres Klosters. Schenkungen über Schenkungen, von Jutta und ihrem geschiedenen Gemahle begonnen und von Söhnen und verwandten Vögten fortgesetzt, machten Kronschwitz bald zu einer der reichsten Stiftungen in Sachsen und Thüringen. Es ist nicht möglich, auch nicht von Belang, den Umfang aller seiner Güter anzugeben; im ersten Jahrhundert jedoch von der Gründung an besaß Kronschwitz allein im Weidaischen Gebiete drei Dörfer, zwei große Güter, viele Wiesen, Waldungen und nahm jährlich 40 Mark Silbers Zins aus der Umgegend; in Plauen besaß es 10 Häuser und eine Fleischbank und in Plauens Umgebung 31 Bauernhöfe. Zu dem Patronatsrechte über die Kirche zu Ronneburg und Bernsdorf, einer Vergünstigung des Reichsvoigtes, schenkte der Erzbischof Rudolph von Salzburg einen achttägigen Ablaß. — In demselben Jahrhundert noch und in der ersten Hälfte des folgenden erreichte die Anzahl der in den voigteilichen Landen begründeten Klöster die Zahl 8. In den Jahren 1260 bis 1285 wurde in Plauen ein Dominikaner- und in Hof ein Franziskanerkloster und daselbst 1348 ein der heil. Klara gewidmetes Nonnenkloster, endlich 1315 bis 1325 bei Saalburg das Cistercienserinnenkloster zum heil. Kreuz erbaut. Das St. Klarakloster zu Hof ist von drei Schwestern von Murrinck begründet, im J. 1348 von den Vögten von Weida und Hof bestätigt und mit Vermächtnissen aller Art bedacht worden. Das letztgenannte Kloster zum heil. Kreuz soll seinen Ursprung der Stiftung (1311) zweier Brüder, Vögte von Gera, verdanken und für adelige Töchter aus dem Voigtlande bestimmt gewesen seyn. Außer diesen acht genannten sogen am Marke des Landes das zwischen 1131 — 1135 gegründete Bene-

*) Wie Heinrich dazu kam, dem Prämonstratenserorden seine Stiftung zu übergeben, und alles Uebrige über den Traum, den Bau ꝛc. ist ausführlich zu finden bei Hahn, Geschichte von Gera, S. 145 ff.

**) S. Hahn a. a. O. S. 151.

diktinernonnenkloster Marienstein zu Laußnitz (gewöhnlich Klosterlausnitz genannt) bei Eisenberg und das von Dietrich von Naumburg 1115 angelegte Kloster Bosau bei Zeitz; beiden gehörten umfangreiche Besitzungen in dem Bereiche der Herrschaft Gera. Damit scheinen Kräfte und Neigung für Klosterbauten erschöpft worden zu seyn, denn in den Städten des jetzigen Reußenlandes, in Greiz, Gera, Schleiz und Lobenstein ist keine Spur eines irgend daselbst jemals existirenden Klosters aufzufinden. Denn die Unhaltbarkeit der Annahmen, daß in Gera und dicht bei Gera vier bis fünf Klöster existirt hätten, wie die Volkssage lautet, hat Hahn a. a. O. schlagend nachgewiesen. Was ferner die Nachrichten über fünf andere Klöster anlangt, von denen das eine Querfurt bei Berga, das andere ein der Maria geweihtes Minoritenkloster bei Zeulenroda (jetzige Kittelschenke), ein drittes in der Gegend von Auma, ein viertes am Schloßberge über dem Hospital zu Mühltroff (sogar genauer als Franziskanerkloster bezeichnet) und das letzte auf dem Schweinsberge (jetzt Heinrichsbusch genannt) bei Schleiz gestanden haben soll, so vermochten wir, ausgenommen je eine Andeutung in Schmidt, Topographie ꝛc., in Möbius, histor.-diplomat. Nachrichten ꝛc., und in der Kirchengallerie der Frstl. Reuß. Länder, nichts auch nur einigermaßen Sicheres aufzufinden. An der Bereitwilligkeit vornehmer Familien des Voigtlandes, sich durch dergleichen von der mittelalterlichen Kirche angepriesene Werke den Himmel zu verdienen, ist übrigens nicht zu zweifeln, wie denn von Schenkungen, die an andere Stiftungen außerhalb des Voigtlandes ertheilt worden sind, viel zu sagen wäre. Endlich ist sicher, daß auch von den Klöstern entferntere Gegenden sich nicht der Steuer entziehen konnten, auf welche gerechnet war. Bettelmönche durchzogen das Land. Feste Annahmestellen für Geschenke an Naturalien, geradezu klösterliche Steuerrecepturen gab es in allen größeren Städten. Vor allen hatten die Weidaischen und Plauenschen Klöster sogen. Termineien (s. d. Art. „Terminiren") an günstigen Stellen, neben Kirchen und Kapellen, errichtet und zeigten auf diese Weise einen klug gegliederten Organismus. — Von den Prärogativen der Klöster, Pflanzstätten der christlichen Lehre und gottgefälligen Lebens zu seyn, abgesehen, schlossen bereits um diese Zeit die voigteilichen Städte eine durchaus christliche Bürgerschaft in sich. Die ältesten Städte mögen Gera und Weida seyn, nach ihnen folgen Plauen, Mylau, Oelsnitz, Greiz und Schleiz. Die Stadt Weida war schon von Heinrich dem Frommen regelmäßig erbaut worden. In den Anfang des 11. Jahrhunderts fällt der Bau der Johanniskirche zu Gera, nachdem bis dahin die Bewohner in der Schloßkapelle daselbst ihre gottesdienstlichen Uebungen abgehalten hatten. Nicht viel jüngeren Datums scheint der Ursprung der Marienkirche auf dem Berge, der ältesten Pfarrkirche von Schleiz, zu seyn. Massiv wurde sie erst im Jahre 1206 erbaut *), und zwar dicht an die seit 1145 auf der Anhöhe im Nordwesten der Stadt gelegene St. Annakapelle. Am Fuße dieser Anhöhe, am rechten Ufer der Wiesenthal, dicht an der Stadt aber steht seit 1105 die Kapelle zu St. Wolfgang, ehemals „St. Mariä Gehilf" genannt, in der Schleizer Gegend von allen noch bestehenden unbestritten der älteste Bau **). Die Bevölkerung der Stadt Schleiz muß übrigens schnell zugenommen haben: schon vor dem Jahre 1341 hat man aus der auch schon vor 1240 gegründeten Kapelle zu St. Georg eine große Georgenkirche als Pfarrkirche für die Neustadt gebaut. — Zu gleicher Zeit, als die Kapelle St. Mariä Gehilf in Schleiz erbaut und mit ihr ein Mittelpunkt für die Christianisirung des nördlichen Voigtlandes gewonnen

*) Noch heute gilt zwar die Marienkirche als ein vorzügliches Alterthum, jedoch sind nur der Unterthurmbau, der hohe Chor und die steinerne Kanzel (Kanzeldeckel und Altar sind aus der Renaissancezeit) bis zu den ersten Jahren des 13. Jahrhunderts zurückzuführen, während die vordere größere Hälfte der jetzigen Kirche, das Schiff, erst 1622—1635 durch die Fürsorge des edlen Heinrich Posthumus angebaut worden ist.

**) Die Sage, daß St. Wolfgang, an welchen allerdings noch andere Stiftungen im Reußischen erinnern, das Christenthum in die hiesige Gegend verpflanzt und um seines Eifers willen den Märtyrertod daselbst gefunden habe, entbehrt der historischen Grundlage.

worden iſt, vollzog ſich eine große Aenderung der Dinge im oberen ſüdlichen Voigtlande. Seit Graf Albrecht von Eberſtein als Richter über den Gau Dobenau die Kirche zu Plauen erbaut und 1122 durch den Biſchof Dietrich von Naumburg*) Johannes dem Täufer hatte weihen laſſen, war ebenfalls ein feſter Punkt gewonnen, von welchem aus an den Elſterufern, wo das Heidenthum in Bergen und Wäldern noch am längſten ſich behauptet hatte, das Evangelium vordringen konnte. Der erſte Pfarrer an dieſer Kirche, Thomas Styria (aus Steyer?), war wie ein chriſtlicher Vorpoſten vorgeſchoben und hatte die beſondere Inſtruktion, daß er „die Leute von der heydniſchen Irrung ſollte widerziehen und auff den vollkommenen Weg der Gerechtigkeit bringen.“ Eine Anzahl von Kapläne ſtand ihm bei. Die Gränzen ihrer Thätigkeit, die ſich auf 16 Stunden im Umkreiſe vorerſt verbreiten ſollte, waren vorgeſchrieben, unter anderen bis an die Quelle der Wieſenthal bei Rothenacker, bis Stelzen und Roda. Zu Anfang des 13. Jahrhunderts wurde auch der öſtliche Flügel des Voigtlandes gänzlich für das Evangelium gewonnen. Im Jahre 1225 erbauten die Enkel Heinrich's des Reichen zu Greiz eine Kirche Sanctae Mariae; bis dahin war die Greizer Gegend von der St. Lorenzkirche zu Elſterburg aus bedient worden.

Das chriſtliche Leben zeigte ſich in Gelübden, Almoſengeben, Stiftungen von Seelenmeſſen, Wallfahrten (der Adel des Landes betheiligte ſich an mehreren Kreuzzügen), kulminirte aber im Kloſterweſen. Auch andere Genoſſenſchaften mit religiöſem Anſtrich bildeten ſich ſeit dem 12. Jahrhundert. Von ihnen breitete ſich die Geſellſchaft der Kalandsbrüder im Voigtlande am meiſten aus. Sie führte ihren Namen von den Kalanden, den erſten Monatstagen, an denen ſie ihre Zuſammenkünfte hielten, waren in Ronneburg und Plauen anſäſſig und beſonders in Weida, Gera und Schleiz zu hohem Anſehen gelangt. Die Kalandsbrüder beſtanden aus weltlichen und geiſtlichen Mitgliedern (auch weibliche Perſonen zählten zur Brüderſchaft), hatten Kapellen und Altäre und Conventhäuſer, und ordneten in ihren Conventen Seelenmeſſen, Feiertage und Gedächtniſſe verſtorbener Mitglieder, Umgänge und Almoſen an, vergaßen aber auch nach der geiſtlichen Arbeit ihres lieben Leibes nicht, indem ſie „weidlich ſchmauſten und zechten.“ Nach und nach mag dieſer Nebenzweck in den Vordergrund getreten ſeyn, denn es iſt bekannt, daß Luther und ſeine Mitſtreiter allen Ernſtes gegen derartige Verbindungen eiferten und die durch die Reformation entſtandenen Landeskirchen die Fonds der Kalandgeſellſchaften einzogen.

Seit dem Beginn des 13. Jahrhunderts hatten auch die Marianer oder deutſchen Ritter im Voigtlande feſten Fuß gefaßt. Aus dem Morgenlande nach Italien und Deutſchland, beſonders nach Preußen und Litthauen übergeſiedelt, waren ſie jedenfalls durch Heinrich, den Gemahl der frommen Jutta, geladen worden, im Voigtlande eine Ordensſtation zu begründen, die letzten Reſte des Heidenthums in ihrer Wurzel auszurotten und chriſtliche Sitte und Ordnung an ihre Stelle zu verpflanzen. Glänzende Verſprechungen mögen mit dieſer Einladung verbunden geweſen ſeyn, denn ſchon im Jahre 1214 wurde die Comthurei Plauen errichtet, in welche im Jahre 1227 Voigt Heinrich als Ritter eintrat. Er verſchaffte ihr den Beſitz eines anſehnlichen Zehntens, eines Forſtes, die Lehnsherrſchaft von 40 Häuſern, von Scheuern, Garten-, Acker- und Wieſengrundſtücken in der Stadt Plauen und 66 Bauerngütern in der Umgegend. Aus der Amtswohnung des geiſtlichen Gauvorſtehers Thomas und ſeiner Kapläne entſtand durch Umbau ein geräumiger Comthurhof. Dazu wurde das Schloß

*) Die Nachricht, Theodoricus = Dietrich, ſeit 1111 Biſchof von Naumburg, ſey in demſelben Jahre noch, da er die Kirche zu Plauen geweiht hatte, von einem edlen Sorbenwenden mitten im Gebete vor dem Altare mit einem Meſſer erſtochen worden, vermag einiges Licht über das Heidenthum zu verbreiten, welches noch nicht ertödtet, nur in die verborgenſten Schlupfwinkel verſcheucht war, von denen aus es ſich abmühete, dem Evangelium Abbruch zu thun, wo nur irgend möglich.

Dobenau erworben und als Sitz eines Archidiakonats und Consistoriums*) des deutschen Ordens eingerichtet. Die Hauptthätigkeit der deutschen Ritter zu Plauen bestand in der Erbauung des Hospitals zu St. Elisabeth im Jahre 1214, in welchem sie Messe lasen, in der Gewinnung der von Albrecht von Eberstein gestifteten Pfarrkirche mit allen ihren Einkünften, endlich in der Aufsicht über 12—14 Kirchen und Pfarreien, die dem Hause Plauen lehnspflichtig geworden waren. Anfänglich zählte das deutsche Haus zu Plauen zwei Ritter und zwölf Priester mit dem Kreuze, welche Zahl im Jahre 1503 auf zehn gesunken war**). Durch Heinrich's Stiftung und direkte Fürsorge gesellten sich zum Plauenschen noch zwei Ordenshäuser, je eines in Schleiz und in Tanna, durch Einwirkung Heinrich's auf seine Verwandtschaft noch je ein Ordenshaus zu Adorf und Reichenbach. Das Haus zu Schleiz versah den Gottesdienst in der von ihm erbauten Stadtkirche zu St. Georg; es besaß 11 Kirchen- und Pfarrlehen (Zoppothen, Oschitz, Neundorf, Plothen, Oettersdorf, Kirschkau, Möschlitz, Seubtendorf, Langenbach, Mühltroff und Mielesdorf). Außer bedeutenden Einkünften hatte ihm Heinrich das Recht verschafft, in dem Lande der Voigte von Gera nach Gefallen Brenn-, Bau- und Bauholz zu schlagen. Das Ordenshaus zu Tanna (eine Vikarei von Schleiz) bewohnten drei Priester mit dem Kreuze. Dasselbe besaß zwei Teiche, Wiesen zu 30 Fuder Heuertrag, vier Pferde Ackerwerk und die Wüstung Kämmera, an Holz und Weide auf 1000 Acker geschätzt. Zu Reichenbach und Adorf waren je vier Priester mit dem Kreuze; die Einkünfte erreichten eine ziemliche Höhe. — Fragen wir nach den Verdiensten des deutschen Ritterordens um das Voigtland, so ist sicher, daß von ihm eine besonders in den oberen Gegenden große Anzahl Kirchen gegründet, und daß die Ausbreitung des Evangeliums, welche hier bis zur Niederlassung der Marianer nur langsam vorgeschritten, durch den Eifer seiner Priester vollendet worden ist. Welche Stütze aber der deutsche Orden an den Reichsvögten besaß, thut die Geschichte dieses Ordens dar, welcher von ihnen unzählige Vermächtnisse erhalten, welcher mehrere Vögte als Glieder, einen (den ältesten Sohn des Klosterstifters zu Weida) als Statthalter oder Landmeister und zwei als Hochmeister sein eigen nannte: Heinrich von Plauen, den ritterlichen Vertheidiger Marienburgs († daselbst im J. 1429), und Heinrich von Plauen († im J. 1470 zu Mohrungen in Preußen).

Zwei volle Jahrhunderte, das 14. und 15., waren für das Voigtland unheilvoll im Allgemeinen und in kirchlicher Beziehung dürftig und unersprießlich. Die Macht der Vögte begann schon zu sinken. Die Herren des Landes waren mit Theilungen ihrer Besitzungen unter ihre zahlreichen Söhne, mit dem Eingehen von Schutz- und Trutzbündnissen, mit der Theilnahme an großen und kleinen Fehden vollauf beschäftigt. Die Geistlichkeit hatte weder Liebe zum Studium, noch Sinn und Geschick für praktische Seelsorge. Nur äußere Werkheiligkeit war es, was sie den Laien empfahl und was sie selbst eifrig übte. Klerus und Volk zeigten große Theilnahme an den Ablaßmärkten, die z. B. vor den Kirchen von Pöllwitz, Rödersdorf, Göschitz, Oettersdorf und Löhma abgehalten wurden. Es seufzte der Bürger und Bauersmann unter der Last der Steuern, welche die Klöster beanspruchten, und unter dem Drucke der Fehden, die Ackerbau und Handel vernichteten. Dazu wüthete die Pest in den Jahren 1348 bis 1350. Mit ihr steht die Vertreibung der Juden aus dem Voigtlande in Verbindung, welche die Brunnen sollten vergiftet und den schwarzen Tod so in's Land ge-

*) Dieses Consistorium hat sich einige Jahrhunderte hindurch bis zur Reformation erhalten, wurde auf kurze Zeit durch dieselbe aufgehoben, indem die Diöces Plauen an das Consistorium zu Leipzig gewiesen wurde. Nach der Schlacht bei Mühlberg jedoch, durch welche Johann Friedrich seine Kurwürde verlor und seine Provinzen im Voigtlande an den Burggrafen von Meißen, Heinrich V., fielen, stellte eben dieser Burggraf das Consistorium in einer protestantischen Gestalt wieder her. Bald darauf, nach Heinrich's V. Tode, fiel das Voigtland auf's Neue an das Consistorium zu Leipzig.

**) Nach dem in diesem Jahre angefertigten neuen Verzeichnisse der Ordensballei Thüringen.

bracht haben. Ein Heereszug unerbittlicher Huſſiten durchſchritt das Land, mit Feuer und Schwert es heimſuchend. Er war von beſonderem Haſſe gegen die Vögte entbrannt, weil ſie ſich mit den Regenten Sachſens gegen die Rächer des zu Koſtnitz Verbrannten gewendet, gegen ſie an der Spitze von Hülfstruppen gefochten und einen ihrer Führer trotz reichlich angebotenen Löſegeldes gefangen gehalten hatten. Ende Januar des Jahres 1430 fiel dieſer Kriegszug in die Gränzen des Voigtlandes. Wie zuvor Altenburg, Schmölln, Krimmitzſchau und Werdau, wurden Reichenbach, Mylau, Auerbach mit allen Dörfern dieſes Striches geplündert und eingeäſchert. Schrecklicheres mußte Plauen erfahren, deſſen Schloß Hradſchin geſtürmt, deſſen Bürgerſchaft gemordet, deſſen Schätze fortgeführt, deſſen Hauptgebäude (Pfarrkirche, Kloſter, deutſches Ordenshaus und altes Eberſteiniſches Sloß) verbrannt und niedergeriſſen, deſſen Mönche (10) lebendig begraben wurden. Oelsnitz und Hof bildeten die Schlußglieder in dieſer Leidenskette von voigteilichen Städten. Vier Jahre früher war ſchon ein Theil der jungen Mannſchaft mit Heinrich dem Aelteren von Gera im Kampfe gegen die Huſſiten bei Auſſig gefallen. — Nicht geringer waren die Schrecken, welche der ſächſiſche Bruderkrieg in das Land brachte. Am härteſten wurde Gera betroffen. Die Stadt ward eingeäſchert, die ganze Bevölkerung, gegen 5000 Menſchen, niedergemetzelt (1450). — Ein Lichtpunkt in dieſer Zeit der Uneinigkeit, der Verwüſtung und des hierarchiſchen Druckes iſt der unerſchrockene Proteſt, welchen Heinrich der Biedere von Plauen im J. 1415 auf dem Koſtnitzer Concile gegen die Verurtheilung des Joh. Huß erhoben und der ſittliche Unwillen, in welchem er mit zwei anderen Herren den Sitzungsſaal verlaſſen hat.

II. Die Kirchenreformation in den reußiſchen Landen. — Bereits vor dem mächtigen Zeugniſſe Luther's waren, wie an ſo manchen anderen Orten, auch im Voigtlande Stimmen laut geworden, welche die Schäden der Kirche offenkundig machten und eine Verbeſſerung an Haupt und Gliedern forderten. Durch ihr rückhaltloſes Zeugniß ſind zwei Pfarrer zu Hof die Vorläufer der Reformation geworden. M. Johann Sergel, Vikar an der Michaeliskirche daſelbſt, erhob ſich gegen das wüſte Treiben ſeiner ungebildeten Amtsbrüder und predigte unter dem Beifall der Zuhörer gegen die große Sittenloſigkeit unter den Geiſtlichen ſeiner Zeit. Von noch weiterem Belange war das Auftreten des Dr. Theodor Morunger, Pfarrer zu Hof. Er ſprach und ſchrieb gegen den Ablaßkram, den der Pabſt Innocenz VIII. durch ſeinen Legaten Raimund Pagaraudi in Nürnberg und an anderen Orten treiben ließ. Als auch Glieder der Hofer Gemeinde ſich zum Ankaufe päbſtlicher Freibriefe hatten verlocken laſſen, machte ſich Morunger auf den Weg nach Nürnberg, wo der Legat noch ſein Weſen hatte. Oeffentlich ſprach der treue Zeuge gegen den Ablaß, der Chriſtum beſchimpfe und das Volk betrüge. Auf der Rückreiſe begriffen, wurde er für ſeine Freimüthigkeit auf Anſtiften des Legaten durch des Markgrafen Friedrich Befehl gefangen genommen. Neun Jahre währte ſeine Haft zu Kadolsburg. Die Worte jedoch, die er geſprochen und geſchrieben, blieben in Franken und im Voigtlande unvergeſſen, und als Luther's gottgeſegnete Thätigkeit begann, war ihr hier ſchon der Boden unter dem Volke bereitet. Nicht ſo bei den Herren des Landes. Schon die Vorfahren derſelben hatten ſich in kaiſerlichen Diplomen öffentlicher Belobigung ihrer kirchlichen Geſinnung erfreut, daher auch ſie für nichts weniger gehalten ſeyn wollten, als dem kaiſerlichen Willen ungehorſam und religiöſen Neuerungen ergeben. Sie legten dem reformatoriſchen Eifer des Kurfürſten, Johann des Standhaften, Hinderniſſe in Menge in den Weg. Des Kaiſers Befehl, bei dem alten Glauben zu verharren, gehorſam, durch den Bauernkrieg, welcher 1525 in Gera und deſſen Umgegend viel Verwirrung und in Theuma und Loſa blutige Exceſſe herbeigeführt und entzündet hatte, gegen die Sache der Reformation mißtrauiſch gemacht, durch des Kurfürſten ſchnelles Eingreifen in die Angelegenheiten ihrer Länder, über welche er nur Afterlehnshoheit hatte, ganz beſonders aber durch die Art und Weiſe, wie ſie von den Viſitatoren vorgeladen waren, verletzt

wollten ſie die von dem Kurfürſten angeordnete Kirchenviſitation in ihrem Gebiete nicht geſtatten. Dieſer hatte aber bereits im J. 1529 folgende Männer zu Viſitatoren des Reußenlandes verordnet: Chriſtoph von der Planitz, Amtmann zu Voigtberg und Plauen, M. Georg Spalatin, Pfarrer zu Altenburg, Asmus Spiegel zu Grünau, Joſeph Levin Metzſch auf Myla, Johannes Reymann, Pfarrer zu Werda, und Michael Alber, Bürgermeiſter zu Altenburg. Auf zwei Vorladungen derſelben, am 9. und am 14. März 1529, mit Abgeordneten ſeiner Regierung, der Ritterſchaft, der Prieſter, der Städte und der Landſchaft zu Weida vor ihnen zu erſcheinen, antwortete der ältere Herr von Gera das erſte Mal gar nicht und dann mit einem ſchriftlichen Proteſte. Nach längerem Schriftenwechſel und auf das Verſprechen der reußiſchen Landesherren, ſie wollten ſelbſt in ihren Landen für Abſchaffung aller Mißbräuche in der Religion Sorge tragen, ſchob der Kurfürſt für dießmal die Viſitation der reußiſchen Kirchen auf, ließ dagegen von den verordneten und bereits verſammelten Männern die Viſitation in den benachbarten Städten des ſächſiſchen Voigtlandes vornehmen. Nicht unwahrſcheinlich iſt es, daß Luther, welcher von ſeinem Kurfürſten beſchieden war, auf der Rückreiſe von Marburg in Schleiz einzutreffen*) und ſich daſelbſt während der 2. und 3. Oktoberwoche aufgehalten zu haben ſcheint, in Sachen dieſer Viſitation hat mitrathen ſollen**).— Die von den Herren Reußen dem Kurfürſten zugeſagte Reformation der kirchlichen Angelegenheiten ihrer Länder blieb ein unerfülltes Verſprechen, denn im J. 1533 wurde die Ladung der Viſitatoren im Namen des neuen Kurfürſten Johann Friedrich des Großmüthigen erneuert. Der alte Herr von Gera proteſtirte abermals und zwar mit ganz ähnlichen Worten, wie 1528 der Graf Johann Heinrich von Schwarzburg es gethan hatte***). Von Schleiz, wo die Viſitation ungeachtet des Proteſtes beginnen ſollte, mußten die Viſitatoren unverrichteter Sache wieder abreiſen, da Niemand von der Herrſchaft ſich eingefunden hatte. Endlich gelang ein Anfang in Gera. Der alte Herr gelobte grollend, die Viſitation nicht hindern zu wollen, lehnte aber jede eigene Theilnahme unter der Berufung auf des Kaiſers Mandat ausdrücklich ab. Die Viſitation förderte deutlich zu Tage, in was für blindem Aberglauben das Volk bisher gelebt und wie die allermeiſten Prieſter ſowohl durch Ungelehrſamkeit als durch Laſterhaftigkeit nicht würdig waren, Rather und Pfleger des armen Volkes zu ſeyn. Die Geiſtlichen, welche ganz ungeſchickt ſich zeigten oder halsſtarrig an den papiſtiſchen Satzungen hielten, wurden ihrer Aemter entſetzt. Nicht beſſer geſtaltete ſich in demſelben Jahre noch der Viſitationsbefund in Schleiz. Zwar hatte der Pfarrer zu Dittersdorf, Johannes Körner, von 1523 an nach Luther's Anweiſung gepredigt, deutſch getauft, das heilige Mahl unter beiderlei Geſtalt gereicht, auch ſich ein Eheweib genommen; aber die übrigen Prieſter waren ungelehrte und theilweiſe gottloſe Männer; auch die Frömmigkeit der adeligen Nonnen im Kloſter zum heil. Kreuz war durchaus nicht makellos befunden

*) Siehe Luther's „Brief an ſeine Eheliebſte“ aus Marburg vom 4. Oktober 1529.

**) Wenn Salig in der Hiſtorie der Augsb. Confeſſion, I, 14 f. und mit ihm übereinſtimmend Meurer, Leben Luther's, angeben, daß zu Schleiz der Kurfürſt und der Markgraf Georg ſich beredet haben, „keinen der in den Artikuln vom Abendmahl und der Taufe nicht eins wäre, in ihr Bündniß aufzunehmen, ſonſt aber alles bei dem Evangelio aufzuſetzen“, ſo iſt damit der Grund eines langen Aufenthaltes, den Luther hier genommen haben muß, noch nicht erklärt. Am 5. Oktober iſt Luther in Marburg aufgebrochen und kurz vor dem 28. Oktober, wo er mit den Predigten über das 5. Buch Moſis fortfuhr, erſt in Wittenberg eingetroffen. Daß aber unterwegs Luther ſich in Schleiz ſo lange aufgehalten, iſt zu ſchließen aus einer Bemerkung in der Kirchengallerie der Fürſtl. Reußiſchen Länder (II. S. 54), nach welcher Luther in der Kapelle zu Schloß Burgk bei Schleiz im J. 1529 während der ſächſiſchen Kirchenviſitation „vor der Gräflichen Familie“ mehrmals gepredigt habe — und es iſt richtig, daß Heinrich der Beharrliche, jüngerer Bruder des alten Herrn von Gera, abwechſelnd in Schleiz und in Schloß Burgk reſidirte (ſ. Hahn, Geſch. von Gera S. 453), während die Angabe „vor der Gräfl. Familie“ ungenau erſcheint, da Heinrich Reuß damals ſchon Wittwer und kinderlos war — ſowie aus einer anderen Nachricht, nach welcher Luther 1529 die Kirche zu Dittersdorf beſucht haben ſoll.

***) Siehe den Artikel „Thüringen“ in dieſer Encykl. Bd. XVI. S. 137.

worden (deshalb 1544 säkularisirt). Von Schleiz begab sich die Commission nach Greiz. Auch hier mußten wegen der Untüchtigkeit und Halsstarrigkeit der Priesterschaft große Personalveränderungen durchgesetzt werden. Bei der Abreise hinterließen die Visitatoren ein schriftliches Glaubensbekenntniß, nach welchem sich Klerus und Laien ernstlich zu richten hatten. Schon im folgenden Jahre erschienen sie behufs einer Revision wieder, und, daß sie auch diesmal gründlich zu Werke gingen, beweist die lange Dauer ihres Aufenthaltes. Die Punkte, auf welche die Commission beide Male das Auge ganz besonders richtete, betrafen 1) den Pfarrer, 2) den Lehnsherrn, 3) das Pfarreinkommen, 4) die eingepfarrten Dorfschaften; speciell die Stellung der Vikare zu den Plebanen, die Besoldung (meist in naturalibus), Vorsichtsmaßregeln gegen Sektirer, die Abendmahlsordnung (es sollten die Männer zuerst und dann die Weiber zum Altare nahen und „nicht mehr durcheinanderlauffen"), Begründung von Ortsarmenkassen, desgleichen von Schullehrerstellen, Heranziehung der Vikare zu Krankenbesuchen, Verlegung der Kirchhöfe auf geeignete Plätze außerhalb der Städte, Ordnung der Wochengottesdienste, Abschaffung der Verkündigung von weltlichen Händeln in den Kirchen vor der sonntäglichen Predigt und Verlegung derselben in die Rathhäuser ꝛc. Bei der zweiten Visitation, 1534, hielten die Commissare fleißig Nachfrage: „ob Alles, wie es bei der ersten Visitation verordnet worden, auch richtig befolgt und in Acht genommen werde". Ernste Vermahnungen und mancherlei Nachbesserungen machten sich nöthig. In der Stadt Lobenstein fand die durch eine Visitation bedingte Reformation erst 10 Jahre später statt, da nicht der Kurfürst von Sachsen, sondern die Krone Böhmen die Afterlehnshoheit über diesen Theil des Reußenlandes besaß. Dennoch gelang es dem Kurfürsten, Erlaubniß zur Visitation dieses Landestheils auszuwirken. Zu Commissaren verordnete er: Wolfgang von Gräfendorf, Amtmann zu Voigtsberg und Plauen, Georg Raute, Pfarrer zu Plauen, M. Spieß, Pfarrer zu Schleiz, und Paul Rebhuhn, Pfarrer zu Oelsnitz (die drei letzten Theologen waren bei der ersten Visitation als Ephoren angestellt worden). Von Seiten des Lobensteinschen Landesherrn wurden Heintz von Watzdorf und Karl von Kospoth auf Schilbach dazu gesellt. Die Commission griff mit starker Hand durch, und durch sie wurde das Kirchen- und Schulwesen, welches letztere in Lobenstein besonders im Argen lag, in einen besseren Zustand versetzt. Die fleißige Arbeit der Visitatoren, die junge reußische Landeskirche in allen Stücken zu ordnen, war beschlossen; der Kurfürst und die Reformatoren hatten die Hoffnung, ein gutes Theil schönen Landes für immer der gereinigten Lehre gewonnen zu haben. Es regte sich zwar heimlich und offen unter Geistlichen und Laien noch hie und da papistischer Sinn, besonders in Gera, wo der alte Herr in seinem Schlosse eine Zeit lang Winkelmesse halten ließ, jedoch starb mit dieser Generation das Hinneigen zum alten Glauben aus. — Heinrich der Beharrliche, dem nach dem Ableben des alten Geraischen Herrn zu seiner Herrschaft Schleiz und Lobenstein das Erbe der Herrschaft Gera zufiel, wollte ganz vollenden, was die Visitatoren angefangen hatten. Er wurde aber an der Ausführung gar sehr durch die politischen Ereignisse verhindert. Zwar war der jungen Reformkirche die von Luther heißerbetene Gnaden- und Friedenszeit bis zu des Reformators Heimgang vergönnt, wiewohl schon zum Schlusse des Augsburger Reichstags im Jahre 1530 die Feinde der Protestanten sich dahin geeinigt hatten, mit Gewalt die Abgefallenen wieder unter Roms Herrschaft zu bringen, und dem 1531 zu Schmalkalden von den Häuptern der Evangelischen geschlossenen Vertheidigungsbündniß schon 1538 der sogenannte heilige Bund entgegengestellt worden war. Als dem Kaiser jedoch die auswärtigen Feinde nur einigermaßen freie Hand gelassen, kurz nachdem Luther matt und müde seine treuen Augen geschlossen, begann der Waffenkampf für den alten und neuen Glauben in Deutschland. Der greise Heinrich Reuß der Beharrliche stand mit drei seiner Vettern, den Herren von Greiz, zum Schmalkaldener Bunde, welcher durch das Zurücktreten einiger Verbündeten geschwächt, schon in der ersten Schlacht, 24. April 1547, gänzlich vernichtet ward. Für die protestantischen Reußen ging die Herrschaft

durch den Tag von Mühlberg verloren. Sie wurden geächtet, und ihr Vetter Heinrich V., Burggraf von Plauen, welcher als böhmiſcher Großkanzler im feindlichen Heere gekämpft hatte, nahm Beſitz von ihren Landen. Er hatte die Partei des Kaiſers nicht um des Glaubens willen, ſondern aus Politik und Spekulation ergriffen und kann inſofern dem Herzog Moritz von Sachſen an die Seite geſtellt werden, beſonders weil er, der den neuen Glauben mit zu vernichten drohte, gar bald in einen Förderer deſſelben umſchlug. Eben dieſer Burggraf war es, welcher einem ſchon früher dringend gefühlten Bedürfniß einer gleichmäßigen Kirchenordnung für das ganze Land abhalf, indem er ſeinen „Ueber Superattendens“ M. Korbinian Hendel zu Plauen mit der Abfaſſung von geeigneten Artikeln beauftragte. Dieſe im Jahre 1552 von ihm vorgelegte, von ſämmtlichen „Superattendenten“ des Voigtlandes berathſchlagten und angenommenen Artikel wurden in allen Kirchen des Landes verleſen und ſind unter dem Namen der burggräflichen Kirchenordnung *) auf uns gekommen. Dieſe Kirchenordnung beſtimmt die Liturgie für die Gottesdienſte an Sonntagen, Mittwochen und Freitagen, beim heil. Abendmahle, bei der in den Städten täglich, auf dem Lande allſonntäglich abzuhaltenden Vesper; verordnete die Privatabſolution und Strafen über Sakramentsverächter, empfiehlt fleißiges „Exercitium der Jugent mit Catechismo”, will den dritten Feiertag der großen Feſte beibehalten wiſſen und verlangt, daß „alle pfarrhern und Superattendenten den Winter ihre eingepfarte kirchkinder uffm Lande visitiren”, die Superatt. ihren befohlenen Pfarrherrn auch „„heimlich nachſchleichen““. Von der Confirmation der Jugend hält ſie nicht viel, beſſer ſey „allenthalben die faſten vber ſonderlich im Catechismo die Jugent üben“ und den Tüchtigen ſofort das hochwürdige Sakrament am grünen Donnerstage reichen. Die Jugend ſoll in pietate, grammatica und musica gebildet werden. Der Superattendent ſoll allen Fleiß auf Beilegung ehelicher Händel aufwenden, die Hochzeiten ſollen einfach, nach dreimaligem kirchlichen Aufgebote, gehalten, das Begräbniß der Verſtorbenen ſoll würdig, mit kurzer Vermahnung und nie ohne Prieſter und Schüler begangen werden. Das Wetterläuten und das „Leuten am Sonnabend, aller gläubigen Seelen ſol abgeſchafft werden, denn es ergerlich und ſtinckt nach pabſtthumb.“ Außer Beſtimmung über die Abnahme der Kirchenrechnungen, über die Inſtandhaltung von Kirchen- und Schulgebäuden, über Beſoldungen und Einkünfte der Kirchen- und Schuldiener finden ſich treffliche Ermahnungen an die Geiſtlichkeit, „das Wort Gottes rein und lauter zu handeln, ohne Einmengung der eigenen Affecte und Schmähung der Leute“, — „keinen frembden vnbekandten prediger onn vorwiſſen des Superatt. vff die Canzel zu laſſen, denn daraus vielmals großer Vnrath entſtanden.“ Endlich ſollen „die pfarherrn einen chriſtlichen und göttlichen Wandel führen und aller pierhäußer, Tabernen und loſer Geſellſchaft, auch des kugelplatzes und anderer leichtfertigkeit“ ſich enthalten.

Noch hatten Viſitation und Kirchenordnung nicht im ganzen Voigtlande ſtrittige Angelegenheiten geſchlichtet, und andere Uebelſtände beſeitigt, da drohte der jungen Landeskirche ſchon eine neue Gefahr und zwar von einer Seite, von der ſie am wenigſten erwartet wurde. Die hitzigen ſynergiſtiſchen Streitigkeiten, welche von Jena aus immer größere Kreiſe in Thüringen und Sachſen in Bewegung brachten, wurden in das Voigtland eingeſchleppt und afficirten die Geiſtlichkeit in nicht geringem Grade. Die Lehre der Reformatoren, die unantaſtbar und heilig bisher gegolten, wurde nach den verſchiedenſten Seiten gedeutelt und geändert. Was der Papismus Bequemes hatte, das wurde wieder hervorgeſucht; der ſittliche Ernſt der Reformations- und Viſitationszeit wurde abgeſchwächt, beſonders in Gera. Die Stadtgeiſtlichen, lax in andern Dingen, ſtritten hier gegen die Strigel'ſche Doktrin und kamen darüber mit Jakob Langguth, den ſie nach ſechsjähriger Vakanz zu ihrem Superintendenten erhalten hatten, in

*) Erſter und einziger Abdruck im „Lobenſteiniſchen gemeinnützigen Intelligenzblatte“ Jahrgang 1788 S. 193—200.

heftigen Streit, den der friedliebende Herr von Gera durch Absetzung Langguths und des Diakon Einwangen sowie durch Berufung des gelehrten Dr. Simon Musäus*) und zweier sächsischer Prediger zu beendigen glaubte. Da aber diese drei Männer zu denen zählten, welche sich geweigert hatten, die bekannte Strigel'sche Deklaration zu unterschreiben und deshalb von Amt und Herd vertrieben worden waren, trug der Rath von Gera Bedenken, sie anzunehmen. Der Landesherr legte nun in einem langen Schreiben dar, was eigentlich der Grund ihrer Vertreibung sey und ertheilte ihnen darin das Zeugniß der Rechtgläubigkeit. Ja er that für die Exulanten weit mehr: er wagte dem Herzoge Johann Friedrich „sein unchristliches Verhalten vorzuhalten, reine Prediger abzusetzen und die vorigen Sünden unbußfertig zu häufen," „den öffentlichen falschen Lehrer Victorin Strigel mit seinem Anhange ohne vorhergehenden öffentlichen Widerruf wieder angenommen und in sein voriges Lehramt eingesetzt zu haben, wofür der Herzog den untrüglichen Zorn Gottes, zeitliches und ewiges Verderben mit Gefahr seiner Seligkeit und Untergang des löblichen Hauses Sachsen zu erwarten habe" (13 April 1565).**) Gewissermaßen als Antwort auf die Verwendung Heinrich Reuß des Mittleren und als Dank für die schnelle Versorgung, welche außer diesen Dreien noch viele andere, ebenfalls als „des Flacius Parteigesellen" abgesetzte Geistliche in der Geraischen Herrschaft, in Greiz und in den angränzenden Schönburgischen Herrschaften gefunden, ist anzusehen die im Jahre 1567 zum ersten Mal in Druck erschienene: „Confessionsschrift etlicher Prädicanten in der Herrschaft Ober-Greiz, Gerau und Schönburg und anderer hernach Unterschriebenen" u. s. w.

In Uebereinstimmung mit Simon Musäus, Superintendent zu Gera, Georg Autumnus, Superintendent zu Greiz, und Bartholomäus Rosinus, Superintendent zu Waldenburg verfaßt***) und von 34 Geistlichen unterschrieben, ist sie den beiden Herren Reußen, Heinrich dem Mittlern und Heinrich dem Jüngern und dem Herrn Wolf von Schönburg gewidmet und „gestellet zu nothwendiger Ablehnung vieler erdichteter Calumnien und Lästerungen und dagegen zur Erklärung und Beförderung der Wahrheit, zuvörderst aber, wie ein jeder Christ die jetzt schwebenden schädlichen Corruptelen und Irrthümer nach dem heiligen Catechismo Lutheri erkennen, widerlegen und fliehen möge." Die Confessoren glaubten es sowohl ihren hart geschmäheten Landesherrn, die verläumdet wurden, das Pabstthum wieder aufrichten zu wollen und neue Religionen zu befördern, als sich selbst schuldig zu seyn, öffentlich ihre Ehre und den Ruf ihrer Rechtgläubigkeit zu retten. Denn sie wurden durch Strigels Partei, welche nach der Weimarer Disputation, 1560, an Macht und Ansehen gewonnen hatte, mit Schmähungen und Verfolgungen in ihren neuen Aemtern nicht verschont und mußten fürchten, daß, da sie als flacianische Irrgeister, giftige Zungen und neuerungssüchtige Lehrer überall verdächtigt wurden, auch in der neuen Heimath ihres Bleibens nicht seyn

*) F. A. Ranitzsch, De Simone Musaeo, Joannis Musaei Theologi Jenensis pronvo. Jen. 1863.

**) A. Beck, Johann Friedrich der Mittlere. I. S. 397.

***) Etwas genau Bestimmtes über den Verfasser der Confessionsschrift läßt sich nicht aufstellen, da sämmtliche davon handelnde Autoren — Leyser, Grundig, Zopf, Hauptmann, Klotz ꝛc. — in ihren Ansichten auseinandergehen. Am wahrscheinlichsten ist, daß Musäus, der sicher zuerst das Bedürfniß nach einer derartigen Bekenntnißschrift gehabt, den Entwurf gemacht, Autumnus diesen Entwurf mit berathen, Rosinus bei der Ausarbeitung die Feder geführt und Musäus die letzte Hand angelegt habe. Zu dieser Annahme veranlassen folgende Thatsachen: In einem aufgefundenen Exemplare der Confessio Rathenica hat der ehemalige Chemnitzer Superintendent J. Tettelbach, einer der Subskribenten, durch eigenhändige Bemerkung Rosinus als den Verfasser angegeben; Rosinus aber hat von Musäus „schriftliche Bedenken über etliche Artikel der Confession begehrt" (s. Büchner, erl. Voigtl.); Glaser endlich spricht in der Vorrede zur zweiten Auflage schon von den Autoren. — Das Neueste über die Confessionsschrift bei H. Heppe, die Entstehung und Fortbildung des Lutherthums. Kassel 1853. S. 23 u. 73.

könne. Eben darum bekennen sich die Unterzeichner ausdrücklich zu dem, „was die prophetische, Christi und apostolische Schrift nach ihrem natürlichen und ungezwungenen Verstande lehret und vermag, zu den drei katholischen, bewährten und der Kirche Gottes bekannten Symbolen, so man nennet Apostol., Niceanum und Athanas., zu der alten, wahren unverrückten Augsburg'schen Confession, so zu Augsburg im Jahre 1530 dem Kaiser Karl V. und dem ganzen römischen Reich ist übergeben, ferner zu den Artikeln christlicher Lehre, gestellet auf dem Tage zu Schmalkalden durch Dr. Martin Luther Anno 1537, zu dem Buche der Confutation, so die Durchl. und hochgeborene Fürsten und Herren, die jüngern Herzöge zu Sachsen a. 1561 haben ausgehen lassen, wie zu dem vortrefflichen Bekenntniß, welches etliche vornehme Theologen im J. 1561 übergeben haben, insonderheit zu der theuern, edlen Confession, welche im Jahre 1565 von den Mansfeldischen Predigern in lateinischer Sprache verfaßt worden ist, auch zu dem heiligen lieben Katechismus Dr. Martin Lutheri," nach welchen Bekenntnissen sie die Augsburger Confession und Katechismus verstanden, gedeutet und erklärt wissen wollen. Dagegen gelten ihnen in zweiter Linie erst die „Schriften Philippi und anderer, welche allein als Propheten-Kinder und Lutheri Schüler zu achten" seyen. In gründlichster Weise behandelt in ihrem 3. Theile die Confessionsschrift die christlichen Dogmata in der Reihenfolge der 6 Hauptstücke mit Hervorhebung und Verwerfung von mancherlei dagegen aufgetretenen Irrlehren; sie erklärt sich gegen den römischen Antikatechismus des Petrus Canisius, der bekanntlich den lutherischen Katechismus paralysiren sollte. In klarer, kräftiger und frommer Sprache*) verabfaßt, kann die Reußische Confession als Muster eines Bekenntnisses aufgestellt werden. Wiewohl wesentlich dem Flacius zugeneigt, weiß sie sich doch gleich fern zu halten von den auf die Spitze getriebenen Behauptungen des Flacius wie von denen Strigels. Sie gewinnt an Bedeutung dadurch, daß sie sich wie viele Partikularbekenntnisse jener Zeit gegen die veränderte Augsburger Confession erklärt und als Vorläufer der Concordienformel auftritt. — Sobald sie durch den Druck vervielfältigt war, wurde sie in den Landen der Herren von Gera, Ober-Greiz und Schönburg publicirt. Volle Anerkennung erhielt sie jedoch erst seit dem Aussterben der alten Plauen'schen oder burggräfl. Linie, 1572. Die mannigfachsten Anfechtungen und Verdächtigungen, die sie von außen her erfahren mußte, dienten nur dazu, ihr Ansehen zu vermehren. Denn als sie auf Befehl des ausgezeichneten Heinrich Posthumus durch den Hofprediger Friedrich Glaser und andere reußische Geistliche zur Begutachtung an die theologischen Fakultäten zu Wittenberg und Jena, sowie zu dem kursächsischen Hofprediger Polycarp Leyser in Torgau gebracht worden war, 1597 und 1598, kehrte sie, mit den schönsten Zeugnissen des Beifalls ausgestattet, von dort und von Halle und noch anderen Orten zurück. Sofort wurde im Namen der Landesherren, der drei Brüder und Vettern Reuß eine zweite Auflage veranstaltet. Sie erschien 1599 unter dem verändertem Titel: „Confessions-Schrift, Nach welcher bishero in den reußischen Kirchen ꝛc. geleret worden. Itzo aus wichtigen und erheblichen vrsachen repetiret und publiciret ꝛc. Jena" und enthält als Zusatz eine Vorrede aus der Feder Glasers und eine „im Namen der dreien Herren Reußen" vorausgeschickte Erklärung, daß sie sich für ihre Person und mit Land und Leuten zu dem Inhalt dieser von ihren Vätern publicirten, mit der in neuerer Zeit erschienenen Concordienformel übereinstimmenden Confession bekennen. Unterschrieben ist die zweite Ausgabe von 66 Predigern, von den damaligen 5 Superintendenten zu Greiz, Schleiz, Gera, Lobenstein und Kranichfeld und von 61 Archidiakonen, Pfarrern und Diakonen in den Städten und auf dem Lande. Von dem Zeitpunkte, da die Confession endlich auch Anerkennung in der Herrschaft Untergreiz gefunden, 1616, ist sie als Inventar in jedem Kirchspiele zu finden und gilt als Symbolum der Reußischen Kirche neben der heiligen Schrift

*) Nach Heppe ist sie übrigens unter allen Bekenntnissen des 16. Jahrhunderts im schlechtesten Deutsch geschrieben.

und den Hauptbekenntnissen der evangelisch-lutherischen Kirche. *) Gerade 100 Jahre nach dem Erscheinen der 2. Ausgabe, 1699, folgte „wegen bisher verspürten Abgang der benöthigten Exemplaria, eine dritte."

Der edle Heinrich Posthumus, auf dessen Veranstaltung die 2. Auflage der reußischen Confessionsschrift erschienen war, um in allen Herrschaften eingeführt zu werden, hatte es sich überhaupt zur Lebensaufgabe gemacht, die evangelische Lehre in seinem Lande rein und lauter zu erhalten und nach allen Seiten zu befestigen. Davon kann eine Menge der trefflichsten Anordnungen Zeugniß geben, unter denen folgende hervorzuheben sind: die Errichtung eines Consistoriums für das ganze reußische Voigtland, 1604 — bis dahin hatte jede kleine Herrschaft ihre eigene geistliche Oberbehörde —; die Abfassung einer darauf bezüglichen Consistorialordnung durch seine weltlichen Räthe und die vornehmsten Geistlichen des Landes, welche Ordnung nach vorhergegangener Revision am 21. Mai 1635 (seinem Sterbejahre) durch Unterzeichnung von ihm selbst und von seinen volljährigen Söhnen Geltung erhielt; die Errichtung von drei dem Consistorium zu Gera untergeordneten Inspektionsämtern zu Schleiz, Saalburg und Lobenstein; der geharnischte Protest, welcher des Landesherrn Rechte als summi episcopi wahrte, als 1602 der Erzbischof von Prag Sbinko Berka das Episkopatsrecht über die reußischen Lande sich anmaßen wollte; die Verwandlung der Rathsschule zu Gera in ein gymnasium illustre, 1605—1608; die Jubelfeier der Reformation und der Uebergabe der Augustana, 31. Oktober 1617 und 25—27 Juni 1630. Am heilsamsten aber waren die durch diesen hochbegabten und pflichtgetreuen Fürsten wieder angeordneten Visitationen der Pfarrer, Gemeinden und Schulen im ganzen Lande 1600—1602. Es hatte sich gefunden, daß des alten Aberglaubens noch viel und auch neue Irrthümer und Mißbräuche in einzelnen Gemeinden vorhanden waren. Man ging, um dieselben mit der Wurzel auszurotten, gar bedächtig und gründlich zu Werke. Bevor die Visitation wirklichen Anfang nahm, wurden Artikel aufgesetzt, worüber die Pastoren und die übrigen Kirchendiener ihre Ansichten schriftlich einsenden mußten, damit sie bei der Visitation könnten zu Grunde gelegt werden. Schon am 30. August 1596 begann ein Convent auf dem Schlosse zu Schleiz, welcher am 30. August „durch Gottes Gnade zu aller Zufriedenheit der gnädigsten Herrschaften glücklich beendigt wurde." Die dazu geladenen 12 Geistlichen **) beschlossen, daß die Augsburger Confession, die Concordienformel und die Confessio Ruthenica bei der beabsichtigten Visitation zum Fundamente gelegt werden sollten und gaben somit Anlaß zur Prüfung der letzteren durch die obengenannten Fakultäten zu Wittenberg und Jena sowie zur zweiten Auflage. Zur Vollziehung der Kirchenvisitation selbst wurden 7 Geistliche und 3 weltliche Herren von der Herrschaft ausersehen, die ihre Arbeit am 5. Nov. 1600 zu Greiz begannen und ohne Störung vollendeten. Die Visitation in Schleiz, vom 9. bis 20. Dezember war ein schweres Stück Arbeit; insonders wollte sich der dortige Schulrektor nicht fügen; er wurde seines Dienstes entsetzt. Im folgenden Jahre wurde die Visitation in Lobenstein am 3. April fortgesetzt, aber wegen Krankheit des betheiligten Kanzlers schon am 9. desselben Monats abgebrochen. Gera kam zuletzt an die Reihe; in 14 Tagen vom 12. Juni 1602 an wurde alles Unebene geschlichtet. Der Segen der Visitation ward bald sichtbar: Lehre und Wandel der Lehrer an Kirchen und Schulen wurde unter gute Aufsicht gestellt, die Confession aufrecht erhalten, es wurden Einkünfte und Besoldungen geregelt, Sonntagsnachmittagsgottesdienste angeordnet, Wochenpredigten und Katechismusexamina wieder eingeführt, auch die Pfarrer zur Einführung von Kirchenbüchern angewiesen. Dieser Verpflichtung kam die Geistlichkeit zwar nach, aber in der Schreckenszeit des 30jährigen Krieges, da die meisten Dörfer verwüstet wurden, gingen die Tauf-

*) Die Concordienformel ist von den Reußen weder unterschrieben worden, noch läßt sich aus der Zeit vor 1696 ein Aktenstück auffinden, in welchem Zustimmung oder Gegenerklärung enthalten wäre. Wahrscheinlich meinten sie an ihrer Confession genug zu haben.

**) Siehe Klotz a. a. O. S. 30.

bücher verloren. Sie beginnen faſt an allen Orten erſt ſeit 1650. Und das iſt das Verdienſt der Kirchenviſitation vom Jahre 1647, übrigens das einzige. Denn mancherlei Hinderniſſe halber wurde ſie ſchnell abgebrochen und erſt 1657 zu Lobenſtein fortgeſetzt. Zwei Jahre währte ſie; Kanzler, Archidiakonus und Conſiſtorialſekretär von Gera bildeten die Viſitationscommiſſion. Die vorgefundenen Mißbräuche wurden durch mündliche Anordnung und ſpäter durch ſchriftliche Verfügung abgeſtellt. Der Landtag von 1701 und der Deputationstag der Herrſchaften und Stände von 1704 beſchloſſen eine abermalige Kirchen- und Schulviſitation, zu welcher das Conſiſtorium durch ſchriftliche Berichte und Antworten auf vorgelegte Frageſtücke die Unterlagen beſchaffte, 1706. Abermals fungirten Kanzler, Superintendent und Conſiſtorialſekretär von Gera. Sie begannen ebenfalls im Lobenſteiniſchen, wo ſie für 4 volle Wochen Arbeit fanden. Dort waren nicht weniger als 13 ganz verſchiedene Geſangbücher im Gebrauche. Man hatte ſich gekauft „was auf den Markt kommt“. Beſchloſſen wurde, ein beſonderes Geſangbuch, auch eine eigene reußiſche Agende auszuarbeiten, die an Stelle der bisher gebräuchlichen kurſächſiſchen treten ſollte. Es war überhaupt die Zeit der Erlaſſe in kirchlichen Angelegenheiten wieder gekommen. Von den Herrſchaften der jüngeren Linie in Anregung gebracht, wurde 1700 durch das Geraer Conſiſtorium eine Katechismusordnung publicirt. Ihr folgten Mandate über Kirchenzucht, ferner eine doppelte Schulordnung, endlich die umſichtige, eindringliche Verordnung des Grafen Heinrich des Aelteren vom 28. Februar 1720. Dieſelbe handelt in 3 Kapiteln „von der Beſchaffenheit, wie auch Amt und Pflicht der Prediger (49 §. §.), deren Praeceptorum und Schuldiener (19 §. §.), und derer Zuhörer, beſonders derer Hausväter und Hausmütter (9 §§.)“, und iſt eine rechte Gewiſſenspredigt, nützlich zu leſen für Jedermann, inſonderheit für jeden Geiſtlichen.*)

Auch die reußiſche Landeskirche war durch den 30jährigen Krieg ſehr in Verfall gerathen. Noch Jahrzehnte nach dem Friedensſchluſſe lag die Kirche in Erſtarrung und Theilnahmloſigkeit. Erwecklich griff der warme Lebensodem ein, der von Spener und Francke ausging. Die Studirenden wurden in die Bibel eingeführt. (M. Gabriel Chriſtoph Marquart aus Schleiz, der ſtarb, als er eben zum Rektor des Lüneburgiſchen Gymnaſiums berufen war, iſt Theilnehmer am Leipziger Collegium philo-biblicum geweſen). Das lautere Wort Gottes verdrängte das Schulgezänke der Parteiungen wie das Pochen auf todtes Wiſſen von den Kanzeln. Auf lebendigen und in der Liebe thätigen Glauben wieſen die Prediger hin. Der hervorragendſten Einer war Dr. Joh. Georg Pritius, von 1701—1708 Superintendent in Schleiz, dann Conſiſtorialrath und Profeſſor in Greifswald, † 1732 als Senior des geiſtlichen Miniſteriums zu Frankfurt a. M. **) Seine Predigten ſind gegründet in Gottes Wort und drängen zu gottſeligem Leben. Während ſeine „Proben der Beredtſamkeit des wunderlichſten und bunteſten Wiſſenskrames voll ſind“, ***) enthält „das wahre Chriſtenthum“, Jubelſchrift 1717, eine ungeſuchte, praktiſche Schriftauslegung und gibt Vorrede und Schlußwort dazu von ſeiner Frömmigkeit und Begierde, der Gemeinde Chriſti zu dienen, deutlichen Beweis. Am bekannteſten iſt übrigens Pritius durch eine Ausgabe des Neuen Teſtaments und eine Einleitung in daſſelbe geworden. — Als extreme Anhänger des Pietismus trieben ſich Peterſen und Dippel in Hohenleuben und Köſtritz herum. Neben den Extremen fanden ſich auch zwei Vertreter eines gemäßigten Pietismus im Reußiſchen: A. F. Büſching, der nach vollendeter Studienzeit als Hauslehrer bei dem frommen Grafen zu Köſtritz lebte und fleißig predigen mußte †) und J. J. Mo-

*) „Beylagen zu den vertrauten Briefen über das Proteſtantiſche Geiſtliche Recht, herausgegeben von Fr. Karl von Moſer, 3. Aufl. Frankf. a. M. 1771.“ S. 5—81.

**) Münden, Memoria Jo. Georg. Pritii (Art. hist. eccl. I, 48.)

***) Frank, Geſchichte der proteſtant. Theologie. II. S. 238.

†) Büſching, Beiträge zur Lebensgeſchichte denkwürdiger Perſonen. Halle 1789. Bd. VI S. 88—125.

ſer, der pietiſtiſche Staatsmann, welcher eine Zeitlang in Ebersdorf ſich aufhielt, wo viele Kinder Gottes bei ihm einkehrten. Er nahm aber hier an Zinzendorfs Vorträgen (z. B. wenn Judas das heilige Abendmahl mitgenoſſen, ſo habe er ſeliglich den Hals gebrochen) Aergerniß und zog, vom Abendmahl ausgeſchloſſen, mit den Seinigen von hinnen. „Strick iſt entzwei und ich bin frei.“ — Der von dem Pietismus hervorgerufene Streit über die adiaphora moralia wurde auch in die reußiſchen Gränzen getragen. Ein orthodoxer Diakonus zu Zeulenroda ging ſoweit, in der Predigt ein ſeltenes Trunkenſeyn als unſträflich zu bezeichnen; die Regierung Heinrich's II. dagegen befahl im obergreizer Gebiete 1717 den Pfarrern, keinen Tänzer und Spieler in ihren Gemeinden zu dulden, und ſolche, wenn ſie ſich fänden, nicht als Chriſten zu behandeln.*) Ueberhaupt hatte ſich die pietiſtiſche Richtung gar bald der Theilnahme der Herrſchaft zu erfreuen. Mehrere Hofkapläne wurden direkt aus der Halliſchen Schule berufen. Nach dem Muſter der Francke'ſchen Stiftungen entſtanden Waiſenhäuſer und andere Wohlthätigkeitsanſtalten. In Greiz erbaute der Archidiakonus Joh. Benj. Oswald von ſeinem Vermögen ein Waiſenhaus, dem die Landesherrſchaft ſofort ihre Gunſt und Beihilfe zuwendete. Dann baute Heinrich XII., geb. 1716 zu Schleiz, † 1784 zu Kirſchkau, in eben dieſem Dörflein eine liebliche Kirche und richtete das Rittergutsgebäude daſelbſt zu einem Waiſenhauſe ein, die Gutseinkünfte auf alle Zeiten ſeiner Lieblingsanſtalt ſicher ſtellend. Derſelbe Graf iſt Verfaſſer vieler religiöſer Lieder, deren einige, wie „Herr, Erhalter meiner Tage“, in die Geſangbücher übergegangen ſind. Mit väterlicher, auch im Kleinſten treuer Sorgfalt wachte er über das Wohl ſeiner Unterthanen, wie ſeiner eigenen Familie. Den erſteren baute und ſchmückte er Kirchen, der anderen ſtand er als Hausprieſter vor. Von mehreren Erbauungsbüchern, die er geſchrieben, iſt die „Nahrung des Glaubens an der Gnadentafel des Herrn“ oder, wie die Schrift in der erſten Ausgabe ſich nennt, „Etwas Seelenſpeiſe zur Nahrung des Glaubens chriſtlicher Communicanten“ urſprünglich eine „Mitgabe bei der Confirmation ſeines Sohnes 1767“ in dritter Auflage 1856 erſchienen, ein „gläubiges, einfältiges und doch recht fürſtliches Büchlein.“ Heinrich XII. war von Herzen Zinzendorf zugethan. Daß dieſer aber auf die jüngeren Reußen nicht ohne Einfluß geblieben, kann nicht Wunder nehmen. Iſt doch Zinzendorfs Gemahlin eine geborene Gräfin Reuß und deren Bruder, Graf Heinrich XXIX. von Reuß-Ebersdorf der Jugendfreund ſeines Schwagers geweſen! Erdmuthe Dorothea, † 1756, ſelbſt iſt in den Streit **), in den Sieg und die Freude ihres Gatten und der Brüdergemeinde eng verflochten und darin bewährt gefunden. Allenthalben die Gehilfin Zinzendorfs iſt ſie „eine verſtändige und geſegnete Hausmutter, die zuſammenhaltende Ordnerin und Leiterin der Gemeinde und deren Almoſenpflegerin geweſen, die Zuflucht und der Troſt aller Bekümmerten und Verlegenen, eine Frau von Rath und That und unerſchrockenem Muthe in mißlichen und ſchwierigen Augenblicken, dazu eine ſeelenvolle Dichterin geiſtlicher Lieder.“ ***) Spangenberg nennt ſie eine Fürſtin Gottes unter ihrem Volke, und Zinzendorf ſagt von ihr, daß ſie die einzige geweſen, die von allen Ecken und Enden in ſeinen Ruf gepaßt habe †). In's Jahr 1733 fällt die Begründung der Herrenhuterkolonie zu Ebersdorf mit Brüdern und Schweſternhaus und Erziehungsanſtalt. Heinrich XXVIII., † 1797, war Aelteſter der Gemeinde in Herrenhut, Heinrich LIV. wurde in der Brüdergemeinde erzogen und Heinrich LV. ſtarb 1846 als Biſchof der Herrenhuter in London. —

Noch verdiente eine Anzahl von Männern Erwähnung, welche theils ihrer Geburt,

---

*) Acta hist. eccl. III. IV.

**) Streitſchriften z. B. von Marperger.

***) A. Meyer, Erdmuth-Dorothea ꝛc. in dem Weimariſchen Sonntagsboten für Thüringen, Jahrg. 1864. S. 31—42.

†) Beiſpiele ihrer miſſionirenden ſchriftſtelleriſchen Thätigkeit in Act. hist. eccles. 1744. S. 308. 916—923.

theils ihrer späteren amtlichen Stellung nach dem Reußenlande angehören*): Johann Siegfried, † 1638 als Superintendent in Schleiz, Verfasser des Gesangbuchliedes: „Ich hab mich Gott ergeben"; Heinrich Schütz, der größte Sänger seiner Zeit, ein Meister in Kirchencompositionen, Schöpfer der ersten deutschen Oper „Daphne", geboren 1585 zu Köstritz; Heinrich Alberti, geboren 1604 zu Lobenstein, † 1668 als Domorganist in Königsberg, Dichter und Componist vieler Lieder, vor allen des oft gesungenen „Gott des Himmels und der Erden"; Johann Brendel, geboren 1609 in Gera, schwedischer Feldprediger im 30jährigen Kriege, erprobt in tausend Nöthen, † zu Jena; Joh. Samuel Dörfel, seit 1684 Superintendent zu Weida, ausgezeichneter Astronom; Christian Körber, geboren 1672 zu Lobenstein, † 1728 als Pfarrer daselbst, überaus fleißiger Schriftsteller: theologische Abhandlungen und Sermone, das Lobensteinische Kirchendenkmal, historische Nachricht vom Voigtlande, Kirchengeschichte der Herrschaft Lobenstein, tägliches Hausbuch; Joh. Pfeifer, † 1667 als Consistorialassessor und Archidiakonus in Gera, Verfasser vieler Dissertationen und heiliger Reden und des größeren Werkes: „Nova novorum historia"; M. Joh. Kasp. Zopf, geboren zu Lobenstein, † 1682 als Superintendent zu Gera, war Famulus Polykarp Leysers, später Erzieher der vier Söhne desselben: von ihm gedruckte Gelegenheitspredigten, lateinische Disputationen und ein katechetisches Handbuch; sein Sohn Joh. Kasp. Zopf, † als Hofprediger zu Gera, Verfasser der „Geraischen Stadt- und Landchronik"; Georg Adam Reithart, geboren 1721 zu Burgk, † 1793 als Superintendent zu Lobenstein wie sein Sohn Johann Heinrich Reithart, geb. 1753 zu Lobenstein, † als Hofprediger zu Ebersdorf, Dichter religiöser Gesänge; Joh. Christoph Köcher, geb. zu Lobenstein, † 1772 als Kirchenrath und Professor zu Jena, am meisten bekannt durch seine Schriften betreffend die Katechetik, oder wie er sagt „Milchtheologie"; Joh. Friedrich Brömel, geboren 1743 zu Tanna, † 1819 als Superintendent zu Lobenstein, guter Kenner der voigtländischen Geschichte, Herausgeber des häufig angeführten Lobensteinischen Intelligenzblattes; Heinrich XLII. jüng. L. Graf Reuß, geboren 1752, † 1818 zu Schleiz, in schwerer Zeit treu besorgt für Kirche und Schule, widmete, wie es sein sel. Vater gethan, seinen Söhnen Confirmationsschriften. Verfasser des Ernteliedes: „Lobet Christen, lobet Gott."

III. Gegenwart und Statistisches. Gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts begann eine Periode von vulgärem Rationalismus für die reußische Landeskirche. Aber schon mit Deutschlands politischer Erhebung erhob sich hie und da eine tiefinnerliche Glaubensmacht, der die Landesherrschaft zugethan war. Auch der Supranaturalismus, gegen welchen der Rationalismus in den Kampf gezogen, hat das Feld nicht behalten. Ein über beiden Gegensätzen erhabener Standpunkt, der den biblischen mit der fortschreitenden Wissenschaft vermitteln will, ist seit einigen Jahrzehnten zu Ansehen gelangt und auf vielen Wegen mit einer neueren strenggläubigen Richtung Hand in Hand gegangen. Die Gesammtbevölkerung ist von Indifferentismus in kirchlichen Dingen nicht frei zu sprechen; das Predigthören und der Abendmahlsbesuch hat in den Städten offenbar abgenommen. Es fehlt jedoch nicht an tröstlicheren Zeichen. Die Gotteshäuser sind geschmackvoll restaurirt. Das Werk der Bibelverbreitung und das der Heidenmission hat viele Freunde im Lande. Die Sache der Gustav-Adolf-Stiftung ist populär geworden, auch in vielen Dorfgemeinden. In den größeren Städten haben sich Vereine zu freiwilliger Armenpflege gebildet, welche in Segen wirken. Der Greizer Hauptverein der Gustav-Adolf-Stiftung zählt 330 Mitglieder und hat eine Jahreseinnahme von 350 Thalern; der Landesverein des Fürstenthums jüng. L. erreicht die Summe von 650 Thalern. Der äußeren Mission wird, besonders in den Gemeinden der älteren Linie, warme Theilnahme geschenkt. Die Missionsfeste in Greiz

*) „Lobensteinisches Gemeinnütziges Intelligenzblatt, Jahrg. 1785. S. 19. 22. 41. 49. 57. 157. 169.

ſind weit und breit bekannt. Mehrere Zöglinge des evangeliſch-lutheriſchen Miſſionsſeminars zu Dresden haben 1840 und 1842 vor dem Conſiſtorium zu Greiz Prüfung beſtanden und in der Pfarrkirche daſelbſt die Ordination empfangen. Je ein Miſſionar iſt aus Gera und Schleiz hervorgegangen; ſo wird die Verbindung zwiſchen Gebern und Empfängern lebendig erhalten. Durch Stiftung fürſtlicher Frauen ſind 2 Rettungshäuſer entſtanden, bei Greiz und bei Hohenleuben, die von Einzelnen und von Vereinen unterſtützt werden.

Die Bevölkerung des Fürſtenthums älterer Linie beträgt 43,924 Seelen. Es gibt faſt nur Lutheraner. Reformirte finden ſich ungefähr 10, Römiſch-Katholiſche gibt es ungefähr 100, die von dem Hausgeiſtlichen der verw. Fürſtin ſeelſorgeriſch bedient werden, ohne daß eine katholiſche Pfarrei ſich im Lande fände; Methodiſten gibt es hie und da auf dem Lande, ohne daß ſie ſich von der Landeskirche getrennt hätten. Separatiſten gibt es ungefähr 40, Juden gegen 30. — Das Conſiſtorium beſteht aus 2 geiſtlichen und 3 weltlichen Mitgliedern. Präſident deſſelben iſt in der Regel der Chef der Landesregierung. Dem Superintendenten zu Greiz, welcher Ephorus des ganzen Landes iſt, iſt untergeordnet das Inſpektionsamt des Burgk'ſchen Bezirks. Die Ephorie umfaßt 22 Parochien, von denen 1 von einem weimariſchen, 1 von einem kgl. ſächſiſchen Geiſtlichen beſorgt wird. Sie ſchließt 7 Filialgemeinden ein. Repräſentanten der Kirchengemeinden ſind die Ortsvorſtände, aus Amtsſchulzen (Richtern), Vierleuten und Kirchkaſtenvorſtehern beſtehend. — Die Verpflichtungsformel lautet: „Verſprichſt du das Wort Gottes nach den Schriften der heiligen Propheten und Apoſtel lauter und rein zu verkündigen und bei der Verkündigung deſſelben nach dem Inhalte der Augsburger Confeſſion und der übrigen ſymboliſchen Bücher unſrer evangeliſch-lutheriſchen Kirche zu richten?" Den Predigten ſind die alten Perikopen zu Grunde zu legen; daneben iſt den Predigern die Freiheit gelaſſen, dazwiſchen freie Texte zu behandeln. Für die Bußtage werden beſondere Texte vorgeſchrieben. In kirchlichem Gebrauche ſind die ältere und neuere ſächſiſche Agende. In Greiz und einigen anderen Parochien iſt außerdem ſeit dem Jahre 1840 ein Liturgienbuch eingeführt. Intonationen, Collecten, Segen, Vater Unſer und Einſetzungsworte werden geſungen; letztere meiſt mit Orgelbegleitung. Die Liturgie beſtimmt, daß in dem vor der Predigt liegenden Theile alles geſprochen, in dem nach der Predigt alles geſungen werde. Als Geſangbuch iſt eine neue Bearbeitung älterer Ausgaben in Gebrauch. Sie hat 200 Lieder mit alten, früher verdrängten und einigen vorzüglichen neueren vertauſcht und enthält im Ganzen 890 Lieder, 15. Aufl. Die älteſte Ausgabe eines Greizer Geſangbuchs iſt ohne Jahreszahl, muthmaßlich ſtammt ſie aus dem erſten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts und tritt ſchon als vermehrtes Geſangbuch mit 2 Anhängen auf. 2. Aufl. 1736, 3. 1766 vermehrt bis auf 849 Lieder; 4. Aufl. mit 360 neuen für ältere Lieder, 875 Nummern; 5. 1819 mit kleinen Veränderungen im modernen Sinne nebſt Anhang von Kaſualliedern, 884 Nummern. Der alte Greizer Katechismus, um 1720 von dem Superintendenten Tüttleb verfaßt und um 1750 von dem Superintendenten Oswald bearbeitet, wird gegenwärtig noch in den meiſten Schulen benützt; in einigen auch der von Kirchenrath Dr. Schmidt 1854 herausgegebene Katechismus. Seit 1861 iſt ein von den Lehrervereinen des Fürſtenthums gemeinſam bearbeitetes Spruchbuch zum Katechismus eingeführt, das zugleich die von den Kindern in drei Stufen zu erlernenden Lieder enthält und ſich durch treffende Auswahl und weiſe Beſchränkung auszeichnet.

Die Seelenzahl des Fürſtenthums jüngerer Linie hat nach der Zählung vom 3. Dezember 1864 die Höhe von 86,472 erreicht. Faſt ausſchließlich gehören dieſelben der evangeliſch-lutheriſchen Confeſſion an. Die Herrenhuter Brüdergemeinde zählt gegenwärtig ungefähr 300 Seelen, gegen 350 am Anfange dieſes Jahrhunderts. In der Pflege Reichenfels gibt es eine Anzahl Methodiſten, die ſich jedoch nicht von der Landeskirche getrennt haben; in dem an Bayern gränzenden Landestheile ſind einige

wenige Judenfamilien anjässig. — Als geistliche Oberbehörde ist seit 28. April 1863 an Stelle des Consistoriums eine Ministerial-Abtheilung für Kirchen- und Schulangelegenheiten getreten, aus 2 geistlichen und 2 weltlichen Mitgliedern bestehend, von denen gegenwärtig der Staatsminister den Vorsitz führt. Dieser Behörde untergeordnet sind 3 Kirchen- und Schulcommissionen, je aus dem Ephorus und dem Landrathe der 3 Verwaltungsbezirke Gera, Schleiz und Lobenstein-Ebersdorf bestehend. Noch sind die Orts- und Kirchkastenvorstände Repräsentanten der Kirchgemeinde; es wird aber zur Zeit auf Veranlassung der Oberbehörde eine Presbyterialverfassung in Anschluß an den sächsischen Entwurf in Diözesanausschüssen von Pastoren eifrig berathen. — Gymnasien bestehen 2 im Lande, zu Gera und Schleiz; eine Landesuniversität oder eine solche, an deren Besuch sich besondere Landesstipendien knüpften, gibt es nicht. Seit einer langen Reihe von Jahren werden besonders Jena und Leipzig besucht; seit einem Jahrzehnt zieht Erlangen ebenfalls viele Reußenländer an. Der Staat schreibt 2 theologische Prüfungen vor, pro candidatura und pro munere, bei welchen beiden die lateinische Sprache noch in voller Autorität steht. Die Verpflichtungsformel lautet: „Gelobst du, bei der reinen evangelischen Lehre und deren Bekenntnissen, wie solche in den heiligen prophetischen und evangelischen Schriften Alten und Neuen Testamentes, in den drei ökumenischen Symbolis und in der unveränderten Augsburgischen Confession in Ansehung der Hauptlehren und Grundwahrheiten des Christenthums und der heiligen Schrift übereinstimmend gelehrt werden, beständig zu verbleiben u. s. w.?" — In Bezug auf die Perikopen ist eine größere Mannigfaltigkeit eingetreten. Ein sechsjähriger Turnus bringt die alten Evangelien 3mal, die Episteln 1mal und 2 verschiedene Reihen von neugewählten Texten in einer guten Abwechslung zur Bearbeitung. Von einigen Seiten hat man dem neuen Perikopenbuche (von 1860) den Vorwurf gemacht, daß das Alte Testament zu wenig vertreten sey. Es ist jedoch für den Neujahrstag, für das Erntedank- Reformations- u. Kirchweihfest, sowie für die Todtenfeier die Wahl des Textes freigegeben. Für den Karfreitag und die beiden großen Bußtage werden alljährlich besondere Texte von der Oberbehörde vorgeschrieben. Für die Predigten an monatlichen Bußtagen in den Ephoralorten geben die Ephoren den Pastoren ihres Sprengels die Texte meist aus dem Alten Testamente. Für den Nachmittagsgottesdienst sollen nach der alten Kirchenordnung die Epistel- mit den Katechismuspredigten abwechseln. In dem Kirchenjahre, in welchem Vormittags über die Episteln gepredigt wird, werden den Nachmittagspredigten die Evangelien zu Grunde gelegt. — Es gibt eine gute alte reußische Agende. Neben derselben werden die beiden sächsischen, alte und neue, hie und da auch die neue weimarische mit Vorwissen der Behörde benutzt. Die Intonationen, Collecten u. s. w. werden an den meisten Orten gesungen. Kirchenmusiken vor dem Hauptliede werden in Schleiz und Gera häufig und gut ausgeführt. Der Gemeindegesang ist nicht überall befriedigend; in Greiz singt man offenbar frischer und besser. In Ansehung der Gesangbücher herrschte bis 1865 ein fühlbarer Nothstand. Nicht nur, daß in dem kleinen Lande die Lieder in Bezug auf Sprache und Melodie doppelt und dreifach verschieden erklangen, da drei, übrigens sehr starke, durch Anhänge vermehrte, Ausgaben nach den einzelnen Landestheilen in Gebrauch waren, daß sie auch sehr auffällig von den Kirchenliedern der evangelischen Nachbarn in Greiz, Weimar, Sachsen, Bayern und Preußen abwichen; sie entsprachen auch, und das war der größere Fehler, nur in sehr beschränktem Maße den Anforderungen, die man an ein gutes Gesangbuch stellen kann. Zu Ende des vorigen Jahrhunderts waren sie umgearbeitet und mehr oder weniger entkräftet worden. Nachdem man sich besonders im Jahre 1864 der Herstellung eines guten Landesgesangbuchs mit Eifer und Erfolg zugewendet, erschien 1865 das Gesangbuch für das Fürstenthum Reuß jüngerer Linie in 530 Liedern. Es ist auf Grund des neuen meiningischen Gesang- und Gebetbuches von mehreren Commissionen bearbeitet worden. Mit dem 1. Januar 1866 soll es zunächst im Schleizer Landestheile eingeführt werden. — Daß die drei zur Zeit noch ge-

brauchten Bearbeitungen des lutherischen Katechismus bald auch durch einen gedrängten Landeskatechismus ersetzt werden möchten, ist ziemlich allgemeiner Wunsch der Geistlichen und Lehrer. — Eine übersichtliche Statistik kann sich aus wenigen Zahlen ergeben. Es haben die beiden Fürstenthümer Reuß bei einer Seelenzahl von 130,396 in 4 Ephorien, 64 Parochien, 129 Kirchen, 97 Geistliche. Dieselben vertheilen sich wie folgt:

	Parochien,	Kirchen,	Geistliche,		
Ephorie Greiz . . .	19	27	29	dabei 2	Collaboratoren und 3 Vikare;
„ Gera . . .	14	44	25	„ 3	„ und 2 Katecheten;
„ Schleiz . . .	20	36	27	„ 3	„
„ Ebersdorf .	11	22	16	„ 2	„

Literatur. — I. Pfefferkorn, Merkwürdige und auserlesene Geschichten von der berühmten Landgrafschaft Thüringen, Jena 1685. — C. Sagittarius, Antiquitates Gentilismi et Christianismi Thuringici, Jenae 1685. — Derselbe, Epistola de antiquo statu Thuringiae, Jenae 1675. — Derselbe, Antiquitates ducatus Thuringici, Jenae 1688. — Körber, Historische Nachricht vom Voigtland, Jena 1725. — Büchner, Erläutertes Voigtland, Dreßden und Leipzig 1732. — Möbius, Historisch-diplomatische Nachrichten vom Voigtlande ꝛc., Jena 1760. — Limmer, Entwurf einer urkundlichen Geschichte des gesammten Voigtlands, 3 Bde., Gera 1827. — Kreußler, Altsächsische und Sorbenwendische Alterthümer. I. Theil. Leipzig 1823. — Stemmler, Geschichte von Zeulenroda, Neustadt a. O. 1840. — Schmidt, Topographie der Pflege Reichenfels, Leipzig 1827. — Hahn, Geschichte von Gera und dessen nächster Umgebung, Gera 1855.

II. Körber, Historische Nachricht ꝛc. — Büchner, Erläutertes Voigtland. — Möbius, Diplomatische Nachrichten. — Stemmler, Geschichte von Zeulenroda. — Hahn, Geschichte von Gera. — Derselbe, Kurzgefaßte Geschichte des Reußenlandes, Gera 1861. — Kirchengallerie der Fürstlich Reußischen Länder, Dresden 1842, 1843. — Vocke, Vaterlandskunde der Fürstlich Reußischen Länder, Nordhausen 1852. — Luthers Briefe. — Zopf, Gerauische Stadt- und Landchronik, Leipzig 1692. — Klotz, Kurze Uebersicht einer Reuß'schen Reformationsgeschichte, Gera 1818. — Grundig, de confessione Ruthено-Schoenburgica 1760. — Hauptmann, Kurze Geschichte der reußischen Confessionsschrift 1766. — Lobensteinisches gemeinnütziges Intelligenzblatt, besonders die Jahrgänge 1785 und 1788.

III. Kirchengallerie ꝛc. — Verordnungsblatt für das Fürstenthum Reuß jüngerer Linie, desgleichen Schleizer Wochenblatt in verschiedenen Jahrgängen. — Behördenkalender für das Fürstenthum Reuß jüngerer Linie, Gera 1864. — Hahn, Kurzgefaßte Geschichte ꝛc. — Mauke, Das Kirchenjahr. Kurze Geschichte und Eintheilung des kirchlichen Jahres nebst angehängten Perikopen, über welche in den Kirchen des Fürstenthums Reuß jüngerer Linie gepredigt wird. Schleiz 1863.

R. Mauke.

Richter, Aemilius Ludwig. Der Unterzeichnete will es nicht unternehmen, an dieser Stelle eine eingehende Würdigung der Wirksamkeit des jüngst dahingeschiedenen ausgezeichneten evangelischen Rechtslehrers zu geben, dessen Andenken mit den besten kirchenrechtlichen Leistungen des letzten Vierteljahrhunderts eng verflochten ist. Er behält sich vor, die Verdienste Richters insbesondere was die Bearbeitung, Fortbildung und Anwendung des evangelischen Kirchenrechts und die schwierige Frage der Regelung des Verhältnisses von Staat und Kirche betrifft, demnächst an einem andern Orte (in der von ihm, jetzt in Gemeinschaft mit Professor Dr. E. Friedberg in Halle herausgegebenen Zeitschrift für Kirchenrecht) im Einzelnen darzulegen, nachdem in derselben Zeitschrift (Bd. V. Heft 2 u. 3. Tübingen 1865. S. 259 ff.) bereits Professor Dr. J. F. Schulte Richter's Bearbeitung des katholischen Kirchenrechts in einer Weise anerkannt hat, welche von der Gerechtigkeit und Objectivität des (katholischen) Verfassers

Zeugniß giebt, und nachdem ferner in der Zeitschrift für Rechtsgeschichte Dr. Paul Hinschius Bd. IV. Heft 3. (Weimar 1865) S. 351. ff. (damals in Halle, jetzt außerordentlicher Professor in Berlin) einen warm geschriebenen Nekrolog Richter's veröffentlicht hat.

Richter ist am 15. Februar 1808 zu Stolpen bei Dresden geboren, wo sein Vater als Finanzprocurator und gesuchter Anwalt lebte. Auf dem Gymnasium zu Bautzen gebildet, bezog er im Jahr 1826 die Universität Leipzig. Hier widmete er sich mit dem gewissenhaftesten Fleiße dem Studium der Rechtswissenschaften, mit welchem er zugleich gründliche historische und philologische Studien verband. Nach beendigten Universitätsjahren trat er zuerst als Obergerichts-Auditor zu Leipzig in den sächsischen Staatsdienst, und hernach (1829) als Advocat daselbst auf. Zugleich habilitirte er sich als Privatdocent an der dortigen Universität. Vor allem war es die Wissenschaft des Kirchenrechts, welcher er schon damals seine Lehrthätigkeit zuwendete. Ihr gehörten auch bereits die ersten literarischen Arbeiten Ludwig Richter's an, welche in diese Zeit fallen. Bereits im Jahre 1833 erschien die erste Lieferung seiner Ausgabe des Corpus juris canonici, deren erster das Decret umfassender Theil im Jahre 1836 vollendet wurde, während der zweite im Jahre 1839 seinen Abschluß fand. Noch bevor dieses Werk bewunderungswürdigen Fleißes beendigt war, hatte Richter einige kleinere kirchenrechtliche Arbeiten veröffentlicht. Schon im folgenden Jahre 1835 ehrte die Universität Göttingen den jungen Gelehrten, der in seiner Wissenschaft schon zu den Ersten zählte, aber sich in Leipzig auf Erwerbung des academischen Grades eines Baccalaureus juris beschränkt hatte, durch das Diplom eines Doctors beider Rechte. Zwei Decennien später, als er bereits auf der Höhe wissenschaftlichen Ruhmes stand, hat die Universität Greifswald bei ihrer Jubelfeier seine Verdienste um die evangelische Kirche und die theologische Wissenschaft durch Verleihung auch der Würde des Doctors der Theologie anerkannt. Noch im Jahre 1835 war Richter in Leipzig zum außerordentlichen Professor ernannt worden. Indessen folgte er bereits im Jahre 1838 einem Rufe als ordentlicher Professor für Kirchenrecht und Civilproceß nach Marburg.

Die folgenden Jahre, die Zeit seiner Marburger Wirksamkeit dürfen wir als die glücklichste Periode in Richter's Leben bezeichnen. Vor allem war es die Zeit, wo er sich, noch ungehemmt durch eine erdrückende Last amtlicher Geschäfte und durch körperliche Leiden dem academischen Berufe und seiner Wissenschaft ganz hingeben konnte. Es war die Zeit freudigen Schaffens, welche denn auch für die Wissenschaft des Kirchenrechts die schönsten Früchte gezeitigt hat. Dieser Zeit verdanken wir vor Allem sein epochemachendes Werk, das „Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts mit besonderer Rücksicht auf deutsche Zustände", welches in erster Auflage Leipzig 1842 erschien, und bis 1858 fünf von dem Verfasser selbst bearbeitete Ausgaben erlebt hat. (Die sechste Auflage zu besorgen ist Richter nicht vergönnt gewesen. Sie erscheint gegenwärtig, unter Anderem durch viele aus Richter's zerstreuten Aufsätzen, auch aus einzelnen handschriftlichen Bemerkungen entnommene Ausführungen ergänzt und von dem unterzeichneten Herausgeber auf den heutigen Stand der Gesetzgebung und Literatur fortgeführt: Leipzig 1865, im Verlage von Bernhard (Freiherr v.) Tauchnitz, eines Mannes, der nicht nur dadurch, daß er als Verleger der Richter'schen Werke kein Opfer scheute, sich um die Wissenschaft verdient gemacht hat, sondern Richter auch durch langjährige Freundschaft eng verbunden war).

In Marburg begann Richter auch seine, jedoch erst in Berlin vollendete Sammlung: „Die evangelischen Kirchenordnungen des sechszehnten Jahrhunderts, Urkunden und Regesten zur Geschichte des Rechts und der Verfassung der evangelischen Kirchen in Deutschland", welche in 2 Bänden Weimar 1846 erschien, ein Buch, welches für die Bearbeitung der Institute des evangelischen Kirchenrechts eine grundlegende Bedeutung hat. Dort in Marburg entsprachen aber auch die äußeren Bedingungen des Lebens Richter's ganzem Wesen. Die lieblichen Umgebungen der Stadt, der häusliche Herd, den er sich

im Jahre seiner Uebersiedlung nach Marburg begründet hatte, indem er die liebevolle Gattin heimführte, welche später in Berlin in der aufopfernden Pflege seiner geschwächten Gesundheit und der treuen Theilnahme an allen Sorgen schwere Pflichten in zartester Weise erfüllt hat, — die geräuschlose und doch so fruchtbare Thätigkeit des akademischen Lehrers, der stille, doch anregende und angeregte Kreis der Freunde und Collegen entsprachen so ganz der friedlichen, anspruchslosen Weise Richter's, daß er oft in späteren Tagen in Berlin, niedergebeugt von körperlichen Leiden, erdrückt von der Last seiner amtlichen Stellung und Geschäfte, hineingestellt in das wogende Leben eines großen Staatswesens und in eine Zeit des gährenden Uebergangs in neue staatliche und kirchliche Verfassungsformen, verletzt durch die schroffen Gegensätze des Parteitreibens, mit stiller Wehmuth, wenn auch stets mit ergebenem Sinn in Gottes Willen jener Marburger Jahre gedacht hat

Im Jahre 1846 nach Berlin berufen, wurde er neben seiner Wirksamkeit als Lehrer der Hochschule, mit welcher auch hier seine fruchtbare Thätigkeit als kirchenrechtlicher Schriftsteller Hand in Hand ging (ich nenne vorläufig außer den späteren Auflagen seines Lehrbuchs: Die Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung in Deutschland, Leipzig 1851 und die in Gemeinschaft mit Schulte unternommene große Ausgabe der Canones et Decreta Concilii Tridentini Lips. 1853.) zunächst als Hülfsarbeiter im geistlichen Ministerium beschäftigt, ist dann als Ober-Consistorialrath und Mitglied des 1850 begründeten evangelischen Ober-Kirchenraths, endlich seit 1859 als Geheimer Ober-Regierungs- und vortragender Rath in dem erwähnten Ministerium thätig gewesen. In allen diesen Stellungen ist seine tiefernste religiöse Gesinnung, die warme Liebe, mit welcher er an der evangelischen Kirche hing, die Gerechtigkeit und Objektivität, welche er anderen Kirchengemeinschaften, insbesondere der katholischen Kirche, wie den einzelnen Angehörigen fremder Confessionen gegenüber bewährte, sein sittlicher Ernst gepaart mit jener evangelischen Milde, welche der Aufgabe gedenkt, das zerstoßene Rohr nicht zu zerbrechen, den glimmenden Docht nicht auszulöschen, seine versöhnliche Stellung in Beziehung auf die confessionellen Gegensätze und den Hader der theologischen und kirchlichen Parteien, seine Abneigung gegen alle persönliche Polemik, sein tiefgründliches kirchenrechtliches Wissen, seine gewissenhafte, wissenschaftliche Behandlung aller vorliegenden Aufgaben letzteren selbst zu Gute gekommen. Kein Gesetz, keine eingreifende Maßregel in der evangelischen Landeskirche Preußens ist in dem letzten Jahrzehnt ergangen, an denen Richter nicht in dieser oder jener Weise maßgebenden Antheil gehabt hätte. Bei den wechselnden Strömungen, welche das Leben dieser Landeskirche beeinflußten und auch die Führung des Kirchenregiments berührten, hat er nur das Wohl der evangelischen Kirche im Auge gehabt, ihr in selbstloser Hingebung gedient, in der Arbeit für die Landeskirche seine Gesundheit geopfert und sich in den Sorgen und Aufregungen des Berufs, in den Kämpfen für das Heil der Kirche, welche nicht ohne tiefe gemüthliche Erregungen, nicht ohne bedenkliche Erschütterungen seiner zarten Natur durchzukämpfen waren, schließlich aufgerieben. Hier hat er vor Uebertreibungen und Mißgriffen gewarnt, dort sie wirklich verhindert, hier zum Ausharren in einer als wahr erkannten Richtung und zur Ueberwindung der Hindernisse angetrieben, überall rathend, fördernd, mäßigend dem Regimente zur Seite gestanden. Seine irenische Stellung hat ihm manche Anfeindungen zugezogen. Es mag wahr seyn, daß es ihm insbesondere in den Jahren seiner zunehmenden körperlichen Leiden zuweilen an durchgreifender Energie, wie sie in regimentlichen Aemtern, in einflußreichen Stellungen, besonders in Zeiten der Kämpfe und Uebergänge von Nöthen ist, gefehlt hat. Ihm war die freudige Schneidigkeit versagt, wie sie uns in vorbildlicher Weise in den großen Persönlichkeiten der streitenden Kirche vor Augen steht. Sein Vorbild war der Praeceptor Germaniae in seiner mild versöhnlichen Weise. Und nicht allein in der Friedfertigkeit, wie in der Freudigkeit an gewaltiger Geistesarbeit ist er diesem Vorbilde nahe gekommen, sondern doch auch darin, daß auch er kein Rohr war, das sich vom Winde hierhin und dorthin

bewegen läßt. Trotz aller Weichheit und Milde hat er nie die erkannte Wahrheit verläugnet. Und wenn einst die Geschichte der Landeskirche des größesten evangelischen Staates Deutschlands in ihren jüngsten Entwickelungsphasen vollständiger der unbefangenen Nachwelt vor Augen liegen wird, so wird Richter das Zeugniß nicht versagt werden, daß an dem, was als bleibender Gewinn in dieser Entwickelung der letzten zwei Jahrzehnte anzuerkennen seyn wird, Richter ein Antheil gebührt, welcher ihm ein ehrendes Gedächtniß in dieser Kirche sichert, so gewiß er, wie wir Alle, in der Hand des ewigen Hauptes seiner Kirche, nur ein schwaches, zerbrechliches Werkzeug gewesen ist. —

Aber auch über die Gränzen Preußens hinaus, im übrigen Deutschland, in Hessen, Württemberg, Oesterreich wurde Richter's Wissen und Rath in schwierigen kirchenrechtlichen Fragen von den Regierungen in Anspruch genommen, ist sein Einfluß auf die Gestaltung der kirchlichen Dinge bemerkbar gewesen.

Und nicht allein die evangelische Kirche, die er wie eine Mutter verehrte, ist es, welcher wie Richter's Lehre und schriftstellerische Wirksamkeit so auch seine praktische Thätigkeit zu Gute gekommen ist. Nicht nur in der Theorie hat Richter auch der katholischen Kirche gegenüber einen Standpunkt eingenommen, der oft auch von Katholiken als ein billiger und unbefangener anerkannt worden ist. Er war der Polemik abhold, „welche der eigenen Kirche zu dienen meint und das Reich Gottes beschädigt." Wie er in seinen Schriften das Wesen der Rechtsinstitute, welche dem individuellen Leben der katholischen Kirche angehören, mit Treue zu erfassen und darzustellen bemüht war (vgl. die Darlegung von Schulte a. a. O. S. 266 ff.), wie er demselben Gesetze der Objektivität bei der Erörterung der Beziehungen zwischen dem Staate und der Kirche Folge leistete, so hat er auch in allen einschlagenden Fragen, welche praktisch an ihn herantraten, den Standpunkt vertreten, daß, so gewiß das Hoheitsrecht in unverkümmerter Stärke walten soll (s. darüber des Näheren Lehrb. §. 100—102 mit dem in der 6. Aufl. mitgetheilten handschriftlichen Notizen des Verfassers), so gewiß die rechte Stärke aus dem Bewußtseyn der Gerechtigkeit kommt, und daß es eine schlechte Staatsweisheit sey, das große Räthsel, welches zu Anfange dieses Jahrhunderts in das Leben der damals rein protestantischen Staaten durch die Erwerbung größerer katholischer Gebiete gepflanzt worden ist, durch eine Negation lösen zu wollen. Und so kann denn heute ein katholischer Lehrer des Kirchenrechts (Schulte a. a. O. S. 276 ff.) bekennen: „Die Verbreitung seines Lehrbuchs, der Standpunkt, den Richter auf einer der ersten Universitäten Deutschlands seit 1846 als Lehrer einhielt, endlich auch die Stellung, welche er im Ministerium einnahm, alles dieß hat wesentlich dazu beigetragen, daß in der Wissenschaft, wie bei den praktischen Juristen und Regierungsmännern in Preußen und darüber hinaus in Deutschland gegenüber der katholischen Kirche sich eine objektivere, vielfach wohlwollende, durchgehends wenigstens eine Richtung Bahn brach, welche nicht aggressiv oder praeventiv, sondern höchstens repressiv wirken wollte. Daß die preußische Verfassungs-Urkunde der katholischen Kirche eine Freiheit geben konnte, welche vielleicht innerlich viel werthvoller, und jedenfalls auch äußerlich stärker ist, als die durch die neueren Concordate geschaffene, dürfte wohl nicht geschehen seyn, wenn nicht die Geister durch die Theorie vorbereitet gewesen wären. Davon aber hat Richter sein gut Theil beigetragen."

Den gleichen Standpunkt der Gerechtigkeit hat Richter auch in den Conflikten anderer Staatsregierungen mit der katholischen Kirche vertreten, so z. B. in Beziehung auf die Staaten der oberrheinischen Kirchenprovinz, so entfernt er war, den Abschluß und Inhalt der Conventionen in Württemberg und Baden zu billigen.

Freilich hat auch die Entwickelung, welche das Verhältniß des Staates zur katholischen Kirche neuerdings in Preußen nahm, und die Auslegung, welche die Sätze der Verfassung über die Selbstständigkeit der Kirche vielfach fanden, schwere Bedenken bei Richter hervorgerufen. So wenig er verkannte, daß die Verfassungsurkunde mit dem

Satze, daß die Kirchen ihre Angelegenheiten selbstständig verwalten sollen, ein großes und edeles Princip ausgesprochen, so wenig konnte er sich mit der Auffassung einverstanden erklären, als habe damit das Hoheitsrecht an sich aufgehoben werden sollen oder können, wie von katholischer Seite nicht selten behauptet wurde. Er fand vielmehr in jener Vorschrift der Verfassung zunächst so viel, daß das Recht, die Kirche zu regieren, nicht von dem Staate geübt werden soll. Darum trat er hier, wie überall, für die Beseitigung der leitenden Kirchendirektion des Staates ein, welche demselben bis tief in unser Jahrhundert hinein eine falsche staatskirchenrechtliche Theorie vindicirt hatte. Dagegen erklärte er das Jus circa sacra selbst für ein von der Hoheit des Staates als eines sittlichen Reichs nicht abzutrennendes Recht. Freilich seyen Umfang und Art der Uebung mancher Abstufung fähig, und nach dieser Seite habe in Preußen die Verfassungsurkunde theils unmittelbar theils mittelbar eingewirkt. Sie habe nämlich nicht bloß bestimmte Aeußerungen des Hoheitsrechts (wie das Placet) ausdrücklich beseitigt, sondern in dem allgemeinen Principe des Art. 15 derselben müsse noch weiter die Vorschrift gefunden werden, daß der Staat den Kirchen die Freiheit, die er ihnen selbst gegeben hat, durch ein System polizeilicher Beschränkungen nicht zu nichte machen solle. Als der volle Inhalt des Art. 15 (in Verbindung mit Art. 16 u. 18) ergab sich ihm also: „Die Kirchen verwalten ihr Lebensgebiet nach ihren eigenen Gesetzen und sollen in dieser Freiheit durch polizeiliche Maßregeln von Seiten des Staates nicht beschränkt werden.“ Davon trage der erste Theil, indem er die Verwaltung kirchlicher Angelegenheiten durch den Staat für die Zukunft ausschließt, schon selbst den Karakter der gesetzlichen Bestimmung an sich: dem zweiten Grundsatze dagegen wohne diese Bedeutung nicht bei; derselbe sey vielmehr nur eine Aufforderung an die gesetzgebende Gewalt, deren Beruf es sey, die von der Kirche gewonnene Freiheit und das vom Staate nicht verlorene Recht zu versöhnen.

Wenn Richter somit für Preußen und überhaupt für paritätische Staaten den allein geeigneten Weg der Abgränzung des staatlichen vom kirchlichen Gebiete darin sah, daß der Staat durch seine eigene Gesetzgebung seine Machtsphäre bestimmt und einschränkt, wobei derselbe im Stande ist, die vollste Freiheit der kirchlichen Gesetzgebung für das Gebiet der reinkirchlichen Gegenstände anzuerkennen und doch zugleich seine Mitwirkung bei Gegenständen gemischter Natur und die Möglichkeit der Repression vorkommender Uebergriffe in das Gebiet der reinweltlichen Rechtsordnung oder von Verletzungen der Rechte anderer Confessionen zu wahren, so ergiebt sich schon hieraus, daß Richter die neueren Concordate nicht billigen konnte, welche nach dem Vorbilde des österreichischen selbst von evangelischen Fürsten abgeschlossen worden sind. Auch ihm entging nicht, daß die Curie und der moderne Staat von so verschiedenen Grundanschauungen ausgehen, daß eine *principielle* Uebereinstimmung hinsichtlich einer *durchgreifenden* Regelung des Verhältnisses der Staatsgewalt zur katholischen Kirche nicht — oder doch nicht, ohne daß der weltliche Contrahent in eine wenigstens formelle Unterordnung des staatlichen Princips unter den kanonischen Standpunkt willigt, — zu erzielen ist. Daß freilich die Bedenken, welche einer grundsätzlichen Gebietsbestimmung der beiden Gemeinwesen im Wege des Concordats entgegenstehen, keineswegs in gleichem Maße Platz greifen, wo es sich um Vereinbarungen mit der Curie über concrete Punkte von praktischem Interesse handelt, braucht dabei kaum hervorgehoben zu werden. Uebrigens war Richter weit entfernt hinsichtlich der Streitfrage über die rechtliche Natur der Concordate der absolutistischen Staatsdoctrin zu huldigen, welche auch neuerdings wissenschaftliche Vertreter gefunden hat; er hielt sie vielmehr für völkerrechtliche Verträge.

Kaum minder bedenklich, als die in Süddeutschland gemachten Versuche, im Wege des Concordats die principielle Abgränzung von Staat und Kirche zu bewirken, mußte Richter die Wendung der Dinge erscheinen, welche in Preußen hinsichtlich des Verhältnisses zur katholischen Kirche, besonders unter dem Raumerschen Ministerium, hervortrat. Er fand zu beklagen, daß die Aufgabe der Gesetzgebung, den Rechtsstand zunächst

hinsichtlich der katholischen Kirche auf dem Grunde des durch die Verfassung sanktionirten Princips neu zu gestalten, unerfüllt blieb; daß die Zeit zu einer so mühsamen Arbeit sich nicht fähig zeigte; daß nunmehr die Verwaltung mehr und mehr auf den Weg gedrängt wurde, durch ausdrücklichen Verzicht, mehr noch durch bloßes Geschehenlassen, dem Principe der Verfassungsurkunde Genüge zu verschaffen. Denn darum sah sie sich außer Stand zu verhindern, daß Ansprüche, welche in der Verfassungsurkunde nicht begründet waren, sich auf dem Gebiet der Thatsachen Geltung verschafften (man denke z. B. an das Umsichgreifen des Jesuitenordens in den westlichen Provinzen, an seine zahlreichen festen Niederlassungen ohne die von der Verfassungsurkunde geforderte Verleihung von Corporationsrechten, an das Aufhören jeder staatlichen Controle hinsichtlich der Vorbildung der katholischen Geistlichen, hinsichtlich der Disciplin über dieselben auch wo sie mit äußerem Rechtszwange gegen Freiheit und Vermögen vorgeht, hinsichtlich der geistlichen Orden). Es leuchtet ein, daß auf dem Wege des Geschehenlassens, der Passivität gegenüber einer thatkräftigen Aktion an eine Wahrung des „vom Staate unverlorenen Rechts", an eine feste, principiell bewußte Haltung der Staatsgewalt, an eine Ausbildung des Schutzrechts nicht zu denken war, vermöge dessen der Staat seine Verwendung und seine Macht gegen den etwaigen Mißbrauch der geistlichen Gewalt eintreten zu lassen hat. Der Zustand, welcher in Beziehung auf die Rechte der Staatsgewalt gegenüber der katholischen Kirche in Preußen auf diesem Wege des Geschehenlassens eingetreten ist, ist von Richter (Die Entwickelung des Verhältnisses zwischen dem Staate und der katholischen Kirche in Preußen seit der Verfassungs-Urkunde vom 5. Dezember 1848 in Dove's Zeitschrift für Kirchenrecht Bd. I. S. 100 ff.) im Einzelnen dargelegt worden. Er selbst vertrat demgegenüber fortdauernd die Nothwendigkeit insbesondere einer gesetzlichen Ausbildung des Schutzrechts der Staatsgewalt, an welchem diese jetzt mit zwiefacher Kraft festhalten müsse. Das deutsche Kirchenrecht habe diese Seite des Hoheitsrechts früher wenig gepflegt, weil es den polizeilichen Gesichtspunkt mehr in den Vordergrund gestellt hatte. Diese Lücke habe man wohl durch die bestehenden Gesetze ausfüllen zu können geglaubt. Dies sey jedoch unhaltbar, wenn man z. B. erwäge, daß ein Erlaß der Kirchengewalt, der den Frieden eines ganzen Landes stören könne, nicht, wie geschehen, mit einem von einem Privaten in gleicher Richtung begangenen Preßvergehen auf gleiche Linie gestellt werden dürfe; daß gegenüber einer notorisch aggressiven, festgeschlossenen Organisation, wie dem Jesuitenorden der Schutzpflicht des Staates für seine evangelischen Unterthanen nicht mit der Fiktion genügt werde, es bestehe ja das Vereinsgesetz in Kraft. Es bedürfe mithin hier ergänzender Bestimmungen, gegen welche die katholische Kirche um so weniger werde Widerspruch einlegen dürfen, je mehr an ihr die Pflicht der Gerechtigkeit erfüllt worden sey. In einer in der 6. Aufl. des Lehrbuchs mitgetheilten handschriftlichen Notiz bemerkt Richter: „Nachdem in Preußen die Verfassungs-Urkunde und die Verwaltungspraxis, welcher die Durchführung des von ihr hinsichtlich der kirchlichen Selbstständigkeit aufgestellten Princips bisher im Wesentlichen überlassen blieb, die Kirchenfreiheit in einem Maße anerkannt hat, daß selbst die neueren Concordate in manchen Beziehungen dahinter zurückbleiben, wird auch hier die Frage entstehen, ob nicht zur Sicherung des Staates ein Organ zur Entscheidung namentlich in den Fällen zu schaffen seyn möchte, wo Conflikte zwischen den Religionsgesellschaften stattfinden, oder wo ein dem Staate und den einzelnen Staatsbürgern schädliches Verhalten der Kirchengewalt die Merkmale eines Verbrechens nicht an sich trägt, und folglich die Ahndung durch die Strafgesetze ausgeschlossen ist."

So viel über die Auffassung, welche Richter in Beziehung auf das Verhältniß der Staatsgewalt zur katholischen Kirche, insbesondere in Preußen vertrat. Ich glaubte hierauf bei dem hohen zeitgeschichtlichen und praktischen Interesse der bezüglichen Fragen näher eingehen zu sollen. Wenden wir uns nunmehr zu der principiellen Stellung, welche er in Beziehung auf das evangelische Kirchenrecht einnahm, so wird sich die Er-

örterung derſelben zweckmäßig mit einer Karakteriſirung ſeiner Leiſtungen als kirchenrechtlicher Schriftſteller überhaupt verbinden laſſen.

Unter Richter's kirchenrechtlichen Arbeiten ſind zunächſt diejenigen hervorzuheben, welche ſich auf die Quellen des Kirchenrechts beziehen. Unter den gemeinſchaftlichen Quellen des katholiſchen und evangeliſchen Kirchenrechts iſt vor Allem das Corpus juris canonici von Wichtigkeit. Wir haben bereits der Ausgabe Richter's gedacht. Einer eingehenden Würdigung derſelben kann ich mich an dieſer Stelle um ſo mehr enthalten, als über den Plan Richter ſelbſt in ſeinen Jahrbüchern II. S. 1084 ff. berichtet hat, und ich mich überdies auf Hinſchius a. a. O. S. 352 f. und Schulte a. a. O. S. 263 beziehen kann. Hier genügt es, zu bemerken, daß Richter, ſich im Gegenſatz zu Juſt Henning Böhmer's Ausgabe an den Text der officiellen römiſchen Ausgabe anſchließend, und den kritiſchen Apparat in die Noten verweiſend, eine Ausgabe geboten hat, welche nicht allein leiſtete, was mit den damaligen Mitteln der Wiſſenſchaft geleiſtet werden konnte, ſondern wahrhaft muſtergültig, eine geſicherte Grundlage des Quellenſtudiums bildet und bis heute die beſte Ausgabe des kanoniſchen Rechtsbuches iſt.

In Beziehung zu dem Kreiſe der kanoniſchen Quellen ſtehen ferner folgende Arbeiten: 1) Beiträge zur Kenntniß der Quellen des kanoniſchen Rechts, Leipz. 1834. (I. Ueber Algerus von Lüttich und ſein Verhältniß zu Gratian. II. Zur Berichtigung der Inſkriptionen im Dekret. III. Ueber die Collectio Anselmo dedicata). 2) De inedita Decretalium collectione Lipsiensi, Lips. 1836. 3. Eine Marburger akademiſche (Prorektorats-) Schrift von 1844, welche ungedruckte auf die Verurtheilung des Pabſtes Formoſus bezügliche Stücke und ferner eine vatikaniſche Canonenſammlung (quae in Codd. Vatic. 1547 et 1352 continetur) mittheilt. 4) Eine Menge vortrefflicher Recenſionen in den von Richter begründeten kritiſchen Jahrbüchern.

Aber auch um die Kenntniß der beſonderen Quellen des katholiſchen Kirchenrechts erwarb ſich Richter hohe Verdienſte. Neben der Ausgabe der Canones et decreta Conc. Tridentini, Lips. 1839. 4. u. ö. iſt hier vor Allem zu nennen die große von Richter und Schulte beſorgte Ausgabe der Canones et decreta Conc. Tridentini ex editione Romana a. 1834 repetiti. Accedunt S. Congr. Conc. Trid. Interpretum Declarationes ac Resolutiones ex ipso Resolutionum Thesauro, Bullario Romano et Benedicti XIV. Operibus et Constitutiones Pontificiae recentiores ad jus commune spectantes e Bullario Romano selectae. Lips. 1853. Lex.-8. Ich verweiſe über dieſelbe im Allgemeinen auf Schulte a. a. O. S. 263 f. und bemerke nur, daß die große Fülle praktiſcher Anſchauungen, welche ſich hier darbietet, beigetragen hat, dem Studium und Vortrage des katholiſchen Kirchenrechts eine lebendigere Richtung zu geben. Die deutſchen Lehrbücher des Kirchenrechts, und zwar nicht allein das Eichhorn'ſche, ſondern vor Allem auch diejenigen katholiſcher Verfaſſer, hatten nämlich bis dahin ihre Darſtellung des katholiſchen Kirchenrechts faſt ausſchließlich auf das kanoniſche Rechtsbuch und das Tridentinum gegründet; ſie „ignorirten mithin den reichen Strom einer dreihundertjährigen Entwickelung faſt ganz.“ Richter, welcher ſchon ſeit der erſten Auflage ſeines Lehrbuchs bemüht war, das Recht auch der katholiſchen Kirche treu und lebensvoll darzuſtellen, hat denn bereis von der 4. Auflage ab auch für ſein Lehrbuch aus jener reichen Fundgrube für eine erſprießliche Behandlung des neueren katholiſchen Kirchenrechts Gewinn gezogen, worin ihm dann die neueren Handbücher von Schulte und Phillips gefolgt ſind.

In ähnlicher Weiſe iſt die bereits erwähnte Richter'ſche Sammlung der evangeliſchen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts die unentbehrliche Grundlage eines eingehenden Studiums des evangeliſchen Kirchenrechts geworden. Gerade in der umfangreichen Heranziehung des Quellenmaterials aus dem Jahrhunderte der Reformation, wie ſie durch die Richter'ſche Sammlung und Behandlung der Kirchenordnungen möglich wurde, liegt denn auch ein Hauptvorzug der dem evangeliſchen Kirchenrecht gewidmeten

Abſchnitte in dem Richter'ſchen Lehrbuche, im Vergleiche mit dem Eichhorn'ſchen Kirchenrecht. Gerade auf dieſem Wege iſt es Richter möglich geweſen, ſo viel tiefer in den Geiſt der Inſtitute des evangeliſchen Rechtes einzudringen und ihre Grundlagen ſo viel ſchärfer und klarer darzulegen, als dieß Eichhorn vermocht hat, der im Uebrigen mit Richter das Verdienſt theilt, eine wahrhaft evangeliſche Kirchenrechtswiſſenſchaft wieder hergeſtellt und dem Unfuge falſcher naturrechtlicher Theorien den Boden abgewonnen zu haben, welchen ſie überwuchert hatten. Hatten dieſe falſchen Theorien der Philoſophie den Beruf zugeſchrieben, „das Recht nicht bloß wie es ſeyn ſoll, zu durchdringen, ſondern zu erfinden", hatte die Behandlungsweiſe, welche das evangeliſche Kirchenrecht ſeit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts fand, die poſitiven Geſtaltungen des Lebens vernachläſſigt, ſo darf es nicht Wunder nehmen, daß beim Beginn unſeres Jahrhunderts das Kirchenrecht faſt wie ein verdorrtes Reis am Baume der Wiſſenſchaft erſchien, — zu einer Zeit, wo nicht nur den Männern des Rechts der Begriff der Kirche inſonderheit als einer allgemeinen chriſtlichen Kirche ſo gut wie abhanden gekommen war. Die wiſſenſchaftliche Erneuerung des Kirchenrechts in Deutſchland hat einerſeits an die Vertiefung des religiöſen Gefühls angeknüpft, welche ſeit den Tagen der äußeren Erniedrigung und inneren Erhebung unſeres Volkes mit der Wiedergeburt des vaterländiſchen Geiſtes Hand in Hand ging, andererſeits aber an das Erſtehen einer wahrhaft geſchichtlichen Rechtswiſſenſchaft. So ſollen denn auch die kirchenrechtlichen Verdienſte Eichhorn's, welcher — mit Savigny der Hauptbegründer der ſogenannten hiſtoriſchen Rechtsſchule — ſeinen großen Leiſtungen auf dem Gebiete des deutſchen Rechts in ſeinem Kirchenrecht ein ebenbürtiges Werk zur Seite geſtellt hat, nicht gering geſchätzt werden, wenn wir hier die Vorzüge der Richter'ſchen Arbeiten hervorheben. Uebrigens dürfen wir in vielen Beziehungen Beide nebeneinanderſtellen.

Auch Richter gehörte der hiſtoriſchen Schule an. Wie die großen Meiſter derſelben, hat er ſtets auch den Unterſchied des Standpunktes rechtshiſtoriſcher und antiquariſcher Forſchung ſich gegenwärtig gehalten. Bei der Erforſchung des Entwickelungsganges des Rechts hatte er daher immer die Erkenntniß des gewordenen Rechts als Ziel vor Augen. Der Satz Savigny's: „Die Liebhaberei an dem Eigenthümlichen und Alterthümlichen als ſolchem iſt ſchön und gut, aber die eigentliche Wahrheit iſt doch ſchöner und die Sorge für das lebendige Bedürfniß der Gegenwart iſt doch beſſer" — galt ihm übrigens auch als praktiſche Maxime. So hat er in Disciplin und Cultus eine Annäherung an die älteren Kirchenordnungen auch ſtets nur ſo weit vertreten, als das Heil der Kirche und das lebendige Bedürfniß der Gegenwart eine Anknüpfung an die ältere Entwickelung zu erfordern ſchien. Jene ungeſchichtliche und widergeſchichtliche Anſchauung, welche die Repriſtination der kirchlichen Zuſtände des 16. Jahrhunderts auf ihre Fahne ſchrieb, und die von Richter herausgegebenen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts nicht ſowohl als eine Erkenntnißquelle des Weſens der evangeliſchen Rechtsinſtitute, als vielmehr als ein in den meiſten Stücken heute unmittelbar anwendbares Recht oder wohl gar als unabänderliche Tafeln eines jus divinum hinzuſtellen bemüht war, und eine dreihundertjährige Entwickelung negiren zu können vermeinte, hat in Richter allezeit einen entſchiedenen Gegner gefunden. Wie Eichhorn war alſo auch Richter durchdrungen von der Erkenntniß der wahren Bedeutung rechtsgeſchichtlicher Forſchung, und nicht minder von den großen Geſetzen der Rechtsbildung, welche neuerdings der Dilettantismus neulutheriſcher Eiferer und die Ignoranz in das Kirchenrecht pfuſchender Paſtorenvereine anfechten zu können vermeint hat.

Mit Eichhorn theilte Richter auch die ernſte religiöſe Geſinnung; wie jener war er durchdrungen von den großen Heilswahrheiten der evangeliſchen Lehre. Richter's perſönliche Stellung zum Chriſtenthum trug dabei den Ausdruck jener gefühligen Wärme, die ſeinem ganzen Weſen eigen war. Wohl hat er die objektiven Ordnungen der Kirche in ihrem Werthe erkannt und hochgeſtellt, ſeine eigene kirchliche Stellung trug doch einen pietiſtiſchen Zug an ſich, aber in dem edlen Sinne Speneriſcher Weiſe,

ohne Neigung zu einem krankhaften Subjektivismus oder zu unwahrer Frömmelei. In diesem Sinne fühlte er sich besonders angezogen durch das kirchliche Leben der herrnhutischen Gemeinden und oft hat er aus den großen Kämpfen der Landeskirche in Stunden banger Sorge um das Heil der letzteren sehnsuchtsvoll hinübergeblickt auf die stille Wirksamkeit der Brüdergemeinde.

Vor Eichhorn's Kirchenrecht zeichnet sich Richter's Bearbeitung des evangelischen nicht minder, als die des katholischen Kirchenrechts, wie schon angedeutet, zunächst durch das bei weitem umfassendere Material aus, welches er verwendet hat. Dieses gilt zunächst von dem geschichtlichen Quellenmaterial. Wir besitzen überhaupt noch keine eigentliche Geschichte des Kirchenrechts, insbesondere des deutschen Kirchenrechts. Wenn hier überhaupt von einem Ersatz die Rede seyn kann, so bietet ihn das Lehrbuch Richter's. Nicht nur eine Geschichte der Rechtsquellen ist hier in gedrängten Zügen geliefert und in jeder neuen Auflage nach dem neuesten Stand der Forschung berichtigt worden, sondern auch die Verfassungsentwicklung ist in musterhaft gedrängter Darstellung gegeben, eine Arbeit, wie sie katholische Kirchenrechtsschriftsteller schon wegen ihres dogmatisch gebundenen Standpunkts nicht liefern konnten. Aber auch in dem System des Kirchenrechts hat Richter, indem er eine auf tiefster eingehender Forschung beruhende Darlegung der geschichtlichen Entwickelung jedes einzelnen Instituts als Grundlage für die Darstellung des geltenden Rechts vorausschickt, sein reiches geschichtliches Wissen in fruchtbringendster Weise für die dogmatische Ausführung nutzbar gemacht. Dies zeigt sich zunächst in der Behandlung der Institute des kanonischen Rechts. Die katholische Kirche des Mittelalters war bekanntlich nicht allein Kirche, sondern zugleich die große Cultur- und Civilisationsanstalt für die abendländischen, besonders romanischen und germanischen Nationen; sie mußte vermöge dieser Stellung viele Aufgaben auf sich nehmen, welche wir heute dem Staate zuschreiben. So bildete sie denn auch ihr Recht, das kanonische, nicht allein als ein kirchliches, sondern zugleich als das Recht des großen geistlichen Universalstaats aus, innerhalb dessen die einzelnen weltlichen Reiche fast nur wie Provinzen, ihr Recht, wie Provinzialrechte im Verhältnisse zu dem gemeinen Rechte der Christenheit erschienen, als welches sich das kanonische Recht in Verbindung mit der von ihm fortgebildeten römischen Grundlage darstellt. So ist denn das kanonische Recht im Mittelalter als eine Art neues Jus gentium in die besondere Rechtsentwickelung der einzelnen europäischen Völker eingetreten. Bei den mannigfaltigen Berührungen mit dem nationalen Rechtsleben hat sich jedoch das kanonische Recht nicht minder empfangend wie mittheilend verhalten. Diese Einwirkung der nationalen Rechte, insbesondere des deutschen ist in den Richter'schen Arbeiten in einem Umfange nachgewiesen, wie nirgends zuvor.

Es wurde bereits erwähnt, daß dasselbe hinsichtlich der Heranziehung der älteren evangelischen Rechtsquellen für die Darstellung der Institute des evangelischen Kirchenrechts gilt. Diesem Umstande und den umfassenderen Kenntnissen Richter's in den als Hülfswissenschaften des Kirchenrechts in Betracht kommenden theologischen Disciplinen ist es zu verdanken, daß Richter's Behandlung des evangelischen Kirchenrechts sich durchgehend durch tiefere principielle Begründung vor derjenigen Eichhorn's auszeichnet. Aber auch die partikularrechtliche Entwickelung ist bei Richter überall nicht nur in größerem Umfange in den Kreis der Betrachtung gezogen, sondern vor Allem mehr in ihrem inneren Zusammenhange erfaßt, als bei Eichhorn. Richter weist den einzelnen partikularrechtlichen Erscheinungen ihre richtige Stellung in der Gesammtentwickelung der Institute des deutschen evangelischen Kirchenrechts an, und er ermöglicht erst dadurch die Kritik, welche die Bahnen der kirchenrechtlichen Entwickelung einer Landeskirche an dem Maßstabe der unveräußerlichen reformatorischen Principien zu messen hat. Die sichere principielle Begründung, auf welcher die Richter'sche Darstellung der Institute des deutschen evangelischen Kirchenrechts ruht, ist auch für die spätere Behandlung des Territorialkirchenrechts von eingreifender Bedeutung gewesen, wie die

trefflichen Arbeiten von Hauber über das evangelische Kirchenrecht Württembergs, von Büff über dasjenige Kurhessens, von Jacobson über das Preußische zeigen. Um so weniger bedarf es hier einer Widerlegung der abgeschmackten Behauptung, welche neuerdings Roßhirt aufgestellt hat, eine Darstellung des evangelischen Kirchenrechts werde künftig nur noch in der Form des Territorialkirchenrechts möglich seyn. Gerade dadurch, daß die erwähnten Arbeiten überall bei der Behandlung des letztern von dem lebendigen Bewußtseyn des principiellen Zusammenhangs mit der gesammten kirchenrechtlichen Entwickelung des evangelischen Deutschlands Zeugniß ablegen, erscheinen sie von solcher Bedeutung in der Literatur des evangelischen Kirchenrechts.

Richter geht in seinen principiellen Erörterungen in Beziehung auf das evangelische Kirchenrecht stets auf die großen Grundwahrheiten der Reformation zurück. Von ihnen aus und an der Hand der Geschichte hat er die praktischen Gestaltungen beurtheilt, welche in so vielen Punkten nur eine mangelhafte Verwirklichung der Grundsätze enthalten, von denen die Reformation ausging. Indem er insbesondere nachweist, wie die Verfassungsbildung namentlich der lutherischen Landeskirchen Deutschlands nicht erst seit dem Territorialsystem, sondern bereits von der unterlassenen Gemeindeorganisation im Zeitalter der Reformation ab in Bahnen gelenkt ist, welche zu noch heute fortwirkender tiefer Schädigung des kirchlichen Lebens führen mußten, trat er in principiellen Gegensatz gegen eine Richtung, welche beinahe alles Unheil, das über die evangelische Kirche Deutschlands gekommen ist, erst von dem Territorialsystem des Thomasius datirt, und in der Reproduktion der theologischen Ausgestaltung des sogenannten Episcopalsystems der Carpzows den Kanon aller kirchlichen Verfassungsbildung zu besitzen meint. Freilich hat auch Richter in Theorie und Praxis so entschieden, wie irgend Einer, sich gegen die territorialistische Behandlung der kirchlichen Dinge erklärt, welche der Kirche das Recht, sich als eine selbstständige Lebensordnung zu wissen und zu gestalten bestreitet. Allein er hat auch das Heil der kranken Kirche nicht in einem System zu finden vermocht, welches die Kirchengewalt dem Lehrstande vindicirt, und den Landesherrn wesentlich als dessen ausführendes Organ hinstellen wollte. Bereits im Jahre 1840 hat Richter in der Abhandlung über „die Grundlagen der Kirchenverfassung nach den Ansichten der sächsischen Reformatoren“ in der Zeitschrift für deutsches Recht Bd. IV. an der Stahl'schen Verfassungslehre vernichtende Kritik geübt. Hier wie später in den einschlagenden Paragraphen des Lehrbuchs und in der Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung Deutschlands hat Richter mit der Macht seines überlegenen geschichtlichen Wissens, übrigens im Wesentlichen in materieller Uebereinstimmung mit den trefflichen Arbeiten von Höfling und Scheurl die mangelnde Begründung der Stahl'schen Theorien in schlagender Weise dargethan. Dennoch hat nicht sowohl die wissenschaftliche Bedeutung Stahl's, als der Strom der Ereignisse in der Reaktionsperiode nach 1848 auch der Stahl'schen Kirchenverfassungslehre trotz Richter's Widerlegung vorübergehend großen Anhang besonders in denjenigen Kreisen der Geistlichkeit sichern können, welche sich gegen eine gründliche kirchenrechtliche Bildung zu verschließen gewohnt sind. So wenig Richter dem Regiment des Lehrstandes das Wort geredet hat, dessen praktischer Erfolg überdieß stets nur darin bestanden hat, das protestantische Laienbewußtseyn in die Arme des kirchlichen Absolutismus der Fürsten zu treiben, so wenig hat er andererseits jener Vergötterung des landesherrlichen Kirchenregiments gehuldigt, welche neuerdings dasselbe sogar als juris divini hinzustellen versucht hat (Mejer). Vielmehr weit entfernt, diesem Regiment einen dogmatischen Karakter zu vindiciren, sieht er in ihm, wenn schon eine gute und löbliche, immerhin aber eine menschliche Ordnung, welche eben deshalb den Geschicken aller menschlichen Ordnungen unterliegen kann. Im Jahre 1848, als die in Preußen von dem Grafen Schwerin eingesetzte Commission, welche die Einleitungen „zu einer neuen, aus der evangelischen Kirche sich selbst entwickelnden Verfassung derselben“ treffen sollte, sich über den Grundsatz vereinigte, „daß durch die eingetretene Veränderung der Staatsform auch die gegenwärtig

zu Recht bestehende Verfassung der Kirche so weit in Frage gestellt sey, als sie auf dem Principe der landesherrlichen Kirchengewalt beruhe," hat Richter (Vortrag über die Berufung einer evangelischen Landessynode, Berlin 1848) das landesherrliche Kirchenregiment in seiner damaligen Gestalt mit der constitutionellen Monarchie sogar für unverträglich erklärt. Zu derselben Zeit bemühte sich freilich auch Stahl (Evangelische Kirchenzeitung Nr. 55) darzuthun, daß die Voraussetzungen des landesherrlichen Kirchenregiments nunmehr gewichen seyen, weil die constitutionelle Verfassungsform dem Regenten nun und nimmer gestatte, „auf irgend einem Gebiete eine selbstständige, von der Mitwirkung des Volks unabhängige Macht auszuüben." Wir wollen nun nicht behaupten, daß Richter damals von dem Irrthum der Zeit frei gewesen sey, die verfassungsmäßige Monarchie und das landesherrliche Regiment in der Kirche seyen zu unvereinbaren Gegensätzen geworden, eine Ansicht, gegen die er selbst sich später auf die Thatsache berufen konnte, daß in den Grundgesetzen vieler deutscher constitutioneller Staaten das landesherrliche oberste Kirchenregiment ausdrücklich vorbehalten worden ist. Richter selbst sagt darüber: „Ich nehme keinen Augenblick Anstand, zu bekennen, daß ich im Jahre 1848, als das kaum errichtete Ober-Consistorium wieder aufgehoben und scheinbar das landesherrliche Kirchenregiment aufgegeben und die Kirche sich selbst überlassen war, mit gar manchen anderen, von demokratischen Tendenzen nicht berührten Männern die Berufung einer Landessynode als einen außerordentlichen Nothbehelf in einer außerordentlichen Zeit angesehen habe. Gerade deßhalb aber bin ich bei jenem Gedanken nicht länger verharrt, als seine Veranlassung dauerte. Seit die Verhältnisse sich wieder befestigt hatten und durch die Verfassungs-Urkunde das Recht auch der bestehenden evangelischen Kirche auf selbstständige Verwaltung ihrer Angelegenheiten anerkannt worden worden war, habe ich unablässig einerseits zwar die Nothwendigkeit einer allmähligen, stufenweisen Ergänzung der nur einseitig entwickelten Kirchenverfassung durch Organe der Gemeinden und durch Synoden, andererseits aber auch die geschichtliche Berechtigung der Stellung des Königs zu der Kirche und das Recht der Kirche an dieser Stellung vertreten." Jedenfalls hat er später auch für Preußen dargethan, daß die Behauptung, die besondere Stellung des Königs zu der Kirche sey im Jahre 1848 aufgegeben oder aufgehoben, sich auf keine positive Thatsache zu stützen vermöge, und daß auch in die Bestimmung der Verfassungs-Urkunde über die Selbstständigkeit der Kirche die Aufhebung des landesherrlichen Kirchenregiments nicht hineingetragen werden dürfe. Ueberdies sah er die Lage wenigstens der preußischen Landeskirche in den Kämpfen nach 1848 als eine solche an, „daß dieselbe den äußeren Halt, welchen sie bisher an dem Könige ihres Glaubens gehabt, nicht verlieren könne, ohne der Gefahr der Spaltung zu unterliegen." Der 15. Art. der preußischen Verfassungs-Urkunde hatte nach Richter's Ansicht die Verfassung der preußischen Landeskirche überhaupt nicht unmittelbar verändert, wohl aber enthalte er einen erneuerten Impuls, so an ihr zu ändern und zu bessern, daß die Kirche sich als ein mit eigenem Berufe und eigenem Rechte begabtes sittliches Gemeinwesen darzustellen und diesen ihren Beruf und ihr Recht gegenüber dem Staate und den andern Religionsgesellschaften zu vertreten im Stande sey. Wie überhaupt, so sah er also für Preußen als nothwendig an die Erweiterung und Ergänzung der bestehenden Verfassung durch die Begründung einer tüchtigen Gemeindeverfassung und die Errichtung von Synoden auf dem Grunde derselben, welche nach den Stufen der jetzigen Verfassung aufsteigen und sich erweitern. Er war also auch ein Gegner jener Raumer'schen Auffassung von der Selbstständigkeit der Kirche, wonach zu deren Durchführung die Einrichtung einer collegialisch verfaßten obersten Kirchenbehörde genügen sollte.

Auch für Preußen vertrat er mithin denselben Standpunkt, dem er hinsichtlich der Verfassungsfragen im Allgemeinen das Wort redete. Tief beklagte er es, daß die Verfassungsentwickelung der lutherischen Landeskirchen Deutschlands es im Wesentlichen bis in die neuere Zeit nur zu canonischen Parochien, statt zu evangelischen Gemeinden

bringen konnte. „Die innere Seite, der Dienſt und Beruf der Gemeinden als Gliederungen des kirchlichen Leibes, hat, von wenigen Ausnahmen abgeſehen, keine Pflege gefunden, und es iſt dadurch ein großes Maß der edelſten Kräfte unbenutzt verloren gegangen. Darum ſollte es überall die Aufgabe ſeyn, die Uebung der chriſtlichen Liebe durch Zucht und Pflege in den Gemeinden neu zu beleben.“ Darum begrüßte er die Verſuche neuer kirchlicher Gemeindeordnung mit Freuden, ſo ſchwach die neuen Gemeindeorgane auch vielfach ausgeſtattet wurden. Ebenſo entſchieden redet er der Einführung von Synoden das Wort, die er kraftvoll organiſirt wiſſen will. Denn ſie ſollen mit eintreten in das Regiment der Kirche. Dagegen hat Richter *nicht* zu den Anhängern des ſogenannten *kirchlichen Conſtitutionalismus* gehört, und gewiß mit Recht. Denn eine Synode kann und ſoll ſo wenig Parlament ſeyn, als der Landesherr König iſt in der Kirche. Wie die Kirche nur Einen ewigen unſichtbaren König hat, ſo dürfen auch die Pflichten und Befugniſſe der Synoden nicht nach der unzutreffenden Analogie der Stellung conſtitutioneller Volksvertretungen beurtheilt werden. Für die Bildung der Synoden, wie für die Gemeindeordnung vertritt er daher ſtets die *eigenthümlich kirchlichen Geſichtspunkte*, insbeſondere den organiſchen Aufbau der ſynodalen Verbände. Kraftvoll aber wollte er die Synoden organiſirt wiſſen. So ſtellt er die Kreisſynoden als die nothwendige Ergänzung der Presbyterien, mit der Beſtimmung beſonders für den gemeinſamen Dienſt durch Zucht und Pflege hin, und tief hat er es beklagt, daß die ohnehin ſchwachen Anfänge der kirchlichen Gemeindeordnung von 1850 in Preußen durch den übermäßigen Verzug der Organiſation der Kreisſynoden, deſſen Grund wir in den perſönlichen Verfaſſungsanſchauungen König Friedrich Wilhelms IV. zu ſuchen haben, der Verkümmerung Preis gegeben wurden. Auch in jenem Vortrag auf der Eiſenacher Conferenz (im Allgemeinen Kirchenblatt Bd. I. S. 270 ff.), wo er, gebunden durch ſeine amtliche Stellung und ſichtlich unter den noch friſchen Eindrücken der kirchenfeindlichen Beſtrebungen des Revolutionsjahres ſtehend, wohl am zurückhaltendſten ſich über die Synodalfrage geäußert und wohl am ängſtlichſten das Maß der den Synoden einzuräumenden Funktionen beſchränkt hat, vertritt er doch die Organiſation auch der höheren Synodalſtufe für den gemeinſamen Dienſt durch das Zeugniß. Später hat er hinſichtlich der Gemeindeordnung die Beſeitigung der in Preußen beliebten bindenden Vorſchlagsliſten für rathſam erklärt, worüber ſeiner Zeit die Kirche unabhängig von der ſtaatlichen Geſetzgebung Entſchließung zu faſſen haben werde. Den Synodalausſchüſſen ſey die Betheiligung an gewiſſen Attributen der ſtändigen Verwaltung zu ſichern. Für die Provinzialſynoden in ihrer Zuſammenfaſſung mit den ſtändigen Behörden nimmt er die Funktionen des Anordnens, des Beantragens und Berathens und der Vertretung der Intereſſen der Provinzialkirche nach oben in Anſpruch. Auch ſcheint ihm zu erwägen, ob nicht in Sachen der Disciplin z. B. bei erfolgter Abſetzung eines Geiſtlichen wegen falſcher Lehre den Synoden die Stellung einer Reviſionsinſtanz nachzuweiſen ſeyn möchte, ein Gedanke, welcher an die Aeußerungen der Reformatoren über das Gericht über die falſche Lehre anknüpft und freilich in etwas veränderter Geſtalt in der neuen Kirchenverfaſſung in Hannover eine Verwirklichung gefunden hat. Auch für Preußen hält er die Landesſynode für den unentbehrlichen Abſchluß der Organiſationen und zwar eine in regelmäßigen Perioden zuſammentretende Landesſynode. Für ſie nimmt er die Befugniß in Anſpruch, unter Sanktion des Landesherrn für das ganze Gebiet der Landeskirche Verordnungen zu erlaſſen. Mit Berufung auf die Aeußerungen der ſächſiſchen Reformatoren erklärt er noch in der letzten Auflage des Lehrbuchs für neue Agenden, für Veränderungen in der kirchlichen Verfaſſung u. ſ. w. die Zuſtimmung einer Synode für erforderlich, wenn nicht der bisher befugte formloſe Widerſpruch der Gemeinden berechtigt bleiben ſoll. Für Preußen und die übrigen conſtitutionell verfaßten, paritätiſchen Staaten hat er der Landesſynode aber noch einen weiteren wichtigen Beruf vindicirt. Sie ſoll die Kirche nach Außen, d. h. gegenüber dem Staate und den anderen Religionsgeſellſchaften zu repräſentiren haben. Insbeſondere werde ihr eine

wesentliche Betheiligung bei der künftigen Auseinandersetzung mit dem Staate zufallen. Denn es war ihm klar, daß bei Conflikten zwischen Staat und Kirche, oder der evangelischen Kirche mit anderen Kirchen der verfassungsmäßige König nicht mehr in der Weise in den Vordergrund gestellt werden dürfe, wie dies bei der bisherigen persönlichen Ausübung des Regiments durch den Landesherrn der Fall gewesen sey. In den angedeuteten Beziehungen werde die Aktion künftig in erster Linie der Landessynode zufallen. Schon damit ist allerdings ausgesprochen, daß von dieser Verwirklichung der in der Verfassungs-Urkunde Preußens gewährleisteten und auch in den übrigen deutschen Staaten durchzuführenden Selbstständigkeit der evangelischen Kirche auch das landesherrliche Regiment zwar nicht in seiner Existenz, aber doch in der Art seiner Uebung berührt werden müsse. Mehr und mehr werde es sich auf seinen ursprünglichen Gedanken, nämlich den der Vogtei und somit auf diejenigen Funktionen zurückziehen müssen, welche den Zweck haben, die Einheit der Kirche und den Frieden in derselben zu sichern. Richter kommt also, hier ausgehend von der veränderten Lage des Staatsoberhaupts, hinsichtlich der künftigen Gestaltung des landesherrlichen Kirchenregiments ungefähr zu dem nämlichen praktischen Ergebniß, welches neuerdings von Scheurl in der trefflichen Schrift: Zur Lehre vom Kirchenregiment (Erlangen 1862) aus den kirchlichen Bedürfnissen der Gegenwart abgeleitet hat, auf die Nothwendigkeit der Veränderung seiner Ausübungsweise. Und in der That, soll das landesherrliche Regiment in der Kirche Bestand haben, — und wir glauben, daß es nach der erforderlichen Berichtigung der Art seiner Uebung der Kirche auch ferner zum Segen gereichen wird, — so kann es nicht bleiben, wie es ist. Die landesherrliche Kirchengewalt, wie sie geworden war, war allerdings die „Schwester der absoluten Monarchie", und zwar in dem Sinne, welchen die Reformatoren selbst in der Reaktion gegen die Wiedertäufer und den Bauernaufruhr entwickelt hatten. Als Staatsregiment in der Kirche ist sie in der Gegenwart unhaltbar; als Absolutie des Fürsten in kirchlichen Dingen, um ihn gleichsam für die verfassungsmäßige Beschränkung im Staat zu entschädigen, wäre sie eine Entwürdigung und ein Unheil für die Kirche. Warum aber sollte die verfassungsmäßige Monarchie unvereinbar seyn mit einer Gestaltung der Kirche, in welcher diese, in ihren Gliederungen sich aufbauend, und in Gemeinde, Kirchenkreis und Provinz ihr Leben selbstständig gestaltend, in dem evangelischen Fürsten den bewährten Halt und Schirmherrn der ebenfalls synodal verfaßten Landesgemeinde findet.

Wir haben Richter's Ansichten über Kirchenverfassung eine genauere Darlegung zu Theil werden lassen. Ueber andere wichtige Fragen des evangelischen Kirchenrechts genügt es hier kurz seinen Standpunkt zu bezeichnen. Wir lassen ihn selbst reden (Kirchenrecht, 5. Aufl., Vorrede): „Eine Aenderung der principiellen Standpunkte wird darin [in der 5. Aufl.] nicht gefunden werden. Ich bin nämlich, soviel das evangelische Kirchenrecht anlangt, noch immer nicht zu der Lehre von Kirche und Amt durchgedrungen, die zuletzt in der „Theologie der Thatsachen" einen so bedeutsamen Schritt zu dem katholischen Grundsatze im Tridentinum gethan hat; ich habe noch immer die Ueberzeugung, daß ich recht thue, wenn ich nicht suche, was die evangelischen Confessionen trennt, sondern was sie bindet, und wenn ich folglich ein Vertreter des Unionsgedankens geblieben bin; ich halte fortwährend die alten Kirchenordnungen, die jetzt von Manchen wie Tafeln göttlichen Gesetzes behandelt werden, für das, was sie sind, und meine daher, es sey nicht conservativ, sondern willkürlich, sie da als geltendes Recht zu behandeln, wo sie ausdrücklich oder stillschweigend außer Gebrauch gesetzt worden sind; ich läugne fortgesetzt die Richtigkeit der Ansicht, nach welcher die Gemeinde nur ein Objekt der Mission, und das Verlangen nach geordneter Betheiligung derselben an Zucht und Pflege ein verwerflicher Collegialismus und ein Angriff auf die Rechte des Amtes ist, und bin auch heute noch der Meinung, daß synodalische Einrichtungen, so sie sich nur auf dem Grunde nicht des politischen,

ſondern des kirchlichen Gedankens entwickelten, ein guter Gewinn ſeyn würden; ich erkenne auch jetzt noch in Kirchenbuße und Bann weder die nächſten noch die beſten Heilmittel für das Leiden der Kirche; ich glaube endlich bis auf dieſen Tag, daß man unbeſchadet der Seligkeit einen milden Standpunkt in der Eheſcheidungsfrage haben kann, und daß es nicht proteſtantiſch iſt, in dieſem Stücke Kirche und Staat von einander loszulöſen. Somit bin ich freilich hinter Vielem zurückgeblieben, was neuerdings hier und dort zu dem rechten Kirchenthum gerechnet zu werden pflegt, und werde daher auch ferner von dieſem als Rationaliſt, von jenem als Collegialiſt, von dem dritten als einer, der da weder kalt noch warm iſt, von dem vierten als Anhänger der „Theologie der Rhetorik“ karakteriſirt werden. Indem ich aber dem mich unterwerfe, harre ich des Gerichts, das in den Erfolgen der modernen Lehren auf dem Boden der Thatſachen für mich oder wider mich ergehen wird, und getröſte mich inzwiſchen, daß es nicht das Ziel iſt, um das wir rechten.“

Dieſelben Auffaſſungen, die Richter in den Abſchnitten ſeines Lehrbuchs, welche dem evangeliſchen Kirchenrechte gewidmet ſind, und theilweiſe auch in der Geſchichte der evangeliſchen Kirchenverfaſſung entwickelt hat, hatte er auch in einzelnen Anwendungen, in Denkſchriften und Gutachten, für die preußiſche und andere deutſche Landeskirchen näher zu begründen vielfache Gelegenheit. Ich erwähne hier das „Gutachten, die neueſten Vorgänge in der evangel. Kirche des Kurfürſtenthums Heſſen betreffend,“ Leipzig 1855, in welchem Richter der zu einem Verſuchsfelde für die Vilmar'ſchen Theorien mißbrauchten Kirche Kurheſſens und dem Kurheſſiſchen Lande, „der Stätte ſeiner theuerſten Lebenserinnerungen,“ was er dort empfangen, dankbar zurückerſtattet hat; ferner die „Denkſchrift, die Verfaſſungsverhältniſſe der evangeliſchen Kirche in Ungarn betreffend“ (Juni 1859), in welcher er für das verfaſſungsmäßige Recht der dortigen Synoden auf die ſachliche Entſchließung über die weitere Geſtaltung der Kirchenverfaſſung Ungarns eintrat, und den Nachweis führte, daß der Kaiſer von Oeſterreich über ſeine evangeliſchen Unterthanen in Ungarn nur das Hoheitsrecht, nicht Rechte der oberſten Kirchenregierung in Anſpruch zu nehmen habe. Einen äußerſt intereſſanten Beitrag zu der neueſten Geſchichte der preußiſchen Landeskirche hat Richter in der Schrift: „König Friedrich Wilhelm IV. und die Verfaſſung der evangeliſchen Kirche“, Berlin 1861 geliefert. Unter den Arbeiten Richter's, welche ſich auf evangeliſches Kirchenrecht beziehen, dürfen ferner nicht unerwähnt bleiben die Beiträge zur Geſchichte des Eheſcheidungsrechts in der evangeliſchen Kirche“ (Berlin 1858), in welcher er den Beweis führte, daß die Beſchränkung der Scheidegründe auf Ehebruch und Deſertion zu keiner Zeit evangeliſche Kirchenlehre, ſondern ſtets nur eine der Lehren geweſen iſt, welche in der Kirche hervorgetreten ſind (vgl. den Art. „Scheidungsrecht des Unterzeichneten Bd. XIII. S. 488 ff.“).

Auch über die Frage der Toleranz beſitzen wir von Richter eine wie durch den verſöhnlichen und gerechten Sinn, ſo durch das edle Maß und die plaſtiſche Ruhe der Erörterung ausgezeichnete kleine Schrift: „Der Staat und die Deutſchkatholiken.“ Eine ſtaats- und kirchenrechtliche Betrachtung, Leipzig 1846. Auch bleibe nicht unerwähnt, daß in der vorliegenden Encyklopädie der Art. „Droſte zu Viſchering“ aus Richter's Feder hervorgegangen iſt, der ebenfalls Richter's Objektivität bezeugt.

Im Jahre 1847 hatte Richter in Gemeinſchaft mit ſeinem Freunde H. F. Jacobſon die Herausgabe einer kirchenrechtlichen Zeitſchrift, der „Zeitſchrift für das Recht und die Politik der Kirche“ unternommen. Dieſelbe lieferte in den beiden erſchienenen Heften durchaus gediegene Arbeiten, aber das Jahr 1848 bereitete auch dieſem Unternehmen den Untergang. Um ſo größer war die Freude Richter's als der Unterzeichnete auf eine von E. Herrmann in Göttingen ausgegangene Anregung im Jahre 1861 die „Zeitſchrift für Kirchenrecht“ begründete. Nicht nur fand der von mir entworfene Plan und das Programm der Zeitſchrift Richter's ganze Billi-

gung, sondern er hat dieselbe durch mehrere werthvolle Beiträge unterstützt und hat ihre Leistungen auch in seinen letzten Lebensjahren, als seine zunehmenden Leiden ihn bereits von thätiger Betheiligung zurückhielten, mit wärmster Theilnahme verfolgt.

Am 8. Mai 1864 ist Richter nach langen schweren Leiden durch einen sanften Tod aus diesem Leben abberufen worden. Aus seinem Nachlaß hat Paul Hinschius die vorhandenen Bruchstücke eines preußischen Kirchenrechts, zu dessen Bearbeitung Richter in den letzten Jahren seines Lebens den Plan gefaßt hatte, herausgegeben. Diese Fragmente haben nicht nur den Werth eines Andenkens an den verstorbenen Meister für die vielen Schüler und Verehrer Richter's, sondern sie enthalten mehrfach eingehende principielle Ausführungen über Punkte, welche Richter im Lehrbuch zum Theil mehr nebenbei berührt hatte. Insofern bilden sie eine willkommene Ergänzung des letzteren.

Ueber Richter's Wirksamkeit als akademischer Lehrer genügt hier die Bemerkung, daß die große Menge seiner Schüler allerdings mehr durch das Lehrbuch als durch Richter's Vortrag angezogen wurde. Dagegen besaß Richter in hohem Grade die Gabe und die Hingebung, einzelne weiterstrebende Schüler an sich heranzuziehen, in jeder Weise zu fördern und zu selbstständiger wissenschaftlicher Arbeit auf dem Gebiete des Kirchenrechts anzuregen und anzuleiten. Aus dem bescheidenen Kreise seiner canonistischen Uebungen sind denn auch viele tüchtige kirchenrechtliche Doktordissertationen und Abhandlungen hervorgegangen, und die Zahl jüngerer Männer, welche aus Richter's Schule hervorgegangen, heute juristische Lehrstühle an deutschen Hochschulen bekleidet, bekennt übereinstimmend, wie groß das Verdienst Richter's um die Bildung für ihren künftigen Beruf gewesen ist. Unter den Schülern Richter's, welche heute Kirchenrecht lehren, genügt es hier auf katholischer Seite Schulte, auf evangelischer O. Mejer, (der freilich nur in seinen wissenschaftlichen Anfängen der Schule und Richtung Richter's angehörte) — Paul Hinschius, E. Friedberg zu nennen, denen sich der Unterzeichnete anreiht; überdies war er mir durch die mir bis an sein Lebensende in väterlicher Weise bethätigte Freundschaft auf das Innigste verbunden. R. W. Dove.

Richter, Joh. Heinrich, der im Jahre 1847 als Inspektor des rheinischen Missionsseminars in Barmen starb, war der Sohn eines Predigers in Sachsen. Ganz in der Nähe von Luther's Geburtsort, zu Belleben im Mansfeldischen, war er am 11. Dezember 1799 geboren. Sein Vater war ein strenger und durchgreifender Mann, der den Sohn von Jugend auf unter ernste Zucht beugte und ihm wie seiner Gemeinde eine scharfe Moral predigte, übrigens aber von der Herrlichkeit des Christenglaubens so wenig wußte, wie damals seine meisten Amtsgenossen weit und breit. Seine beiden Söhne, unseren Heinrich und dessen jüngeren Bruder Wilhelm, unterrichtete er größtentheils selbst. Heinrich, der ein sehr lebendiges Gemüth und rasches Wesen hatte, lernte sehr leicht. Er hätte es nicht ertragen können, hinter seinen Altersgenossen zurückzustehen. Ueber seinen Büchern vergaß er Alles, so daß der Vater, der ernstlich für seine Gesundheit fürchtete, ihn immer wieder zu körperlicher Beschäftigung und Leibesübungen trieb. Aus demselben Grunde suchte er ihn schon früh selbstständig zu machen und sandte ihn zu Pferd allein auf weite Touren aus. Sogar nach Halle, 6 bis 7 Stunden weit, ward der Knabe geschickt, um z. B. zum Geburtstage der Mutter größere Einkäufe zu besorgen. Als er im 12. Jahre die lateinische Schule in Halle bezog, mußte er sich dort ganz allein zurechthelfen, sich selbst eine Wohnung miethen u. s. w. Aehnlich war's, als er zu einem Förster in die Lehre gebracht wurde; denn nicht studiren sollte er, sondern Forstmann werden. Die gewaltige Erhebung des Jahres 1813 unterbrach diese friedlichen Beschäftigungen. Im Feuer der vaterländischen Begeisterung bot der erst 14jährige Forstaspirant sich sofort als Freiwilliger an und machte die Feldzüge bis 1815 mit. Schon ehe er eingetreten war, war sein Vater gestorben, und da der junge Kriegsmann zurückkam, handelte es sich abermals um die Wahl eines Lebensberufs. Sollte er beim Forstwesen bleiben? Er selbst hatte große Neigung dazu. Botanik, Mineralogie und die Beschäftigung mit Leibesübungen aller

Art waren ganz nach seinem Geschmack. Bis zu seinem Ende war er ein gewandter Reiter und die Büchse wußte er trefflich zu handhaben. Aber auf den Wunsch seiner Mutter entschloß er sich, Theologie zu studiren, und zog mit seinem jüngeren Bruder Wilhelm nach Halle, wo auch seine Mutter ihren Wittwensitz nahm. Hier nun in Halle war es, wo der Herr ihm zu mächtig wurde und das jugendlich trotzige Herz überwältigte. Etliche seiner Freunde und Mitstudenten, unter ihnen auch Sander und Stier, beredeten ihn, sie auf einem Ausfluge nach Wittenberg zu begleiten. Sie wollten gern einmal die Kirche und die Kanzel sehen, wo Luther gepredigt habe. Von dieser Kanzel herab hörten sie nun eine ergreifende Predigt des ehrwürdigen Nitzsch, die wenigstens für den jungen Richter entscheidend wurde für sein ganzes Leben. Von da an suchte er mit allem Ernste den Herrn und nach einem schweren Kampfe wurde ihm ein reiches Maß des Friedens und der Glaubensseligkeit in Christo zu Theil. Jetzt erst begann ein recht gesegnetes Studiren der Theologie und zugleich eine frische praktische Thätigkeit unter seiner Umgebung. Denn was seine eigene Seele so ganz erfüllte, konnte der junge feurige Mann unmöglich vor seinen Freunden zurückhalten. Kam er aus dem Colleg, so sah man ihn meist unter einem Haufen von Studenten stehen, denen er von Christo zeugte. Abends schob er wohl den Leuten Traktate und fliegende Blättchen in die Häuser. Hier und da hat er wirklich eine Seele dem Heilswege nahe gebracht. Was aber seine größte Freude war: durch sein Zeugniß wurde auch sein geliebter einziger Bruder für den Herrn gewonnen, und nicht lange darnach auch die hochverehrte Mutter. An das glückliche Zusammenleben mit diesen beiden theuren Personen hat Richter auch in seinen späteren Jahren noch stets mit großer Herzensfreude gedacht. Inzwischen hatte er das theologische Studium nahezu absolvirt und hatte sich, von glücklichen Anlagen unterstützt, unter seinen Studiengenossen bald so hervorgethan, daß der Professor Marks ihn zu Anfang des J. 1823 zum Senior der von ihm geleiteten homiletischen Gesellschaft erkor. Noch in dem selben Jahre machte er sein Examen vor dem Consistorium zu Magdeburg und wurde, mit dem Zeugniß Nr. I. geziert, sofort als Religionslehrer am Pädagogium zu Halle angestellt. Nachdem er als Domcandidat seine theologischen Reisen vollendet hatte, wurde er schnell hintereinander an das Seminar zu Jenkau, an das Waisenhaus zu Bunzlau und schließlich an das Seminar zu Halberstadt berufen, woselbst er bis zum Antritte des Inspektorats am Barmener Missionshause im Jahre 1827 geblieben ist. Diese Zeit aber war für ihn eine Zeit schwerer Kämpfe. Von allen Seiten standen Widersacher gegen ihn auf, welche dem muthigen Bekenner nicht bloß in seinem amtlichen Wirken Hindernisse in den Weg legten, sondern ihn auch mit Verläumdungen aller Art zu beschmutzen suchten. Wo er auch hinkam, hieß es: „das ist ja der Muckr und Erzpietist; nehmt Euch vor dem in Acht!“ — oder „dem wollen wir eins anhängen!“ Als er in Halberstadt noch beim Auspacken seiner Sachen war, trat schon ein junger Seminarist in sein Zimmer und fragte recht höhnisch: „Herr Richter, was halten Sie von der Versuchungsgeschichte in Luk. 4.? Der neue Lehrer sah ihn ernst an und sagte ruhig: „Ich nehme es, wie es dasteht.“ Diese Antwort gab natürlich anfangs ein großes Posaunen durch's ganze Haus, allein manche junge Männer wurden doch sehr dadurch frappirt und zum Nachdenken veranlaßt, auch der Frager selbst, und auch in diesem Seminar gab der Herr Gnade, daß durch das Zeugniß des jungen muthigen Lehrers mehrere Zöglinge zum Herrn bekehrt wurden, wie das die dankbaren Briefe, die noch von manchen unter ihnen vorhanden sind, sattsam beweisen. Im Uebrigen aber erfuhr er in Halberstadt sehr viele und große Feindschaft. In öffentlichen Blättern wurde sein Name durch den Koth gezogen, und die Pfeile, welche gegen ihn geschleudert wurden, waren in das schärfste Gift getaucht. Man hatte in Barmen, vielleicht durch Sander, von den Bedrängnissen des jungen Streiters für die Ehre Christi gehört, und da man gerade einen Missionsinspektor suchte, berief man Richter hierher. Zu gleicher Zeit wurden ihm aber auch zwei Pfarrämter angetragen, darunter eins in seinem Geburtsorte. Eine Berathung mit Fleisch und Blut würde

wahrſcheinlich zur Annahme einer geſicherten und einträglichen Pfarrſtelle geführt haben, dazu riethen auch alle ſeine Freunde und die Verwandten ſeiner Braut in Halberſtadt. Aber viel zu ſehr drängte die Liebe Chriſti ihn, alle ſeine Kräfte ausſchließlich der Ausbreitung des Reiches Gottes unter den Heiden zu widmen. Es war ja die Zeit der erſten Liebe für die Heidenmiſſion unter den Gläubigen in Deutſchland. Unſer Richter dachte an Jänicke in Berlin, an Blumhardt in Baſel und zweifelte keinen Augenblick, daß am Miſſionsſeminar zu Barmen der Platz ſey, an welchem er fortan dem Herrn und ſeinem Reiche dienen ſolle.

Als der neue Inſpektor am 28. Mai 1827 mit ſeiner jungen Frau in Barmen ankam, fand er daſelbſt weder ein Miſſionshaus noch eine ſelbſtſtändig ausſendende Miſſionsgeſellſchaft. Es war die damals noch vereinzelt ſtehende Barmer Miſſionsgeſellſchaft, die ſich erſt ſpäter mit etlichen anderen rheinländiſchen Vereinen zur Conſtituirung einer Rheiniſchen Miſſionsgeſellſchaft zuſammenthat, die aber ſchon in ihrer Vereinzelung den Entſchluß gefaßt hatte, fähige Jünglinge zum Miſſionsdienſte ausbilden zu laſſen. Die Sache hatte ſich ſo zu ſagen von ſelbſt gemacht. Im Anfange der zwanziger Jahre wehte ein überaus friſcher Geiſtesodem durch das Wupperthal. Die Erweckungen waren ſehr zahlreich, und namentlich unter den jungen Geſellen und Arbeitern, die in ſtets größerer Zahl in das gewerbreiche Thal einwanderten, zeigten ſich vielfache Spuren eines neu durchbrechenden Geiſteslebens. Wie es in ſolchen Fällen ſo oft geſchieht — es erwachte in vielen ein Miſſionstrieb, und häufig kamen ſie mit ſolchem Anliegen zu den Predigern und Seelſorgern, die ihnen zuerſt den Weg des Heils gewieſen. Die wußten ihnen wenig Rath. Nach Baſel oder Berlin war's ſchwierig, ſie zu ſchicken, und ſonſt gab es damals keine Miſſionsſchulen in Deutſchland. Um aber doch etwas zu thun, traten einige junge Pfarrer und Lehrer des Thals zuſammen und beſchloſſen, den fünf oder ſechs jungen Männern, die ſich gar nicht abweiſen laſſen wollten, täglich einige Stunden Unterricht zu geben. Aus dieſen kleinen Anfängen war eine förmliche Miſſionsſchule hervorgegangen. Da die Pfarrer bald fanden, daß die längere Dauer eines regelmäßigen Unterrichts ihre Kräfte überſtieg, übertrugen ſie dem Pfarrer Lindl, der hier faſt müſſig am Markte ſtand, die Mehrzahl der Stunden und die ſpecielle Beaufſichtigung der jungen Männer. In dieſer Form ward die Barmer Miſſionsvorſchule am 11. Juli 1825 eröffnet. Da es ſich bald zeigte, daß ſtudiren und auf ſeinem Handwerk arbeiten, ſich nicht wohl vereinigen ließ, ſo mußte man demnächſt ein Convikt für die jungen Männer eröffnen — es waren ihrer zehn geworden —, alſo auch ihren ganzen Unterhalt auf die Kaſſe der Miſſionsgeſellſchaft übernehmen; und wenn man daran dachte, ſie einmal auszuſenden in die Heidenwelt, mußte man den Unterricht noch vervollſtändigen, ein förmliches Seminar errichten und einen Inſpektor berufen. Somit trat Richter zunächſt in den Dienſt der Barmer Miſſionsgeſellſchaft, deren Mittelpunkt und Seele damals der Paſtor Leipoldt war und es auch blieb bis an ſeinen Tod im Jahre 1842. Mit einem überaus kränklichen, augenſcheinlich dem Tode entgegenwelkendem Körper wirkte er in ungebrochener Geiſtesfriſche durch Wort und Schrift in und für ſeine Gemeinde und für die ihm überaus theuere Miſſion. An ihn und ſeinen Collegen Snethlage ſchloß ſich der junge, damals noch unerfahrene Miſſionsinſpektor bei ſeinem Eintritt in's Wupperthal vorzugsweiſe an, und an ſeinen alten Univerſitätsfreund, den er in Barmen wiederfand, den Paſtor Sander. In deſſen Gemeinde Wichlinghauſen zog er zunächſt mit ſeinen Zöglingen. Denn er konnte den Direktoren des Barmer Miſſionsvereins ſchnell begreiflich machen, daß das Zuſammenwohnen der Zöglinge mit ihrem Lehrer unerläßlich ſey. So wurde alſo ein Haus gemiethet, ziemlich am öſtlichen Ende des Wupperthals, und eine kurze Strecke von dem Pfarrhauſe des lieben Sander entfernt. So konnten beide die alte Freundſchaft deſto feſter knüpfen, und in der That lebten ſie etliche Jahre dort in der innigſten Gemeinſchaft der Liebe und des Gebets. Später (1834) wurde

das Missionshaus in der Gemeinde Unterbarmen erbaut und Sander wurde nach Elberfeld versetzt. An seine Stelle in Wichlinghausen trat der nicht minder befreundete Stier.

Der Unterricht der Zöglinge, dem sich der junge eifrige Seminarinspektor mit ganzer Hingebung widmete, wurde noch immer in dem Sinne geleitet, daß die jungen Leute keine gelehrte Theologen, sondern gründlich bekehrte Schriftforscher und lebendige Zeugen des Wortes seyn sollten. „Wir fanden" — sagte Leipoldt —, „daß auf dem bei weitem größten Theile des Missionsgebiets hohe Erkenntniß und weit ausgebreitetes Wissen auch nicht einmal der äußeren Umstände wegen erforderlich und daß also eine völlig gelehrte Bildung der Zöglinge für uns vergeblicher Zeit- und Kostenaufwand sey." Sonach verzichtete man zunächst darauf, die Zöglinge in den Grundsprachen und in den philosophischen und wissenschaftlich theologischen Disciplinen zu unterweisen. Gründliche Kenntniß des Wortes Gottes und der Heilslehre blieb die Hauptsache, daneben Geschichte in ihren verschiedenen Zweigen, deutsche und englische Sprache, Erdbeschreibung, Naturkunde, Zeichnen und Singen. Auch an Redeübungen und Anleitung zum Unterricht in Elementarschulen fehlte es nicht. Kaum aber war dieser Plan einigermaßen in Wirksamkeit getreten, so zeigte sich schon eine Hemmung. Ehe der Inspektor Richter eintrat, standen die Zöglinge, wie schon erwähnt, unter Leitung des auch in weiteren Kreisen bekannten Pfarrer Lindl, der vom Katholicismus zur evangelischen Kirche übergetreten, dann sehr weit umhergescheucht war und zuletzt von Petersburg und von Berlin aus seinen Weg in's Wupperthal fand. Er war ein sehr gläubiger, aber etwas excentrischer Mann und kein sehr gewiegter Pädagog. Er sah sofort, daß er mit dem neuen Inspektor nicht würde zusammenbleiben können, und kündigte seinen Rücktritt an. Ein zweiter Lehrer neben dem Inspektor war nothwendig, und da mehrere Versuche, eine andere Hülfe zu gewinnen, fehlschlugen, übertrug man die Stelle dem Bruder des Inspektors, dem Candidat Wilhelm Richter, der gekommen war, um seinen Bruder zu besuchen, und provisorisch einige Stunden bei den Zöglingen übernommen hatte. Er blieb dann bis zu seinem Tode (1845) zweiter Lehrer am Seminar, in beständiger herzlicher Gemeinschaft mit dem Inspektor, überaus freundlich und dienstbeflissen und seinem älteren Bruder auf's Innigste ergeben. Beide Brüder mußten natürlich erst ihre Erfahrungen machen. In dem Ueberschwange des christlichen Vertrauens sahen sie anfangs in jedem neu sich meldenden Zöglinge einen lieben und zuverlässigen Bruder in Christo und zweifelten nicht an seiner Lauterkeit und Stetigkeit. Aber gar bald mußten sie gewahren, daß bei diesen jungen Männern die sorgfältigste Prüfung und die strengste Auswahl noth thut und daß trotz aller Sorgfalt immer noch eine Anzahl ungeeigneter Leute aufgenommen wird, die später als unlauter oder als unbefähigt entlassen werden müssen. Selbst von den vier ersten Sendboten, die zu den Heiden geschickt wurden, mußte der eine bald wieder ausgeschlossen werden. — Etwa anderthalb Jahre nach seinem Amtsantritt konnte der neue Inspektor erklären, daß die vier ältesten Zöglinge seines Seminars hinlänglich ausgebildet seyen, um nach etlichen Monaten als Prediger des Evangeliums in die Heidenwelt gesandt zu werden. Es handelte sich also jetzt um die Frage, wohin sie senden, und wie die Mittel für ihren Unterhalt aufbringen! Freilich an den Unterhalt dachte man weniger; man hoffte, wenn sie nur erst draußen wären, so würden sie sich auf eine oder andere Weise selbst ihr Brod erwerben können. Aber auch das Geld für die Ausrüstung und die Ueberfahrt konnte die kleine Barmer Gesellschaft neben den Kosten, welche ihr das Seminar verursachte, nicht wohl erschwingen. Sie wandte sich deshalb an die schon seit dem Jahre 1799 bestehende Elberfelder Missionsgesellschaft, welche aber im letzten Jahrzehnte fast mehr Judenmission als Heidenmission betrieben hatte. Der Vorstand dieser Gesellschaft war sogleich bereit, seine Arbeit unter den Juden, die ohnehin wenig Erfolg gehabt hatte, aufzugeben und sich mit ganzer Kraft der Heidenboten anzunehmen, die aus dem Barmer Seminar hervorgehen würden. Es wurde ein gemischtes Comité aus Barmer und

Elberfelder Vorstandsgliedern, eine „Deputation“ gebildet, der die Oberleitung des Seminars übergeben ward, und die übrigen Missionsvereine in Rheinland und Westphalen (in Köln, Wesel, Mark u. s. w.) wurden aufgefordert, sich der neu gegründeten Rheinischen (man hätte wohl sagen mögen Wupperthaler) Missionsgesellschaft anzuschließen, was auch geschah und im Laufe des folgenden Jahres noch immer häufiger geschah. Inspektor Richter wurde selbst Mitglied der Deputation, doch so, daß er dieselbe zugleich als seine alleinige Behörde anerkannte. Die Pfarrer des Thales und die kirchlichen Behörden standen zu ihm in einem freundlichen und entgegenkommenden, aber in keinem amtlichen Verhältniß. Es waren ihm als Gastprediger alle Kanzeln geöffnet, aber er war nicht Mitglied der Synode, wurde auch niemals ordinirt.

Durch den Superintendenten der Londoner Missionsgesellschaft, Dr. Philipp, der im Jahre 1828 mit mehreren Missionaren nach Südafrika zurückkehrte, wurde die neu gebildete Deputation der Rheinischen Missionsgesellschaft zu dem Entschlusse geleitet, ihre ersten Missionare ebenfalls nach Südafrika zu schicken. Eigentlich sollten sie unter Philipp's Aufsicht und Leitung gestellt werden, allein die Sache machte sich doch anders. Im Capland fanden sich drei verschiedene Elemente: die alten hottentottischen Ureinwohner, die längst überwunden, zurückgedrängt und heimathlos geworden waren, sodann die europäischen Einwanderer und ihre schwarzen Sklaven. Holländer und Engländer waren die Herren des Landes, reiche Viehbauern und Weinbergsbesitzer, in Nordamerika würde man sie Farmer nennen, am Cap nennt man sie Boers (Buurs). Die Sklaven dieser Boers waren meist aus dem Südosten Afrika's, Madagaskar gegenüber, von der Küste Mozambique und wurden mit dem Gesammtnamen „Mozambiker“ genannt. Diese Mozambiker waren der erste Gegenstand der Thätigkeit unserer Heidenboten. Die Herren dieser Sklaven, meist sehr ehrbare und kirchliche Holländer, waren zwar im Allgemeinen überzeugt, daß diese Schwarzen eine untergeordnete Race seyen, die unmöglich jemals durch das Christenthum ihnen könnte gleichgestellt werden, ja sie würden sich geekelt haben bei dem Gedanken, dereinst mit den Schwarzen den Himmel theilen zu sollen. Gleichwohl waren sie durch die Vorarbeiten der Herrenhutischen und der englischen Missionare davon überzeugt, daß ihre Sklaven Menschen wären, die eine Seele hätten, für die man sorgen müsse. Deshalb sahen sie es nicht ungern, als die jungen Missionare aus dem Wupperthale kamen und sich sofort bereitwillig finden ließen, die Lehrer ihrer Sklaven zu werden. Auf diese Weise wurden gleich mehrere Stationen für die Schwarzen gegründet: Stellenbosch, Tulbagh und etwas später Worcester. Schwieriger war es, den geknechteten und zerstreuten Hottentotten nahe zu kommen. Für sie mußte erst wieder eine Bleibstätte eingerichtet werden, denn all ihr Land hatten die Engländer für Eigenthum der Krone erklärt. Die Missionare sahen sich genöthigt, Grundstücke von der Regierung zu erbitten oder zu kaufen, auf denen sie kleine Horden dieser elenden zersprengten Reste eines mächtigen Volkes um sich sammeln konnten. So entstanden die Stationen Wupperthal und Eben-Ezer. — Alle diese neuen Dinge, welche die Missionare an die Deputation und an ihren Lehrer und Inspektor berichteten, füllten den lebendigen Geist unseres Richter mit einer ganz neuen Welt von Anschauungen. Die fremden Racen, die fremde Natur, das fremde Land waren für ihn, den eifrigen Naturforscher, von außerordentlichem Interesse. Auf's Sorgfältigste ließ er sich die Pflanzen, die Thiere, die Steine von jenem Ende der Erde her beschreiben oder am liebsten schicken, und war dann unermüdlich im Vergleichen, Ordnen, Bestimmen und im Aufstellen des kleinen Museums, welches allmählich durch die Sendungen aus der Heidenwelt sich im Missionshause sammelte. War er doch damals noch so zu sagen eine Autorität unter den Botanikern und Geognosten und nahm an den Zusammenkünften solcher gelehrten Herren Theil. Die Thüringische Societät für die gesammte Mineralogie hatte ihm noch im Jahre 1828 ein Diplom geschickt und ihn zum Ehrenmitglied ernannt. Später freilich traten diese Studien bedeutend in den Hintergrund und das Bibelstudium wurde die Hauptsache. Doch blieb bis zu seinem Tode die

Naturgeſchichte eines ſeiner Lieblingsfächer und die botaniſchen oder mineralogiſchen Spaziergänge mit den Zöglingen gehörten zu ſeinem ganz beſonderen Vergnügen. Er ſelbſt äußert ſich darüber in einem kleinen Aufſatze, den er etliche Jahre nach dem Eintritte in ſein neues Lehramt niederſchrieb, folgendermaßen: „Die Natur gilt uns (im Miſſionsſeminar) als anderer Theil des Buches Gottes nach Pſ. 103. Was für Naturkunde, Arzneimittellehre, Oekonomie und Gewerbekunde, beſonders in Beziehung auf Miſſionare, wichtig iſt, wird nicht außer Acht gelaſſen. Der Unterricht muß ſich auf zwei Stunden wöchentlich beſchränken, doch werden die Excurſionen für ihn benutzt, namentlich zum Sehenlernen der geheimnißvollen Werke Gottes, wozu uns Gott, wie Calvin ſagt, durch unſere Augen und die ihnen überall und immer wieder entgegentretenden Gebilde ſeiner Gedanken gleichſam zwingen will, um uns dadurch zu ſich zu leiten und den Seinen auch auf dieſem Wege Gehülfen der Freude zu bereiten.“ — Richter hatte den dreijährigen Curſus der Miſſionszöglinge in drei Abſchnitte getheilt. Naturgeſchichte wurde in allen drei Abtheilungen getrieben. Geographie, Rechnen, Schönſchreiben, deutſche Sprache, Geſang fielen nur in die beiden erſten Jahre; engliſche und holländiſche Sprache, Bibelkunde und Geſchichte des Reiches Gottes zog ſich durch den ganzen Curſus. Mit dem zweiten Jahre begann der Unterricht in der Dogmatik (nach Spener's Katechismus und Calvin's Inſtitution), logiſche Grammatik nach Herling und Pädagogik nach Zeller. Die Paſtorallehre (nach Stier's Kerygtik und Spangenberg's „Unterricht für die evangeliſchen Brüder unter den Heiden“) kam noch im dritten Jahre hinzu, ſowie die praktiſchen Uebungen im Halten von Vorträgen und Katechiſiren. Faſt allen wiſſenſchaftlichen Unterricht gab der Inſpektor ſelbſt. Nur die Vorübungen und Elementargegenſtände hatte ihm ſein Bruder abgenommen, und namentlich auch den Unterricht in den beiden neueren Sprachen, welche die Miſſionare am Cap verſtehen müſſen. Auf dieſe Weiſe ließ die Einheit des Unterrichts, der ganz in den Händen der beiden Brüder ruhte, nichts zu wünſchen übrig. Mehr Noth machte die Disciplin unter den jungen Leuten und die Hausordnung. Beſonders erſchwerte es die Stellung des Inſpektors, daß ſeine Frau nicht im Stande war, die Laſt des ganzen Miſſionshaushaltes zu übernehmen, ſondern ein Oekonom mit ſeiner Familie im Hauſe wohnte, bei dem die Zöglinge in Koſt gingen. Erſt im J. 1844 wurde dieſer Uebelſtand abgeſtellt. Gleichwohl war nach Außen hin der Ruf des Barmer Miſſionshauſes hinlänglich gegründet und die Leiſtungen des Inſpektors fanden vielſeitige Anerkennung.

Die Mühen und Schwierigkeiten eines Inſpektors hinderten unſeren Richter keineswegs, auch in einen lebendigen theologiſchen Verkehr einzutreten und ſich an den Kämpfen und Beſtrebungen der Theologie im Bergiſchen Lande zu betheiligen. Er fand im Wupperthal ein lebendiges, aufgewecktes Gemeindeleben, zahlreiche Kreiſe tief gegründeter Chriſten, hervorragende Geſtalten ehrwürdiger Laien, die an chriſtlicher Erkenntniß und Klarheit manchen Theologen übertrafen; und auf der anderen Seite eine Anzahl ausgezeichneter Geiſtlichen und Seelſorger, die mit aufopfernder Hingebung das friſche Glaubensleben in ihren Gemeinden zu pflegen und durch ihre Predigten und Bibelſtunden immer neue Anregung zu verbreiten wußten. Das Alles konnte nicht ohne Einfluß auf die theologiſche Entwickelung Richter's bleiben. Dazu kam der eigenthümliche confeſſionelle Karakter des Wupperthals. Während die einzelnen Paſtoren mit aller Entſchiedenheit ihr Sonderbekenntniß betonten, boten ſie ſich doch — Lutheraner und Reformirte — ohne Ausnahme die Hand zu vertraulichem, brüderlichem und wiſſenſchaftlichem Verkehr und zu gemeinſamen Werken chriſtlicher Liebe; ſie predigten für einander und beteten mit einander und ließen die Gemeindeglieder ohne Bedenken gaſtweiſe zu der verſchiedenen Abendmahlsfeier. Aber von unſerem Richter wurde erwartet, daß er noch einen Schritt weiter ginge. Neben den confeſſionell geſchiedenen Gemeinden hatte ſich in dem mittleren Theile des Thals, in Unterbarmen, noch eine wirklich unirte Gemeinde gebildet, eine Gemeinde, welche aus Lutheranern und Reformirten zuſammengeſetzt, ihre Kinder nach einem unirten Katechismus unterrichten und confirmiren ließ,

ſo daß wenigſtens das nachwachſende Geſchlecht ſich weder lutheriſch noch reformirt nennen konnte. In dieſe unirte Gemeinde war das neue Miſſionshaus hineingebaut worden, in die unirte Unterbarmer Kirche war das ganze Miſſionsperſonal eingepfarrt, zu den Pfarrern dieſer Kirche „der vollzogenen Union“ trat der Inſpektor in das engſte Verhältniß. Das Comité oder die Deputation der Miſſionsgeſellſchaft, ſelbſt aus Mitgliedern beider Bekenntniſſe beſtehend, nahm unwillkürlich, wenn ſie ſich die kirchliche Ausgeſtaltung der neu gegründeten afrikaniſchen Miſſionsgemeinden klar machen wollte, dieſe unirte Gemeinde zum Muſter, gab den ausgehenden Zöglingen die in ihr gebräuchlichen kirchlichen Formulare mit und erwartete, daß ſie draußen die confeſſionellen Unterſchiede der Heimath möglichſt vergeſſen oder doch ihren Getauften nichts davon ſagen würden. Das iſt nun freilich nicht geſchehen. Wenn auch der gute Wille da war und ſie nicht gerade abſichtlich den Lehrunterſchied erwähnten, ſo geſchah es doch unwillkürlich. Der ehemalige Lutheraner gab unbewußt ſeiner neuen Gemeinde ein lutheriſches, der reformirte Miſſionar ein reformirtes Gepräge, und ſchließlich mußte der Unterſchied auch den Gemeindegliedern ſelbſt in die Augen fallen. Faſt ebenſo wie ſeinen Zöglingen draußen ging es auch dem Inſpektor daheim. Er hatte den beſten Willen recht unirt zu ſeyn, und that auch wirklich den reformirten Symbolen und Gottesdienſtformen alle Ehre an, aber — der Lutheraner ſchlug doch immer wieder durch.

Aber neben dieſer confeſſionellen Stimmung, die unſeren Richter ſo beſonders afficirte, herrſchte im Thale, beſonders in Barmen, noch eine andere, bibliſche, welche eine gründlichere Erforſchung des Wortes und allſeitigere Beleuchtung des göttlichen Reichsplans erſtrebte. Zum Theil ſchloſſen dieſe ernſten Schriftforſcher ſich den geiſtesverwandten Menken und Collenbuſch an. Ein Miſſionsinſpektor, deſſen Blick nothwendig in die Weite und in die Zukunft gerichtet iſt, konnte unmöglich einer ſolchen Richtung ganz fremd bleiben. Die Frage nach der ſtufenweiſen Entwickelung des Gottesreiches intereſſirte ihn je länger je mehr. Indem er ſorgfältig die dogmatiſchen Klippen der Collenbuſchianer vermied, kam er doch in der Lehre „vom Reich“ zu ſehr verwandten Reſultaten. Sie faſſen ſich etwa dahin zuſammen, daß nach Ueberwindung des bereits beginnenden Abfalls und des noch zu erwartenden Antichriſts keineswegs ſofort das jüngſte Gericht, ſondern zunächſt die Aufrichtung des Königreiches Chriſti in ſichtbarer Glorie erfolgen wird (das tauſendjährige Reich), daß der allgemeinen Auferſtehung eine erſte Auferſtehung der Gläubigen voraufgeht, und daß auch im Todtenreiche noch eine Verkündigung des Evangeliums und Bekehrung zum Herrn möglich iſt und ſtattfindet. Daß dieſe Lehren von den Symbolen der evangeliſchen Kirche verworfen werden, wollte Richter nicht gelten laſſen und meinte ſie als durchaus orthodox erweiſen zu können. Dagegen von einer Läuterungszeit nach dem Tode auch für die Bekehrten und von einer ſchließlichen Wiederbringung auch der Verdammten wollte er nichts wiſſen. Uebrigens finden ſich verſchiedene Schwankungen in ſeiner Entwickelung, ſo daß ſeine Aeußerungen hier und da merklich differiren. Am deutlichſten tritt das hervor, wenn man die einzelnen Theile ſeines Bibelwerks mit einander vergleicht. Das Bibelwerk, bekannt unter dem Titel: „Erklärte Hausbibel oder Auslegung der ganzen heil. Schrift Alten und Neuen Teſtaments“ — begonnen 1834 und vollendet 1840, iſt ein ſehr umfangreiches Werk in 6 dicken Bänden, in welchen die ganze Luther'ſche Ueberſetzung abgedruckt iſt, ſtets unterbrochen durch kleine Bemerkungen, die in den Text hineingeſchoben ſind, und durch Anmerkungen und Auslegungen, welche jedem Kapitel folgen. Dazu kommen noch vor jedem Buche und vor jeder Gruppe von Büchern ausführliche Einleitungen. Der große Segen, den dieſe auf entſchieden gläubigem Grunde ruhende Bibelerklärung nach vielen Seiten hin verbreitet hat, iſt durch zahlreiche Zuſchriften und perſönliche Dankäußerungen — ſelbſt von Amerika und von Afrika her — bezeugt. Hier iſt von keinerlei Transaktion mit dem wiſſenſchaftlichen Halbglauben die Rede, Alles wird einfach ſo genommen, „wie's daſteht“, und ſtets mit einer Freudigkeit und Zuverſicht erklärt, als ſey von wirklichen Schwierigkeiten gar nicht die Rede. Der Werth des Werkes beruht

überhaupt weniger in der Tiefe als in der Frische der Arbeit. Eigene durchgreifende Gedanken, Geistesblicke in die Tiefen der göttlichen Geheimnisse, selbstständige Lösungen einzelner Probleme finden sich weniger; desto mehr ist gesammelt und aus fremden, älteren Auslegern citirt oder nach englischen Mustern bearbeitet. Eine besondere Fertigkeit hat Richter darin, durch die in den Text eingeschobenen kleinen Parenthesen, oft nur einzelne Wörter oder Sylben, irgend eine Dunkelheit aufzuhellen oder das Verständniß zu erleichtern. In diesen Einzelerklärungen ist er bisweilen recht glücklich, dagegen möchte die Form manchem Leser etwas unvermittelt und abrupt erscheinen. Richter wendet sich jeden Augenblick mit unmittelbarer Anrede an den Leser, schärft ihm das Gewissen, fordert ihn auf, diese oder jene Bibelstelle aufzuschlagen und sich darnach zu halten oder einen bestimmten Vers zu singen oder ein gewisses Gebet zu sprechen — man wird unwillkürlich an die methodistische Praxis erinnert. Aber weit entfernt, als Mangel zu gelten, hat gerade diese Eigenthümlichkeit viele Leser ganz besonders angesprochen und mit großer Vorliebe für das Werk erfüllt. Auch in wissenschaftlichen Kreisen fand die „Erklärte Hausbibel" große Anerkennung. Noch ehe sie ganz vollendet war, kreirte die Bonner theologische Fakultät den Verfasser zum Doktor der Theologie, eine Ehre, welche nicht lange nachher auch seinem Freunde Stier widerfuhr, der Sander's Nachfolger in Wichlinghausen geworden war.

Nachdem Richter für seinen biblischen Unterricht durch seine Hausbibel, welche jeder Zögling in Händen hatte, eine geeignete Grundlage gewonnen, machte er sich alsbald daran, etwas Aehnliches auch für den dogmatischen und symbolischen Unterricht in's Werk zu richten. Abgesehen von einer neuen Ausgabe und Uebersetzung der Augsburgischen Confession, die er besorgte und die als Vorläufer gelten mochte, ließ er im Jahre 1844 seine „Evangelische und Römische Kirchenlehre" erscheinen, ein mäßiges Bändchen, in welchem in sehr gedrängter Form die sämmtlichen Unterscheidungslehren beider Kirchen nebeneinander gestellt (zum Theil tabellarisch) und die römischen Lehrsätze theils durch Citate aus den orthodoxen katholischen Dogmatikern weiter ausgeführt und beleuchtet, theils durch Hinweisung auf die Lehren der Kirchenväter und auf neuere Gegenschriften widerlegt werden. Auch hier handelt es sich nicht sowohl um eigene Gedankenentwickelung, als vielmehr um eine kritische Zusammenstellung; aber diese Zusammenstellung ist ebenso wie in der Hausbibel in sehr geschickter und frischer, fortwährend auf den Gegner eindringender Weise bewerkstelligt. Daß die römische Kirchenlehre zum besonderen Objekt des Angriffs gemacht wurde, hatte seinen Grund in der Aufregung, welche die damaligen Auslassungen des Erzbischofs Clemens August unter den Evangelischen veranlaßt hatten. Ueberhaupt liebte es Richter, sich an der Tagespolemik zu betheiligen. Gegen Diesterweg und seine Anhänger hat er in den öffentlichen Blättern manche Lanze gebrochen. Aus den Jahren 1843 u. 1844 haben wir noch zwei dahin gehörige Broschüren von ihm: „Zeugnisse in der Sache zwischen Diesterweg und Emmerich" und „Du sollst kein falsches Zeugniß reden, oder: Verstärkte Zeugnisse in der Naturalismus-Sache des Dr. Diesterweg". Abgesehen von diesen literarischen Fehden, deren Nutzen für den Bau des Reiches Gottes mindestens zweifelhaft bleibt, widmete Richter seine allezeit fertige Feder vorzugsweise der Missionssache. Schon 1833 hatte er in Gemeinschaft mit seinem Bruder Wilhelm (der ihm dann auch bei seiner Hausbibel half) das Leben Gützlaff's herausgegeben, und war unermüdlich gewesen durch Zeitungsartikel aller Art das Interesse für die Mission zu erwecken. In die Abfassung der Jahresberichte und Quartalberichte der Rheinischen Missionsgesellschaft hatte er sich anfangs mit dem Pastor Leipoldt getheilt. Nach seinem Tode übernahm Richter diese ganze schriftstellerische Thätigkeit allein, und begann außer den vielen sonstigen Veröffentlichungen (auch eine von ihm selbst angefertigte Karte des südafrikanischen Missionsgebietes gab er heraus) im Jahre 1844 die Herausgabe der „Monatsberichte der Rheinischen Missionsgesellschaft", die in etwas erweiterter Form noch jetzt bestehen. Wie durch Schriften, so suchte er auch durch persönliche Anregung für die Missionssache zu

wirken. Jedes Jahr wurde die Zahl der Miſſionsfeſte größer, auf welchen er zu predigen und Mittheilungen zu machen hatte. Außerdem machte er Beſuchsreiſen weit umher in den Pfarrhäuſern und Gemeinden, um von der Kanzel oder vom Katheder oder am Kaffetiſch für ſeine liebe Miſſion zu zeugen und durch ſeine friſchen und erwecklichen Anſprachen die Gemüther zu entzünden. Ueberhaupt war er im Umgange immer ſehr lebendig und anregend, nicht leicht ohne witzige und oft ſcharfe Bemerkungen wider ſeine Gegner. Aus ſeinen vorhin genannten theologiſchen Schriften gewinnt man ein lebendiges Bild von der Form ſeines Unterrichts im Miſſionshauſe. Mit großer Leichtigkeit und Friſche, oft launig und humoriſtiſch, ſprach er mit ihnen die einzelnen Gegenſtände durch, ging gern auf Gegenbemerkungen und zweifelnde Fragen ein und liebte es, daß ihm eine überraſchende und treffende Antwort entgegen gehalten wurde. So raſch er in ſeinen Bewegungen und ſo heiter er in ſeinen Geſprächen war, ſo fehlte es ihm doch, wo es am Orte war, auch nicht an einer ſehr ernſten und feierlichen Haltung und an langſamer, ruhiger und klarer Rede, auf der Kanzel oder bei anderen geiſtlichen Anſprachen. In ſeinem Familienkreiſe — er war ſeit 1842 zum zweiten Male verheirathet und hatte viele Kinder — pflegte er ſehr fröhlich und mittheilend zu ſeyn, ein zärtlicher Vater, der ſich um die Kleinigkeiten der Kinderſtube gern bekümmerte, aber wo es nöthig war, auch den väterlichen Ernſt zu zeigen verſtand.

Im Miſſionswerke war nach den unruhigen Jahren des Anfangs und der erſten Ausſendungen eine ſtillere Zeit eingetreten, in welcher die fünf Stationen des Caplandes ſich langſam entwickelten. Dem eifrigen Inſpektor aber genügten dieſe wenigen Stationen in Afrika keineswegs. Unaufhörlich wies er auf die vielen hundert heidniſchen Volksſtämme, die noch vergebens nach dem Worte des Leben ſchmachten. So hatte er ſchon im Jahre 1831 einer Miſſion auf Borneo das Wort geredet. Die dortigen von den afrikaniſchen ganz und gar abweichenden Verhältniſſe, der enorme Waſſerreichthum der ſumpfigen Küſten, die undurchdringlichen Wälder mit der tropiſchen Triebkraft der Gewächſe, die halborientaliſchen Geſtalten der muhammedaniſchen Malaien, das kopfabſchnellende Heidengeſchlecht der braunen Dajakken, die verſchmitzten Chineſen, die als Fremdlinge an den Küſten überall ihre induſtriellen und merkantilen Talente entfalteten — das Alles beſchäftigte die lebendige Phantaſie des Inſpektors in hohem Grade und von allen Seiten ſuchte er weiteres Material zur Erkenntniß der borneſiſchen Zuſtände herbeizuſchaffen. Aber erſt im J. 1834 hatte er die Freude, die erſten beiden Boten des Evangeliums nach dieſer großen und verſchloſſenen Inſel abzuordnen. Auch dann wurden ſeine glaubensfreudigen Hoffnungen noch ſehr getäuſcht. Einer der Miſſionare erkrankte und mußte, ohne Borneo betreten zu haben, wieder zurückkehren, der andere fand große Schwierigkeiten, ſich auf der Inſel anzuſiedeln. Von den ihm zu Hülfe geſandten Brüdern ſtarben mehrere ſehr ſchnell oder verließen die Inſel, und nach einem raſchen Anfange ſchien bald Alles wieder in Stocken zu gerathen.

Das ſpätere Aufblühen unſerer borneſiſchen Miſſion, aber auch die ſchwere Kataſtrophe von 1859, erlebte Richter nicht mehr, dagegen benutzte er die Rückkehr des erkrankten Boten von den Sundainſeln und die Nothwendigkeit, für ihn ein geſunderes Klima zu ſuchen, zur Aufrichtung einer Miſſion in Nordamerika. Ihm ſtanden die phantaſtiſchen Geſtalten der rothen Indianer vor Augen, ihr ſchweres Loos unter der Ungerechtigkeit der europäiſchen Eindringlinge, die ihre Prärien in Beſitz nahmen und ſie in die wüſten Felſenparthien verbannten, und er ſchlug der Deputation vor, dieſen klugen und hochgemutheten Kindern der Wildniß Friedensboten aus dem Rheiniſchen Miſſionshauſe zu ſenden. Aber auch mit dieſer Miſſion ging es keineswegs nach den Wünſchen und Hoffnungen ihres Begründers. Der eine der ausgeſendeten Brüder ſtarb, der andere mußte ausgeſchloſſen werden, auch ein dritter, der ihnen nachgeſandt wurde, gelangte nicht hin zu den Indianern. Dagegen entwickelte ſich aus dieſen mißlungenen Verſuchen, die ſeither mit immer ſtärkerem Aufſchwunge ſich ausbreitende

Miſſion unter den evangeliſchen Deutſchen in Nordamerika. Dieſe Miſſion unternahm zwar nicht die Rheiniſche Miſſionsgeſellſchaft als ſolche; ein beſonderes Comité bildete ſich. Richter aber war und blieb eins der thätigſten und eifrigſten Mitglieder des neuen (Langenberger) Comité's und veranlaßte auch, daß der Verein für Amerika ſeine Sendboten größtentheils aus den Zöglingen des Miſſionshauſes nahm oder vielmehr ſelber junge Männer im Miſſionshauſe ausbilden ließ, um ſie als Prediger und Lehrer nach Nordamerika zu den deutſchen Brüdern zu ſenden. In gleicher Weiſe ging von dem eifrigen Manne auch die Anregung zu einem beſoaderen Vereine für Judenmiſſion aus. Er wollte auch dieſe anfangs mit der Heidenmiſſion in engſte Verbindung ſetzen, aber bei weiterer Berathung fand man es doch richtiger, auch für dieſen Zweck ein beſonderes Comité zu bilden, welches ſeinen Sitz in Köln nahm. Es verſtand ſich, daß Richter eins der hervorragendſten Mitglieder des neuen Rheiniſch-weſtphäliſchen Vereins für Iſrael blieb. Daß er nicht minder an allen ſonſtigen Vereinen, für Bibelverbreitung, Traktate und andere Zwecke der Inneren Miſſion ſich betheiligte, braucht nicht erſt geſagt zu werden.

Eine andere Erweiterung des Rheiniſchen Miſſionswerkes, welche Richter noch ſelbſt erlebte, war nicht von ihm ausgegangen oder beabſichtigt. Es war die Ausbreitung unſerer ſüdafrikaniſchen Miſſion über das Namaqualand im J. 1840 und etwas ſpäter (1845) über die Karreeberge. Die Londoner Miſſion, die faſt 30 Jahre unter den zerſtreuten Horden der menſchenleeren Namaquawüſten gearbeitet hatte, wollte ſich von dieſem unfruchtbaren Arbeitsfelde zurückziehen. Einer der letzten der Londoner Namaqua-Miſſionare, der Veterane Schmelen, wandte ſich an die Rheiniſche Miſſion um Hülfe. Es war ohne Zweifel ein gewagter Entſchluß, die Arbeit auf einem ſo ſchwierigen und hoffnungsloſen Gebiete aufzunehmen. Der dem Miſſionsinſpektor ſtets ſehr nahe liegende Gedanke, daß doch auch jenen verkommenen Wüſtenſöhnen das Blut des Erlöſers zu gute komme und daß doch von irgend einer Seite her die Friedensbotſchaft zu ihnen gebracht werden müſſe, überwog die vielen entgegenſtehenden Bedenken, und die erſte Ausbreitung der Rheiniſchen Miſſion durch das ganze Namaqualand bis an die Gränze des Damralandes, ja in's Damraland hinein, geſchah in der That ſo raſch und unter ſo reichen und geſegneten Erfolgen, daß das Herz unſeres Richter voll freudiger Loblieder war. Es war wie ein allgemeines Erwachen der Wüſtenſöhne aus langem Geiſtesſchlaf. Die Berichte des Miſſionars Knudſen aus Bethanien, des Miſſionars Kleinſchmidt aus Rehoboth erinnerten an das erſte Liebesleben der apoſtoliſchen Gemeinde zu Jeruſalem. Hintennach fand ſich freilich auch das Unkraut. Die Streitigkeiten der Stämme untereinander, der ſchwere Rückfall der klugen und gewaltthätigen Jonker-Afrikaner, die Verwirrung, in welche man mit den benachbarten wesleyaniſchen Miſſionaren gerieth — ſolches alles bewegte unſeren Richter ſtets auf's Tiefſte, und er empfand bei ſeinem lebhaften Gemüth die Leiden der Miſſion vielleicht ſtärker als die Miſſionare ſelber. Ruhiger und ungeſtörter entwickelte ſich die Miſſion unter den Kaffern und Baſtards in den Karreebergen. Die Stationen Amandelberra und Schietfontein haben in der That während einer Reihe von Jahren die höchſtgeſpannten Erwartungen der Miſſionsfreunde noch übertroffen. Das war für den Inſpektor eine große Erquickung. Endlich, da ſchon ſein Ende ganz nahe vor der Thüre ſtand, ging ihm noch ein anderer lebhafter Miſſionswunſch in Erfüllung, die Gründung einer deutſchen (Baſeler und Rheiniſchen) Miſſion in China. Sehr dringliche Aufforderungen des damals als Apoſtel China's viel genannten Gützlaff beſtimmte die beiden Miſſionsgeſellſchaften, unter Richter's eifriger Befürwortung, etliche ihrer Miſſionare nach Hongkong und den gegenüberliegenden Kreiſen der Cantonprovinz zu ſenden, um dort mit Gützlaff's chineſiſchen Gehülfen zuſammen zu arbeiten. Dieſes Zuſammenarbeiten erwies ſich zwar ſpäter als unmöglich, aber die deutſche Miſſion hat doch ſeit 1846 ihren Beſtand in China gehabt und erfreuliche Früchte reifen ſehen.

Die Abordnung der erſten beiden Rheiniſchen Sendboten nach China war eine der

letzten Amtshandlungen des Inſpektors. Er war damals noch in voller und friſcher Geſundheit und hatte keine Ahnung von ſeinem nahen Ende. Ueberhaupt wußte er eigentlich nicht viel von Krankheit und Kränklichkeit, obgleich er immer ſehr ſchonſam mit ſeinem Körper umging. Ganz plötzlich, in der Fülle der Kraft und in der Mitte der Arbeit wurde er abgerufen. Nach einem ſehr heiteren Abendgeſpräch fühlte er in der Nacht einen Stich in der Bruſt und bekam eine Lungenentzündung, die ihn binnen drei Tagen hinnahm. Er hatte immer eine große Furcht vor dem langſamen, qualvollen Hinſterben. Sein Gott hat ihn auch freundlich darin angeſehen, daß er ihn den Tod nicht ſchmecken ließ. Vom Anfang der Krankheit an lag er ohne Bewußtſeyn, aber nicht ohne die ſpürbare Nähe ſeines Gottes. Faſt immer redend, ſoweit die Athemsnoth es zuließ, ergoß er ſich in ſeinen Fieberphantaſien in laute und brünſtige Gebete für die Miſſion, für die Ausbreituug des Reiches Gottes auf Erden, für die Sendboten, für die Zöglinge, für das Miſſionshaus. Es war ein erbauliches Sterbebett. Ohne Qual und Kampf entſchlummerte er am 5. April, am Oſtermontage des Jahres 1847. Der Herr führte ihn träumend durch des Todes Thüren. L. v. Rohden.

Rivet, Andreas, war Sohn eines Kaufmannes aus Saint-Maixent; er wurde geboren im Jahre 1572 oder eher 1573. Nach dem Wunſche ſeiner frommen Eltern ſollte er ſich dem geiſtlichen Amte widmen; nachdem er in Orthez magister artium geworden, beſuchte er daſelbſt eine Zeitlang den theologiſchen Unterricht des gelehrten Lambert Daneau, und ſpäter in La Rochelle die von Rotan gegründete theologiſche Schule. Im Jahre 1595 wurde er in Thouars als Kaplan des Herzogs von La Trémouille angeſtellt, nach deſſen Tode er als Pfarrer in dieſer Stadt blieb bis zum Jahre 1620. Wegen ſeiner großen Verdienſte als Prediger und ſeiner hohen wiſſenſchaftlichen Bildung nahm er als Abgeordneter der Kirchen der Provinz Poitou an mehreren politiſchen Verſammlungen und National-Synoden Theil; im Jahre 1617 wurde er ſogar von der Synode zu Vitré zum Präſidenten erwählt. Auf das Begehren der Univerſität von Leyden erlaubte ihm die Synode zu Alais zwei Jahre lang, von 1620 an, Frankreich zu verlaſſen, um dort die Theologie zu lehren. Als die Zeit herum war, erbat er ſich und erlangte von der Synode zu Charenton die Erlaubniß bis an die nächſte National-Synode in Holland zu bleiben; indeſſen als dieſe ſich im Jahre 1626 verſammelte, konnte er ſich nicht entſchließen das Land zu verlaſſen in welchem er ſich einen bedeutenden Wirkungskreis gebildet hatte. Der Statthuder Friedrich Heinrich nahm ihn zu ſich als Hofmeiſter für ſeinen Sohn Wilhelm; ſpäter wurde Rivet mit den Unterhandlungen beauftragt wegen der Heirath Wilhelm's mit der Tochter Karl's I. Im Jahre 1632 kam er nach Breda als Curator der dortigen Schulen. Er ſtarb, 1651, nach einer kurzen Krankheit. Seine ſehr zahlreichen Schriften ſind theils polemiſche, theils exegetiſche, theils dogmatiſche und erbauliche. Die vorzüglichſte iſt ſeine Isagoge ad scripturam sacram Veteris et Novi Testamenti, Dordrecht 1616, voll trefflicher hermeneutiſcher Regeln. Rivet's ſämmtliche Werke erſchienen zu Rotterdam, 1651 u. f., 3 Bde. Fol. C. Schmidt.

Robinſon, Eduard, Dr. der Theologie und Dr. der Rechte, der deutſcheſte unter den Gelehrten engliſcher Zunge, deſſen klaſſiſches und epochemachendes Werk über Paläſtina ſeinen Namen in Deutſchland ebenſo bekannt gemacht hat als in ſeinem Vaterlande, ſtammte von puritaniſcher Abkunft und ererbte die Gottesfurcht, Energie, Freiheitsliebe und den ſittlichen Ernſt der Anſiedler von Neu-England. Er war der Sohn eines congregationaliſtiſchen Predigers, geboren den 10. April 1794 zu Southington, im Staate Connecticut, und ſtudirte von 1812—1816 im Hamilton College zu Clinton im Staate Neu-York, wo er ſich beſonders in der Mathematik und in den alten Sprachen auszeichnete und an der Spitze ſeiner Klaſſe ſtand. Nachdem er eine Zeit lang als Tutor in ſeiner Alma Mater gelehrt hatte, begab er ſich nach Andover, in Maſſachuſetts, um eine Ausgabe von elf Büchern der Iliade mit einer lateiniſchen Einleitung und Anmerkungen zum Drucke zu befördern, welche im Jahre 1822 erſchien.

Allein dieser Aufenthalt bestimmte ihn für den Dienst der Theologie und der Kirche. Er trat in Andover in enge Verbindung mit Professor Moses Stuart, dem Patriarchen der biblischen Gelehrsamkeit in Amerika und wurde Hülfs-Professor der hebräischen Sprache und Literatur am theologischen Prediger-Seminar daselbst (1823—1826). Er unterstützte ihn in der Herausgabe der zweiten Ausgabe seiner hebräischen Grammatik (welche auf die von Gesenius gegründet war), und in der Uebersetzung der ersten Ausgabe von Winer's Grammatik des neu-testamentlichen Sprachgebrauchs (1825). Zugleich verfertigte er allein eine englische Uebersetzung von Wahl's Clavis Philologica Novi Testamenti (Andover 1825), welche in späteren Ausgaben zu einem viel bedeutenderen selbstständigen Werke herangewachsen ist. Diese Arbeiten waren maßgebend für seine künftige Laufbahn und den ganzen Karakter der amerikanischen Schriftgelehrsamkeit der neueren Zeit, als deren Begründer und Vertreter Stuart und Robinson angesehen werden müssen. Stuart war genial und enthusiastisch, frisch und anregend, Robinson ruhig, nüchterner trocken, klar; jener frischer und anregender, dieser gründlicher und gelehrter. Die von ihnen begründete Schule der Exegese besteht in einer selbstständigen Verarbeitung der Resultate neuerer deutscher Forschung auf Grundlage der angloamerikanischen Rechtgläubigkeit und praktischen Frömmigkeit. Bei diesem Processe wurden viele Auswüchse und Extravaganzen der deutschen Forschung abgeschnitten, aber auch die alte puritanische Strenge vielfach gemildert. Seitdem ist es für jeden amerikanischen Theologen, der auf der Höhe der Zeit stehen will, Bedürfniß geworden, sich der deutschen Sprache und Literatur zu bemächtigen, und dieses Bedürfniß wird noch lange fortdauern, selbst nachdem die meisten klassischen Werke der deutschen Theologie durch Uebersetzungen dem anglo-amerikanischen Leserkreise zugänglich gemacht worden sind.

Im Jahre 1826 reiste Robinson, obwohl schon 32 Jahre alt, nach Europa, um seine theologische Bildung an den Quellen der deutschen Forschung und Gelehrsamkeit zu vervollkommnen. Er brachte seine Zeit besonders auf den Universitäten von Göttingen, Halle und Berlin zu und wurde in ausdauerndem Fleiß ein Deutscher unter Deutschen. Er schloß sich am meisten an Gesenius, Tholuck und Rödiger in Halle, an Neander und Ritter in Berlin an. Dem berühmten Geographen von Berlin, der die Geographie zur Würde einer Wissenschaft und unentbehrlichen Begleiterin der Ethnographie und Weltgeschichte erhob und mit dieser Gelehrsamkeit aufrichtige Gottesfurcht und kindliche Frömmigkeit verband, war er lebenslang mit der tiefsten Hochachtung und Liebe zugethan, welche von Ritter's Seite vollständig erwiedert wurde. Er hielt ihn (wie er dem Verfasser dieser Skizze erklärte, als er ihm im Jahre 1844 einen Empfehlungsbrief von Ritter überbrachte), für den größten Mann seiner Zeit. In Halle heirathete er im Jahre 1828 Theresa Albertine Luise von Jacob (die jüngste Tochter des im Jahre 1827 verstorbenen Professors und Staatsraths von Jakob), eine hochbegabte und gründlich gebildete Dame, welche sich unter dem Namen Talvj einen wohlverdienten Ruf als Schriftstellerin erworben hat und ihren amerikanischen Gatten mit deutscher Liebe und Treue als eine wahre Gehülfin auch in seinen literarischen Arbeiten bis zu seinem Tode zur Seite stand.

Nach seiner Rückkehr im Jahre 1830 wurde Robinson zum außerordentlichen Professor der biblischen Literatur und Bibliothekar am theologischen Seminar zu Andover erwählt. Bald darauf gründete und redigirte er eine gelehrte theologische Vierteljahrsschrift, das „Biblische Repertorium" (Biblical Repertory), im Jahre 1831, welches später (im Jahre 1851) mit der im Jahre 1844 begründeten und von ihm in Verbindung mit den Andover Professoren Edwards und Park (jetzt von Dr. Park und Taylor) herausgegebenen Bibliotheca Sacra vereinigt wurde und in dieser noch fortdauert. Der Karakter dieser blühenden Zeitschrift ist hinlänglich angegeben, wenn wir sagen, daß sie in Amerika ungefähr dieselbe Stellung und denselben Einfluß behauptet, wie die etwas älteren „Studien und Kritiken" für Deutschland. Sie enthielt in ihren ersten Jahrgängen neben werthvollen selbstständigen Artikeln, besonders von

Robinson und Stuart, auch viele Uebersetzungen und Beurtheilungen deutscher Werke und war so ein Ueberleiter der besten Resultate fremder gläubig christlicher Forschung auf amerikanischen Boden. Im Jahre 1832 gab Robinson eine verbesserte und vermehrte Ausgabe von Calmet's Biblischen Wörterbuch heraus, welches in mehreren Auflagen erschien. Ein Jahr darauf besorgte er ein kleines biblisches Wörterbuch für populären Gebrauch, das durch die amerikanische Traktatgesellschaft in vielen tausenden von Exemplaren verbreitet wurde. Um dieselbe Zeit veröffentlichte er eine in Halle von ihm verfertigte Uebersetzung von Buttmann's griechischer Grammatik, die seitdem in immer neuen und verbesserten Auflagen erschien und in den meisten amerikanischen Collegien oder Gymnasien als Textbuch gebraucht wurde, bis Kühner ihre Stelle einnahm.

Diese angestrengten Arbeiten in Verbindung mit seinen täglichen Pflichten als Lehrer untergruben seine Gesundheit und nöthigten ihn zur Resignation im Jahre 1833. Doch setzte er seine Studien als Privatgelehrter in Boston fort und bearbeitete eine griechische Synopsis der Evangelien mit Anmerkungen, welche die früheren englischen Werke der Art weit hinter sich ließ und ein werthvoller Beitrag zur Harmonistik ist. Der Text ist nach Knapp's und Hahn's Ausgaben des Neuen Testamentes gegründet, und entbehrt die Vortheile der späteren Arbeiten von Lachmann, Tischendorf, Alford und Tregelles auf dem Gebiete der Text-Kritik. Daneben vollendete er eine englische Uebersetzung des hebräisch-lateinischen Wörterbuchs von Gesenius, welche zuerst im Jahre 1836 erschien, einem großen Bedürfniß entgegenkam und ungemein viel zur Förderung des hebräischen Sprachstudiums in Amerika beitrug. Die zweite und spätere Ausgabe wurde durch viele neue Zusätze aus dem Thesaurus von Gesenius bereichert. Die wichtigste Frucht dieser Musezeit in Boston aber war die Ausarbeitung eines selbstständigen griechisch-englischen Wörterbuchs des Neuen Testaments, welche fortan die seiner Stelle Uebersetzung von Wahl's Clavis einnahm. Er benützte dabei fleißig seine Vorgänger Bruder, Schleußner, Wahl, Bretschneider und alle wichtigen exegetischen Hülfsquellen, in den späteren Ausgaben besonders auch die Commentare von de Wette und Meyer, die ihm wegen ihrer großen philologischen Vorzüge und gedrängten Kürze am meisten zusagten, ohne daß er sich jedoch in irgend einem wesentlichen Artikel seiner amerikanischen Orthodoxie durch sie stören ließ. Dieses in der That höchst werthvolle und gediegene Werk erschien zuerst im Jahre 1836 und wurde sofort als das beste neutestamentliche Lexicon in englischer Sprache begrüßt und in drei verschiedenen Ausgaben in England nachgedruckt. Im J. 1850 veröffentlichte er eine stark verbesserte und zum Theil ganz umgearbeitete Auflage, und erhob es damit zum ersten Rang unter den derartigen Werken der jetzigen Generation. Es ist zugleich eine ziemlich vollständige Concordanz und macht Bruder beinahe entbehrlich. Der darauf verwendete Fleiß ist wahrhaft deutsch, dessen Motto ist: „Dies diem docet," und „Nulla dies sine linea". Sein exegetischer Standpunkt gehört der durch Winer begründeten historisch-grammatischen Schule an, so weit diese sich mit einem strengeren Inspirationsbegriff und einer in allen Hauptlehren entschiedenen protestantischen Orthodoxie verträgt. Er hielt sich gleich ferne von Rationalismus und Mysticismus und war ein progressiver Supranaturalist.

Im Jahre 1837 wurde Robinson als Professor der biblischen Literatur in dem kurz zuvor gegründeten presbyterianischen Unions-Seminar (Union Seminary) nach Neu-York berufen, welches seitdem, und zwar theilweise durch Robinson sich zu dem ersten Range unter den amerikanischen Prediger-Seminaren neben Andover und Princeton emporgearbeitet hat und durch seine Bemühungen frühzeitig mit der van Essischen Bibliothek und anderen literarischen Schätzen bereichert wurde. Er nahm den Ruf unter der Bedingung an, daß man ihm erlaube, vor dem Antritt seines Amtes drei oder vier Jahre sich (auf eigene Kosten) der Erforschung des heiligen Landes an Ort und Stelle zu widmen.

So segelte er am 17. Juli 1837 nach Europa, ließ seine Familie in Berlin und begab sich dann über Athen und Aegypten nach Palästina. In Gemeinschaft mit dem verdienstvollen amerikanischen Missionar Dr. Eli Smith, einem tüchtigen Kenner der arabischen Sprache, durchforschte er mit dem scharfen Verstande eines kritischen Gelehrten und dem andächtigen Herzen eines bibelgläubigen Christen alle wichtigen Stätten des heiligen Landes, kehrte im Oktober 1838 nach Berlin zurück und verwandte zwei der glücklichsten Jahre seines Lebens in dieser Metropolis deutscher Wissenschaft auf die Ausarbeitung seiner Biblical Researches of Palestine. Dieses bahnbrechende Werk, das seitdem in allen Fragen biblischer Geographie und Topographie von deutschen Gelehrten so gut als von englischen consultirt und citirt wird, erschien gleichzeitig in England und Amerika im englischen Original und in einer von Mad. Robinson selbst beaufsichtigten deutschen Uebersetzung im Jahre 1841 und sicherte die Unsterblichkeit seines Namens, der fortan in der heiligen Geographie in einem Range mit Bochart, Reland, Ritter, Raumer und Burckhardt, wie in der biblischen Philologie in Verbindung mit Wahl, Gesenius und Winer, genannt wird. Es ruht durchweg auf eigener Anschauung und Untersuchung mit Hülfe von Teleskop, Compaß und Meßruthe, auf scharfer Beobachtung, auf strenger Wahrheitsliebe und gesundem und durchaus unabhängigem Urtheil, das sich durch keine mittelalterlichen Traditionen und ehrwürdigen Mönchsfabeln blenden, sondern von dem kanonischen Grundsatz leiten ließ: „Prima historiae lex est, ne quid falsi dicere audeat, ne quid veri non audeat." Die Verdienste desselben sind auch längst hinlänglich anerkannt worden. Ritter drückte ihm das Siegel seiner Approbation auf, und datirte von ihm eine neue Epoche in der biblischen Ge-Geographie; die königliche Geographische Gesellschaft von London ertheilte ihm dafür im Jahre 1842 die seltene Ehre einer goldenen Medaille, die Universität Halle im J. 1842 das Diplom der theologischen Doktorwürde, und Yale College in New Haven im Jahre 1844 den Doktorgrad der Rechte. Im Jahre 1851 machte er einen zweiten Besuch in Deutschland und Palästina, den er bis nach Damaskus ausdehnte. Die werthvollen Resultate seiner neuen Forschungen verleibte er einer verbesserten und vermehrten Ausgabe seiner biblischen Untersuchungen ein, welche seine Frau gleichzeitig in deutscher Sprache im Jahre 1856 zum Druck beförderte.

Dessen ungeachtet war dieses unschätzbare Werk in den Augen Robinsons blos eine Vorbereitung für eine vollständige physische, historische und topographische Geographie des heiligen Landes, welche er als die Hauptaufgabe seines Lebens ansah. Leider war es ihm nicht vergönnt, dieselbe zu vollenden. Blos den ersten Theil, die physische Geographie Palästina's, arbeitete er im Manuskript aus, und seine treue Lebensgefährtin hat dieselbe nach seinem Tode übersetzt und in beiden Sprachen im J. 1865 zum Druck befördert. Mehrere Krankheiten schwächten seine Constitution, und ein unheilbares Augenübel nöthigte ihm im Jahre 1861 seine Feder niederzulegen.

Im Mai 1862 machte er seine vierte und letzte Reise nach Europa und consultirte den berühmten Augenarzt Dr. Gräfe in Berlin, der ihm aber keine dauernde Heilung versprechen konnte. Dessen ungeachtet hatte er großen Genuß vom Umgang seiner gelehrten Freunde in Berlin und Halle, und stärkte seine Seele noch einmal am getrübten Anblick der Schweizer Alpen. Nach seiner Rückkehr im November 1862 übernahm er seine gewöhnlichen Berufspflichten im theologischen Unions-Seminar in New-York, mußte sie aber schon an Weihnachten wieder aufgeben. Nach kurzer Krankheit starb er im Schooße seiner Familie in New-York am 27. Januar 1863 im 69. Jahr seines nützlichen Lebens, allgemein geachtet und betrauert, am meisten von seiner Gattin, Sohn und Tochter, seinen Collegen und zahlreichen Studenten an dem Seminar, dessen gelehrte Zierde und Krone er ein Viertel Jahrhundert hindurch gewesen war.

Dr. Robinson war ein Mann von athletischem Wuchs und imponirender Gestalt, doch im Alter etwas gebeugt, von starkem gesunden Menschenverstand, nüchtern und trocken, doch in gelehrter Gesellschaft sehr unterhaltend, und nicht ohne Humor, ein

gründlicher und unermüdlicher Forscher, von Natur etwas skeptisch, aber in Ehrfurcht sich beugend vor Gottes Offenbarung, von außen kalt, aber inwendig warm, voll Herzensgüte und zartem Mitgefühl, ein einfacher, ernster, solider, durch und durch ehrenwerther Karakter und ein gottesfürchtiger, bibelgläubiger evangelischer Christ. Obwohl ein gefährlicher Gegner, wenn er angegriffen wurde, war er friedliebend, vermied theologische Controversen, und hielt sich streng an die Aufgabe seines Lebens, die er treulich gelöst hat. Er ist der bedeutendste biblische Theologe, den Amerika bisher erzeugt hat, und einer der bedeutendsten des 19. Jahrhunderts. Seine Harmonie der Evangelien, sein populäres Reallexicon der Bibel, sein griechisch-englisches Lexicon des Neuen Testamentes und vor allem seine biblischen Untersuchungen über Palästina gehören zu den nützlichsten Werken der neueren protestantischen Theologie und werden noch lange im Segen, besonders in Amerika fortwirken.

Quellen: Neben den oben in chronologischer Reihenfolge angegebenen Schriften sind besonders zwei vortreffliche Reden seiner beiden Collegen am presbyterianischen Unions-Seminar, der Professoren Dr. Henry B. Smith und Dr. Roswell D. Hitchcock zu vergleichen, welche kurz nach seinem Tode unter dem Titel erschienen sind: The Life, Writings and Character of Edward Robinson, D. D., LL D., read before the N. York Historical Society. Published by request of the Society. New-York, 1863. Die Rede von Hitchcock giebt zugleich eine zum Theil den Mittheilungen der überlebenden Familie entnommene durchaus zuverlässige biographische Skizze. Außerdem vgl. den Artikel Robinson in Appleton's neuer amerikanischer Encyklopädie, Band XIV., S. 116, der aber einige Ungenauigkeiten enthält. Philipp Schaff.

Rochus, der heilige. — Die Geschichte dieses Heiligen ist zwar sehr in sagenhaftes Dunkel gehüllt; doch ergeben die einander mehrfach widersprechenden Nachrichten nach Abzug des unverkennbaren Legendarischen so viel als hinreichend beglaubigte Thatsache, daß Rochus um 1295 in Montpellier (apud Montem Pessulanum) geboren wurde, daß er bei Gelegenheit einer ansteckenden Seuche verschiedene Städte Italiens als Krankenpfleger und durch die Kraft seines Gebets heilender Wunderarzt durchzog, daß er dann in oder bei Piacenza selbst von der Seuche befallen wurde und bald nach seiner Genesung nach seiner Vaterstadt zurückkehrte, wo er — angeblich nach einer mehrjährigen Kerkerhaft, die ihm der Verdacht, daß er ein Spion sey, zugezogen hatte — im Jahre 1327 starb. Unter den mancherlei sagenhaften Berichten ist der ansprechendste und lieblichste der von der wunderbaren Art, wie ihn Gott, während er selbst an jener Pest erkrankt war, am Leben erhalten habe. Ein Jagdhund soll ihm von Zeit zu Zeit Brote vom Tische seines Herrn, eines gewissen Gothardus, dessen Edelhof in der Nähe der dem armen Pestkranken als Obdach dienenden einsamen Hütte (an der Trebia, unweit Piacenza) lag, gebracht und ihn auf diese Weise vor dem Hungertode bewahrt haben. Gänzlich fabelhaft ist jedenfalls, was über seine Abstammung aus königlichem Geblüte berichtet wird, sowie darüber, daß er die Cardinalswürde bekleidet habe. Nicht einmal, daß er Tertiarier des Franziskanerordens gewesen sey, wie manche Schriftsteller dieses Ordens behauptet haben, läßt sich mit Sicherheit erweisen. — Auch seine Gloria posthuma ist natürlich ein Gewebe von sagenhaften Mirakelgeschichten, in welchen bald seine Reliquien, bald die bloße Anrufung seines Namens die Hauptrolle spielen. So soll eine während des Concils zu Costnitz in dieser Stadt ausgebrochene Pest durch Anrufung des „seligen Bekenners und Arztes Rochus" gestillt worden seyn, weshalb die Väter des Concils denselben für heilig erklärt und durch Umhertragen seines Bildes in feierlicher Procession geehrt hätten. Im Jahre 1485 soll sein wunderthätiger Leichnam, angeblich durch Diebstahl, nach Venedig gebracht worden seyn. Doch rühmen sich auch Montpellier, Turin, Antwerpen und andere Städte des Besitzes ächter Reliquien des Heiligen; und Rochuskirchen oder -kapellen, sowie Rochushospitäler, hat das spätere Mittelalter und noch die neuere Zeit in oder bei fast allen bedeutenderen Städten des katholischen Europa, zumal Frankreichs, Italiens und Deutschlands, ent-

ſtehen ſehen. Eine Confraternitas S. Rochi, a morbo epidemiae liberatoris, beſtand ſeit dem Ende des 15. Jahrhunderts in Rom und wurde von den Päbſten Alexander VI, Leo X. und Pius IV. (1560) mit reichen Abläſſen und Privilegien ausgeſtattet. Gleichnamige Genoſſenſchaften gab es in Bologna, Venedig, Turin, Arles und Antwerpen. Am letzteren Orte gab noch im Jahre 1658 eine peſtartige Seuche den Anlaß zur Stiftung einer ſolchen St. Rochusbrüderſchaft. — Der Gedenktag dieſes Heiligen iſt der 16. Auguſt. Vgl. Acta Sanctorum, Tom. III. Aug., S. 380—414.

Zöckler.

Röhr (Nachtrag). Die Bd. XIII, S. 55 genannten „Grund- und Glaubensſätze der evangeliſch-proteſtantiſchen Kirche“ (Separatabdruck aus dem Notizenblatte der kritiſchen Prediger-Bibliothek Bd. XIII, Heft 3) waren von Röhr gemeint als das ſicherſte Verwahrungsmittel der proteſtantiſchen Kirche einmal gegen ihre römiſch-katholiſchen Widerſacher, beſonders aber gegen die weit gefährlichere, die ſie in ihrem eignen Schooße nährt, und welche nun ſchon ſeit Jahren durch die Predigt eines pietiſtiſch-myſtiſchen Wahnglaubens die Angelegenheiten derſelben verwirren, ihren Frieden untergraben und an die Stelle ihrer theuer errungenen Geiſtes- und Glaubensgemeinſchaft ein trauriges Sekten- und Rotten-Weſen zu ſetzen trachten, d. h. der Rationalismus vulgaris ſollte ſymboliſch gemacht, officiell als Kirchenglaube eingeführt werden. Röhr ſchickte daher ſeine Grund- und Glaubensſätze in erſter Auflage (v. J. 1832)*) an eine Reihe evangeliſch-theologiſcher Fakultäten, zwar nicht in der Hoffnung, in allen einzelnen Theilen deren Zuſtimmung zu erhalten, doch aber eine Grundlage zu geben, auf welcher die vereinten Bemühungen wohlmeinender und tüchtiger Männer etwas von der evangeliſch-proteſtantiſchen Kirche durchaus zu Billigendes erbauen könnten. Die Hoffnung iſt ihm fehlgeſchlagen. Selbſt ſeine Geſinnungsgenoſſen weigerten ſich, ihm die Hand zu bieten. Die Heidelberger (Paulus als Dekan) fürchteten in einer ſolchen Conſtitution oder Convention eine antiproteſtantiſche Feſſel. Die Göttinger (Gieſeler) antworteten, daß die gegenwärtige Zeit zu einem derartigen Verſuche durchaus nicht geeignet ſey, ſie ſähen ſich deßhalb völlig außer Stande einem Unternehmen der Art beizutreten, worüber es leicht zu kirchlichen Irrungen kommen könne. Die Erlanger (Kaiſer, Vogel, Engelhardt, Ruſt) bedauerten, daß nach ihrer einſtimmigen Meinung die beabſichtigte Ausgleichung und Vereinigung der Parteien in der evangeliſchen Kirche auf den überſandten Grundlagen und in der angedeuteten Weiſe nicht zu Stande kommen könne und enthalten ſich deßhalb der Begutachtung des mitgetheilten Entwurfes. Marburg erklärte per majora: „daß die Fakultät den überſandten Entwurf mit Intereſſe geleſen habe, aber eine allgemeine Annahme deſſelben bezweifeln müſſe.“ Hupfeld gab hierzu als Dekan noch folgendes Separatvotum: „daß, ſo lange der gegenwärtige Gegenſatz der theologiſchen und religiöſen Anſicht — der unſtreitig kein eingebildeter, ſondern ein wirklicher, und zwar ein weit weſentlicherer iſt als er je in der Kirche beſtanden — in der proteſtantiſchen Kirche herrſche, keine Herſtellung ihrer Einheit in Beziehung auf Glaubenslehren durch irgend eine Glaubensnorm denkbar ſey; daß dies auch von dem vorliegenden Entwurfe nicht zu hoffen ſey, der, weſentlich rationaliſtiſch, bei den Anhängern der ſymboliſchen Kirchenlehre und den Supranaturaliſten überhaupt unmöglich Beiſtimmung finden könne; daß aber, wenn es darauf abgeſehen ſein ſollte, mittelſt einer Mehrheit von beiſtimmenden Fakultäten und Geiſtlichen und „unter Mitwirkung der Regierungen“ eine nicht beiſtimmende Minderheit von der evangeliſchen Kirche auszuſchließen — wie es faſt den Anſchein habe —, ein ſolches Beginnen ungeiſtlich und unevangeliſch, und ſofern es gegen ſolche gerichtet wäre, welche lediglich der bisherigen Kirchenlehre und dem Glauben ihrer Väter treu blieben, geradezu alles Rechtsgefühl empörend ſein würde.“ Die Copenhagener (J. Möller, Klauſen, Hohlenberg) vermißten

*) Eine vierte verbeſſerte und vermehrte (Titel-) Auflage der Grund- und Glaubensſätze iſt Plauen 1860 erſchienen.

an dem Entwurf das eigenthümlich Christliche, indem des heiligen Geistes mit keinem Wort erwähnt und selbst das Hauptdogma von Jesu Christo, dem Sohne Gottes, darin nicht ausgesprochen werde. *)

Bei den Geistlichen im Norden und Süden war Röhr seiner Zeit ein sehr populärer Name. In Hinterpommern tranken sie auf Synoden seine Gesundheit (s. Wangemann, Geistl. Regen und Ringen am Ostseestrande. Berlin 1861. S. 189), aus Baden schickten sie Dankadressen (z. B. für die berühmte Reformationspredigt vom J. 1838 von den Geistlichen der Diöcese Boxberg). Die Katholiken aber waren ihm gewaltig auffäßig. Mir liegt ein Aktenstück vor, nicht mit der Feder geschrieben, sondern um nicht durch die Handschrift verrathen zu werden, die Worte zusammengesetzt aus ausgeschnittenen und aufgeklebten Druckbuchstaben, welches also lautet: „Wir verabscheuen dich wie unsern scheußlichen Verderber und Geißel und Lästerer. Die kl. kathol. Gemeinde. Weimar 1839.“ G. Frank.

Römer, Brief Pauli an die. — Um diesen wichtigsten und bedeutendsten Brief des Paulus besser würdigen zu können, werden wir uns zunächst das Bild **) der römischen Gemeine, an welche er gerichtet ist, vergegenwärtigen müssen und dabei auch den Inhalt des Briefes selber, dessen Aechtheit ja so gut wie allgemein (s. später) anerkannt wird, benützen dürfen. Ursprung und Beschaffenheit der christlichen Gemeine in Rom sind fortwährend ein Gegenstand der lebhaftesten Controverse, weil das Neue Testament vornehmlich nur in unserem Briefe über dieselbe berichtet und die spätere kirchliche Tradition wenig Zuverlässiges über sie mittheilt. Die Dunkelheit ihres Ursprungs und ihre spätere Berühmtheit wurden die Veranlassung, daß schon in alter Zeit manche Fabeln über ihre Gründungsgeschichte erdacht sind und noch jetzt die Ansichten der Gelehrten und Kirchen über sie differiren. Es versteht sich, daß die gleichzeitigen und authentischen Nachrichten der kanonischen Bücher den mehr oder weniger unverbürgten der kirchlichen Tradition vorgehen.

Die später so angesehene christliche Gemeine der Welthauptstadt soll nach der Sage möglichst früh entstanden und auch in ihren Anfängen schon durch Apostel gegründet seyn. Wenn Petrus allerdings gegen Ende seines Lebens kurze Zeit mit Paulus zusammen in Rom war und dort in den Neronischen Gärten auf dem Vatikan zur Zeit der allgemeinen Neronischen Verfolgung, welche aber nicht mit Eusebius in das Jahr 67, sondern 64 n. Chr. nach der ausdrücklichen Angabe des Tacitus (Ann. 15, 44.) zu setzen ist, das bereits Joh. 21, 18. 2 Petr. 1, 14. Clem. Rom. 1 Kor. 5. vgl. auch Euseb. hist. eccl. 2, 25. angezeigte Martyrium erlitten hat, so soll jener Apostel, als dessen gleichberechtigte Nachfolger sich die römischen Bischöfe anzusehen liebten, nach einer späteren Fiktion bereits unter Kaiser Claudius nach Rom gegangen, dort mit dem Alexandriner Philo, welchen man nach seinen Schriften für einen Christen hielt, und dem Ketzer Simon Magus zusammengetroffen und nach Eusebius vom zweiten Jahre des Claudius an oder 42 n. Chr. 25 Jahre lang römischer Bischof gewesen seyn. Allein diese Fiktion wird namentlich auch durch den Brief an die Römer und die übrigen in der römischen Gefangenschaft geschriebenen Briefe des Paulus, sowie durch die ganze Geschichte des Petrus ***) widerlegt und ist mit Recht auch von den frommen und gelehrten Katholiken Hug, Adalb. Maier u. A. verworfen. Es unterliegt keinem Zweifel,

*) Obige Fakultätsantworten sind den an Röhr überschickten Originaldokumenten entnommne.

**) Vrgl. den Art. „Rom“ in dieser Encyklopädie, wobei aber hauptsächlich das spätere und gegenwärtige christliche Rom beschrieben wird, ferner Piper, „Rom die ewige Stadt“, in dessen evangel. Kalender für 1864, wo die Bedeutung des heidnischen und christlichen Roms eingehend dargelegt wird, während die Entstehungsgeschichte der römischen Christenheit nicht zur Absicht des gelehrten Verfassers gehörte.

***) Vgl. den Art. „Petrus“, wo aber dessen Martyrium mit Eusebius fälschlich 67 statt 64 n. Chr. gesetzt ist, und in meiner „Chronologie des apostol. Zeitalters“ den Exkurs über den römischen Aufenthalt des Apostels Petrus.

daß nicht nur Petrus nicht, sondern überhaupt kein Apostel bei der anfänglichen Pflanzung der Gemeine und vor Absendung des Römerbriefs, in welchem Paulus noch seinen ersten Besuch ankündigt, unmittelbar betheiligt gewesen ist, weil Paulus sonst ja auch seinem Röm. 15, 20. 21. 2 Kor. 10, 13 ff. ausgesprochenen Grundsatze, vgl. wegen des Petrus auch Gal. 2, 9., zuwider gehandelt haben würde.

Das Daseyn von Christen in Rom wird möglichst hoch hinauf datirt, selbst bis in die Zeit Christi, so in alter Zeit z. B. in den Clement. Recognit. 1, 6. und neuerdings von Bertholdt und Klee, oder es sollen doch schon in der Zeit des ersten Pfingstfestes einige der Apgesch. 2, 10. erwähnten römischen Juden sich zu Christo bekehrt und den Samen des Evangeliums dann in Rom weiter verbreitet haben. Allein die hier als Zeugen des Pfingstereignisses erwähnten jüdischen Römer, von denen das ἐπιδημεῖν (vgl. Apgesch. 17, 21.) ausgesagt wird, werden dadurch nur als solche bezeichnet, welche in Judäa nicht geboren waren, sondern sich dort als Fremde aufhielten, es liegt in dem Ausdruck nicht nothwendig (sonst hätte παρεπιδημοῦντες gesagt werden sollen), daß sie sich dort nur kurze Zeit aufhielten, um in ihre Heimath Rom darnach zurückzukehren. Daß nicht bloß Festbesucher, welche nach vollendeter Feier in die Heimath zurückreisten, sondern jedenfalls vornehmlich römische Juden, welche sich in der Metropole ihrer Religion Jerusalem seßhaft niederließen, zu verstehen sind, erhellt aus dem einleitenden κατοικοῦντες Apgesch. 2, 5. Aber selbst wenn auch bloß nach Rom zurückkehrende Festbesucher gemeint wären, so würde es doch problematisch bleiben, ob auch unter ihnen solche waren, welche sich in Folge des Pfingstereignisses durch die Taufe in's Christenthum aufnehmen ließen. Wie das Christenthum während des Lebens Jesu fast nur auf das jüdische Land, welches aber Samarien damals nicht einschloß, beschränkt war, vgl. Matth. 10, 5. Röm. 15, 8., so ist es nach deutlichen Spuren bis zur Verfolgung des Stephanus, welche von dem Unterzeichneten in's Jahr 39 gesetzt wird, abgesehen von mehr zufälliger Verbreitung, auf diesen Umfang beschränkt geblieben. Damals zerstreuten sich die Christen, mit Ausnahme der Apostel, von Jerusalem aus über die benachbarten Ländergebiete Apg. 8, 1. 11, 19., und da sie von jüdischen Eiferern anfangs auch über die Gränzen Judäa's hinaus bis nach Damaskus (Apgesch. 9, 2.) verfolgt wurden, so können wenigstens Einzelne von ihnen damals auch nach dem fernen, manche Anziehungspunkte darbietenden Rom gegangen seyn. Jedenfalls ist die Verfolgung des Stephanus ein Epochenpunkt für die christliche Mission außerhalb Palästina, in deren Dienst sich alsbald der rastlose Heidenapostel Paulus und der fast ebenbürtige Heidenbote Barnabas durch Pflanzung blühender Gemeinen in Asien und Europa auszeichneten, und derartige Männer Gottes mußten für die auswärtige Mission auch Gehülfen und Nachfolger untergeordneten Ranges finden. Namentlich seit dieser Zeit konnte sich allmählich leicht eine christliche Gemeine in Rom bilden, mochten einzelne der jetzt auch außerhalb Judäa verbreiteten Christen und einzelne christliche Lehrer, wie Andronikus, Junias und Urbanus (Röm. 16, 7. 9.), nach dem an sich viel besuchten Rom wandern oder einzelne Römer auswärts in oder außerhalb Palästina zum Christenthum bekehrt werden. So lange dagegen Christen fast nur in Palästina gefunden wurden, konnte die Pflanzung des Christenthums in Rom fast nur durch die unmittelbare Berührung mit den dortigen Christen sich vollziehen. In dieser Beziehung hat man Zweierlei hervorgehoben, daß Christen von dort schon damals nach Rom, dem Sammelpunkt aller Völker der Welt, gingen, und andererseits römische Juden nach Jerusalem, um die dortigen Feste (Apgesch. 2, 10.) zu besuchen. Allein der erste Fall ist in jener Zeit gewiß höchstens nur ausnahmsweise eingetreten, da die Judenchristen Palästina's von dem, was die Welt nach Rom führte, wenig angezogen wurden und am liebsten in der Gemeinschaft der Apostel blieben, ferner die Weisungen Gottes, das Evangelium jetzt auch außerhalb Palästina zu predigen, noch nicht vorlagen und die dortigen Christen, welche die baldige Wiederkunft Christi erwarteten, überhaupt nur ungern das heilige Land verlassen haben werden. Der andere Fall, daß römische

Juden beim Beſuche der jüdiſchen Feſte und zwar ſchon vor dem Martyrium des Stephanus in Jeruſalem bekehrt wurden, iſt jedenfalls leichter denkbar. Seit Pompejus nämlich nach der Einnahme Jeruſalems im Jahre 63 v. Chr., viele tauſend kriegsgefangene Juden, die dann zum Theil freigelaſſen wurden, Philo legat. ad Caj. S. 1014, nach Rom transportirt hatte, wo ſie ſich in einem eigenen Viertel jenſeits der Tiber niederließen, hat es trotz mancher Verfolgungen unter den römiſchen Kaiſern dort eine nicht geringe Zahl Juden gegeben. An eine Geſandtſchaft der paläſtinenſiſchen Juden an Auguſtus, welche nach dem Tode Herodes des Großen nach Rom ging, ſchloſſen ſich nach Joseph. antiq. 17, 11. 1. 8000 römiſche Juden an. Und obwohl Tiberius, ihr erſter Verfolger, im Jahre 19 4000 Juden, von denen aber viele aus religiöſen Bedenken nicht gehorchten und ſich lieber ſtrafen ließen, zum Militärdienſt in Sardinien ausheben ließ, und gebot, daß die übrigen Italien räumen ſollten, falls ſie bis zu einem beſtimmten Tage ihre profanen Bräuche nicht abthun wollten, Joseph. antiq. 18, 3. 5. Tacit. ann. 2, 85. Sueton. Tib. 36. Senec. epist. 108., ſo iſt dieſer Befehl doch ſchwerlich in ganzer Strenge ausgeführt (nach Joſephus und Suetonius wurden ſie aus Rom vertrieben) und jedenfalls befanden ſich vor dem Ende ſeiner Regierung bereits wieder viele Juden in Rom, Philo a. a. O. und Dio Caſſius 36, 6. Es iſt daher nicht zweifelhaft, daß es auch in der Zeit vor dem Martyrium des Stephanus eine Judenſchaft in Rom gab, welche durch beſondere Hieropompen die jährliche Tempelſteuer (Philo a. a. O. Cicero pr. Flacc. 28) nach Jeruſalem ſandte und aus deren Mitte Einzelne dorthin zur Feier der jüdiſchen Feſte pilgerten. Aber die Zahl dieſer Pilgrime darf wegen der großen Entfernung Roms von Jeruſalem nicht eben hoch angeſchlagen werden, da ſelbſt der fromme Philo aus dem benachbarten Aegypten den dortigen Tempel nur einmal beſucht zu haben ſcheint. Unſere Unterſuchung hat alſo bis jetzt ergeben, daß einerſeits die römiſche Gemeine nicht durch Apoſtel urſprünglich gegründet iſt, vielmehr ſich allmählig und aus mehr zufälligen Urſachen gebildet hat, und daß andererſeits bis zum Martyrium des Stephanus und der ſich anſchließenden Zerſtreuung der Chriſten außerhalb Paläſtina und der Bekehrung des Heidenapoſtels Paulus wahrſcheinlich entweder gar keine oder doch nur verhältnißmäßig wenige Chriſten in Rom ſich befunden haben und die etwa um 40 n. Chr. in größerem Maßſtabe beginnende Predigt des Evangeliums außerhalb Paläſtina auch für die Bildung einer chriſtlichen Gemeine zu Rom von Bedeutung geweſen zu ſeyn ſcheint.

Wir dürfen uns indeß nicht verhehlen, daß der zweite Punkt nur auf einer Wahrſcheinlichkeitsrechnung beruht und daß die Entſtehung der römiſchen Gemeine möglicherweiſe auch ſpäteren Datums ſeyn könnte. Indeß läßt ſich unſere Erörterung auch durch faſt gleichzeitige hiſtoriſche Zeugniſſe noch ziemlich ſicher ſtellen. Zu dieſen rechne ich das Edikt des Kaiſers Claudius de pellendis Judaeis nicht, welches Apgeſch. 18, 2. Sueton. Claud. 25. vgl. Dio Caſſ. 60, 6. erwähnt wird. Jenes Edikt nämlich, welches mit dem Tacit. ann. 12, 52. erwähnten Edikte de mathematicis Italia pellendis ganz oder doch ziemlich gleichzeitig geweſen und etwa zu Anfang des Jahres 52 ausgegangen zu ſeyn ſcheint, ſagt a. a. O. nur von Juden *) als auszutreibenden. Wenn wir dagegen bereits anderswoher wiſſen, daß es damals ſchon Chriſten in Rom gab, ſo werden wir auch ſchließen dürfen, daß diejenigen, welche unter ihnen geborne Juden waren, um dieſer ihrer Kategorie willen durch daſſelbe auch werden betroffen ſeyn, nur

*) Auch die Worte des Suetonius: Judaeos impulsore Chresto assiduo tumultuantes Roma expulit — reden nur von Juden. Suetonius, welchen Plinius 10, 95. virum eruditissimum nennt, kann ſo wenig wie ſein Zeitgenoſſe Tacitus, welcher ann. 15, 44. das Richtige hat, Chrestus für Jesus Christus geſetzt und letzteren für eine unter Claudius in Rom lebende Perſönlichkeit gehalten haben, zumal er ſelber (Nero 16.) die Anhänger Chriſti ausdrücklich Christiani nennt. Wäre an Streitigkeiten zwiſchen ungläubigen und gläubigen Juden über die Perſon Chriſti zu denken, ſo würde ferner bei tumultuantes eininter so nicht fehlen, während Suetonius

daß es nach Dio Caſſius *) 60, 6. nach Analogie ähnlicher Beſchlüſſe und weil man einen Aufruhr der Juden wegen ihrer Menge fürchtete, nicht in ſeiner Strenge ausgeführt wurde, indem die Juden ſchließlich nicht vertrieben, ſondern ihnen nur die öffentlichen Verſammlungen unterſagt wurden. Uebrigens ſind die damals aus Rom geflüchteten Ehegatten Aquila und Priscilla Apgeſch. 18, 2. ausdrücklich nur als Juden karakteriſirt. Nachdem ſie Paulus zufällig getroffen hatte, ſuchte er ſie auf, weil er in Korinth, wie überall, ſich mit ſeiner Predigt zuerſt an die Juden wandte, und unſtreitig gehören ſie zu den Apgeſch. 18, 4. erwähnten Juden, welche er alsbald zu Chriſto bekehrte. Wären ſie in Rom bereits Chriſten geweſen, ſo würde gewiß auch dieſer Umſtand und nicht bloß das ὁμότεχνον εἶναι als Motiv ſeines Wohnens bei ihnen Apgeſch. 18, 3. angeführt ſeyn. Die erſten ausdrücklichen Nachrichten über die Exiſtenz von Chriſten in Rom — denn die Notiz Apgeſch. 28, 15. iſt aus etwas ſpäterer Zeit — haben wir in unſerem kanoniſchen Briefe an die Römer, welcher im Anfange des Jahres 58, wie wir ſehen werden, geſchrieben, dort bereits eine blühende Gemeine, Röm. 1, 8. 11. 12. 6, 17. 15, 1. 14. 15. 16, 19., vorausſetzt. Hier haben wir auch manche Ausſagen, welche zuſammen mit der vorausgeſandten allgemeinen Betrachtung ihre Entſtehungszeit etwas genauer erkennen läßt. Aus ihrem Blühen und aus den Stellen Röm. 1, 8. 16, 19., welche ihren Glaubensgehorſam als allerwärts bekannt ſetzen, läßt ſich, wenn man Stellen wie 1 Kor. 1, 4 ff. 1 Theſſ. 1, 8. vergleicht, noch kein langjähriger Beſtand der Gemeine vor Abfaſſung unſeres Briefes mit Sicherheit erſchließen. Entſchiedener deutet Paulus ihr längeres Beſtehen an, wenn er ſagt, daß er ſchon oftmals ſich vorſetzte, Röm. 1, 13., ſchon ſeit vielen Jahren (ἀπὸ πολλῶν ἐτῶν, wie jetzt auch cod. Sinait. lieſt, doch findet ſich für πολλῶν auch die faſt gleichbedeutende Lesart ἱκανῶν) Röm. 15, 22. 23. Sehnſucht gehabt habe, ſie zu beſuchen. Da das ὑμεῖς am natürlichſten auf die römiſchen Chriſten bezogen wird, ſo gab es bereits viele Jahre vor dem Briefe an die Römer eine römiſche Chriſtenheit. Vorſetzen konnte ſich Paulus die Reiſe nach Rom (vgl. auch Apgeſch. 19, 21.) ſchwerlich eher, als bis er ſeine Miſſion auf Europa auszudehnen begonnen hatte, wozu es nach Apgeſch. 16, 9. noch eines beſonderen Geſichtes bedurfte, Sehnſucht fühlen konnte er vielleicht ſchon ſeit der Bekehrung des römiſchen Proconſuls Sergius Paulus in Cypern Apgeſch. 13, 6., welche

---

unſtreitig an Aufruhr gegen die Obrigkeit und die Geſetze des römiſchen Staats gedacht hat. Der auch ſonſt vorkommende Eigenname Chrestus iſt gewiß der Name eines unter Claudius in Rom lebenden Juden, wie auch Meyer, de Wette u. A. annehmen; auch bei der ſehr unwahrſcheinlichen Annahme, daß das impulsore Chresto ein unhiſtoriſcher Ausdruck für ideale Meſſiaserwartungen ſey, wäre übrigens von Chriſten gar nicht die Rede.

*) Die verſchiedenen Edikte des Claudius über die Juden ordnen wir chronologiſch in folgender Weiſe. Die den Juden günſtigen Dekrete Joseph. antiq. 19, 5. 2 u. 3. ſtammen aus dem erſten Jahre des Claudius oder 42 n. Chr.; das Apgeſch. 18, 2. Sueton. Claud. 25. erwähnte Dekret ihrer Vertreibung aus dem Anfange des Jahres 52, in deſſen Herbſt Paulus in Korinth zu miſſioniren begann. Dio Caſſius berichtet aber 60, 6. nicht eine der zuletzt genannten noch vorhergehende mildere Judenverfolgung, wie öfter angenommen wird, ſondern nur die mildere Ausführung des damals gefaßten ſtrengen Edikts (vgl. auch Lehmann, Studien zur Geſchichte des apoſtol. Zeitalters S. 5); denn abgeſehen von den oben angeführten Gründen und davon, daß auch das gleichzeitige Edikt de mathematicis nach Tacitus a. a. O. nicht ausgeführt iſt, ſo muß es ſonſt auffallen, daß Joſephus dieſe totale Austreibung der Juden gar nicht erwähnt, aber nicht wenn letztere nicht zur Ausführung gekommen iſt; auch ſollte man erwarten, daß Dio Caſſius ſtatt der von ihm vermeintlich allein erwähnten milderen eher die ſpätere ſtrengere Judenverfolgung berichtet haben würde. Daß jenes Austreibungsedikt des Claudius jedenfalls nur kurze Zeit beſtanden haben kann, erhellt auch aus der Röm. 16, 3. vorausgeſetzten Rückkehr der vertriebenen Ehegatten Aquila und Priscilla und aus Apgeſch. 28, 17 ff. Näheres ſ. noch in meiner Chron. des apoſtol. Zeitalt. S. 121 ff. Wie Aquila und Priscilla können auch noch andere unter Claudius exilirte Juden auswärts Chriſten geworden ſeyn und, dann zurückgekehrt, in Rom das Chriſtenthum verſtärkt haben. Dieſe früher beliebte Hypotheſe iſt indeß ſehr zu beſchränken (vgl. Reiche, Römerbr. I. S. 42 ff.), zumal bei der richtigen Faſſung der Wirkungen des Edikts.

namentlich durch den längeren Verkehr mit den aus Rom ſtammenden Chriſten Aquila und Priscilla geſteigert werden mochte. Somit wird durch jene Notiz die Exiſtenz einer römiſchen Chriſtenheit nur etwa für die Zeit zwiſchen 45 bis 50 n. Chr., im günſtigſten, durchaus unwahrſcheinlichen Falle ſeit der Bekehrung des Paulus im Jahre 40 (vgl. den Art. „Galaterbrief“) bewieſen. Wenn Paulus ferner, ſich mit ſeinen Leſern in der erſten Perſon zuſammenfaſſend, Röm. 13, 11. ſagt: Jetzt iſt unſer Heil näher, als da wir gläubig wurden, — ſo wird hier einerſeits ein längerer Zeitraum zwiſchen ihrer Bekehrung zum Glauben an Chriſtum und der Abfaſſung des Römerbriefs vorausgeſetzt und andererſeits ſcheint der Termin für jene bei Paulus und einem großen Theil der Leſer, unter denen aber auch in Rom Eingewanderte waren, nicht weit auseinander zu liegen. Wenn Tholuck, Römerbr. S. 1, für ein hohes Alter der römiſchen Gemeine die Erwähnung ſolcher chriſtlichen Lehrer in Rom anführt, welche ſogar ſchon vor Paulus bekehrt geweſen, Röm. 16, 7., ſo würde dieſer Beweis ſtringenter ſeyn, wenn ſich nachweiſen ließe, daß dieſe in Rom bekehrt oder doch bald nach ihrer Bekehrung nach Rom gegangen wären. Da ſie indeß den Apoſteln perſönlich bekannt geweſen zu ſeyn ſcheinen und Mitgefangene des Paulus heißen, ſo ſind ſie ſchwerlich urſprünglich Bewohner Roms, ſondern außerhalb Rom bekehrt, dann zu Paulus in Beziehung getreten und ſpäter, wie alle die, welche Röm. 16, 3—9. mit Namen genannt werden, und Rufus 6, 13., welcher wohl mit dem Mark. 15, 21. erwähnten identiſch iſt, nach Rom gegangen. Doch läßt ſich aus dem Umſtande, daß es a. a. O. als etwas Beſonderes erwähnt wird, vor Paulus bekehrt zu ſeyn, allerdings ſchließen, daß jedenfalls nur wenige unter den Leſern ältere Chriſten geweſen ſeyn können, als der Apoſtel. Kraft dieſer Erörterung halten wir es für ſehr wahrſcheinlich, daß, ohne das frühere Daſeyn einzelner Chriſten ſchlechthin läugnen zu wollen, um 40 n. Chr. oder bald nachher unter Mitwirkung pauliniſcher Elemente die Stiftung einer römiſchen Gemeine ſich allmählich vollzogen hat, in welche Zeit letztere im Alterthum auch von denen geſetzt zu ſeyn ſcheint, welche ſie im Anfang der Regierung des Kaiſers Claudius durch den Apoſtel Petrus geſchehen laſſen. Auch Meyer unterſcheidet das Daſeyn einzelner chriſtlicher Individuen von der Exiſtenz einer chriſtlichen Gemeine in Rom, wie dieſelbe nach aller Analogie nur durch officielle Lehrthätigkeit von Seiten ſolcher Männer, welche mit apoſtoliſcher Autorität unmittelbar oder mittelbar begabt waren, habe gebildet werden können. Zur Zeit der Abfaſſung unſeres Briefs muß die dortige Chriſtenheit aber bereits ziemlich zahlreich geweſen ſeyn, was ſich auch aus ihren verſchiedenen Verſammlungsorten Röm. 16, 5. 14. 15. ergibt. Ob Röm. 16. alle Lehrer, welche bei ihrer Gründung thätig waren, genannt ſind, läßt ſich nicht mehr beſtimmen. Die einzelnen römiſchen Chriſten waren unſtreitig bereits unter Vorſtehern zu einer chriſtlichen Gemeine conſtituirt und die verſchiedenen Hausgemeinen durch irgend ein Einheitsband verbunden. Wenn neuerdings noch Bleek, Einleit. in's N. Teſtam. S. 412, nach dem Vorgange von J. E. Schmidt das Gegentheil behauptet, ſo beweiſt das fehlende ἐκκλησία Röm. 1, 7. (vgl. indeß 16, 5.) nichts, wie aus Epheſ. 1, 1. Kol. 1, 2. Phil. 1, 1. hervorgeht, die ſonſt bekundete Entwickelungsſtufe und das Alter der römiſchen Chriſtenheit (vgl. Apgeſch. 14, 23.) widerſpricht dieſer Annahme; Röm. 12, 6 ff. finden ſich ſogar ausdrückliche Ermahnungen für chriſtliche Lehrer und Vorſteher, und Röm. 16. werden auch chriſtliche Lehrer gegrüßt.

Was die Zuſammenſetzung der römiſchen Gemeine, an deren ſämmtliche Glieder nach Röm. 1, 7. 15. unſer Brief gerichtet iſt, betrifft, ſo unterliegt es keinem Zweifel, daß ſie, wie alle an heidniſchen Orten, in denen auch Juden wohnten: gegründeten Gemeinen, zu welchen der Apoſtel Paulus in Beziehung ſtand, einen gemiſchten Karakter hatte, d. h. aus Heidenchriſten und Judenchriſten beſtand. Paulus faßt die judenchriſtlichen Leſer mit ſich in der erſten Perſon zuſammen Röm. 3, 5. 9. 4, 1. 12. 7, 5 ff. 9, 10. Angeredet werden Judenchriſten im Gegenſatz zu Heidenchriſten 7, 1. 4., Heidenchriſten im Gegenſatz zu Judenchriſten 11, 13. 17 ff. ö., beide Theile zu gegen-

ſeitigem Tragen 15, 7—9· ermahnt und als Beſtandtheile der Gemeine 9, 24. bezeichnet. Auch unter den Gegrüßten finden ſich Röm. 16. manche geborene Juden. Man ſtreitet aber darüber, welcher Beſtandtheil vorherrſchte, der heidniſche oder jüdiſche, und welches die in der Gemeine herrſchende religiöſe Richtung geweſen ſey. Die meiſten Gelehrten nehmen jetzt ein Vorherrſchen des heidenchriſtlichen Theils wenigſtens um die Abfaſſungszeit unſeres Briefes an; Einzelne, wie Hug, in der beſtimmten Form, daß zwar anfangs das judenchriſtliche Element vorherrſchte, aber nicht zur Zeit unſeres Briefes, da zuvor namentlich die Judenverfolgung unter Claudius entgegengewirkt habe. Andere behaupten das Vorwiegen des judenchriſtlichen Elements auch zur Zeit unſeres Briefes, wie Krehl, Baumgarten-Cruſius, Thierſch und Baur, und Letzterer hat darauf beſonders auch das von ihm behauptete judaiſtiſche Gepräge der römiſchen Chriſten gegründet. Ich kann nur die erſtere Annahme billigen, aber nach dem, was wir über die Urſprünge der römiſchen Gemeine früher ermittelt haben, ohne die bezeichnete, jedenfalls ſehr problematiſche Modifikation eines urſprünglichen Vorherrſchens der Judenchriſten gutheißen zu wollen. Daß wir eine weſentlich heidenchriſtliche Gemeine vor uns haben, erhellt aus ausdrücklichen Angaben des Briefes, wie namentlich ſchon aus der Addreſſe, in welcher die Leſer genau zu bezeichnen waren, wo ſie aber Röm. 1,5 u. 6. im Allgemeinen zu den ἔθνη, d. h. nach dem aus der LXX. in das Neue Teſtament eingebürgerten Sprachgebrauche, zu den geborenen Heiden gerechnet werden, und Paulus mit Rückſicht auf dieſe ihre Nationalität, Rechte und Pflichten, auch unter ihnen wie unter den übrigen ἔθνη das Evangelium zu verkündigen, mit ſeinem V. 5. erwähnten Heidenapoſtolat*) motivirt, ebenſo auch 1, 13—15.; ferner wenn er die Freimüthigkeit ſeines Schreibens an ſie mit eben dieſem Apoſtolat 15, 14 ff. rechtfertigt. Auch beruft ſich Neander, Pflanzung der chriſtlichen Kirche durch die Apoſtel (5. Aufl.) S. 349, mit Recht auf Röm. 1, 16., wornach Paulus auch in der gebildeten Hauptſtadt der Welt ſich nicht ſchämt, das Evangelium zu verkündigen. Wären nämlich die römiſchen Chriſten vornehmlich Juden geweſen, ſo würde dieſes Wort nicht paſſen, da es in Bezug auf die Juden keinen großen Unterſchied gemacht habe, ob ſie ſich in Jeruſalem oder in Rom befanden. Auch konnte Paulus über die Verwerfung der Juden gegenüber den Heiden ſchwerlich in der Weiſe, wie dieß von 9, 27 ff. an geſchehen iſt, gerade zu den römiſchen Chriſten reden, wenn unter ihnen das judenchriſtliche Element beſonders zahlreich vertreten geweſen wäre. Da nun nach dem Vorſtehenden die frühere Wirkſamkeit des Petrus in Rom nur eine Legende iſt und die römiſche Gemeine in größerem Umfange früheſtens etwa ſeit 40 n. Chr. gegründet ſeyn muß, alſo ſeit einer Zeit, wo die aus Paläſtina ſich zerſtreuenden chriſtlichen Helleniſten auch in Antiochien und ſonſt das Evangelium den Heiden und zwar ohne den Zwang der jüdiſchen Bräuche (Apgeſch. 11, 19 ff.) verkündeten und Paulus ſeine großartige miſſionariſche Thätigkeit begann; da ſich bei der Pflanzung und dem Ausbau derſelben nach Röm. 16. jedenfalls auch pauliniſche Elemente betheiligten, mochten ſie, wie Aquila und Priscilla, aus den Juden ſeyn oder auch nicht: ſo hat die Annahme viel Wahrſcheinlichkeit, daß die römiſche Chriſtenheit nicht bloß zur Zeit unſeres Briefes vorwiegend aus Heidenchriſten beſtand, ſondern daß in ihr auch ſchon frühzeitig das heidenchriſtliche Element ſtark vertreten war. Die Neigung der durch den zerfallenden heidniſchen Polytheismus

*) Dieſen klar vorliegenden Pragmatismus hat Baur, indem er an ſeiner im Apoſt. Paulus S. 376 ausgeſprochenen Anſicht, ἔθνη 1, 5. bezeichne die Völker überhaupt, in ſeiner Schrift „die Tübinger Schule“ S. 41 Not. 1. feſthält, ganz überſehen, weil er ſonſt hier nicht hätte fragen können: wozu ſollte Paulus, wenn er an Heiden ſchrieb, ſagen, daß auch ſie zu den Heiden gehören? Uebrigens hat ἔθνη bei Paulus nicht nur unbeſtritten regelmäßig die Bedeutung „Heiden von Geburt“, ſo auch im ganzen Römerbriefe (mit Ausnahme des Citats 4, 17. 18.), nämlich noch 2, 14. 24. 3, 29. 9, 24. 30. 11, 11. 12. 13. 25. 15, 9—12. 15, 16. 18. 27. 16, 4. 26., ſondern muß ſie zumal in der Zeit nach Gal. 2, 7—9. namentlich da haben, wo wie Röm. 1, 5. 6. die ἔθνη zu ſeinem Apoſtolat in nähere Beziehung geſetzt und als Ort ſeiner Predigt bezeichnet werden Röm. 11, 13. 15, 16. Epheſ. 3, 8. 1 Tim. 2, 7. Gal. 1, 16. 2, 2. u. ö.

nicht mehr befriedigten Römer, zum Judenthum überzutreten, war sehr stark, Juven. Sat. 14, 96 sqq. Tacit. ann. 15, 44. Hist. 5, 5. Seneca bei August. de civit. dei 7, 11. Joseph. Ant. 18, 3. 5. Es ist daher sehr begreiflich, daß der christliche Monotheismus, zumal wenn er von Paulinern und Anderen ohne Beimischung jüdisch-partikularistischer Ceremonialgesetze dargeboten wurde, unter den Heiden und heidnischen Proselyten Roms raschen Eingang fand, während nicht nur die fleischlichen und pharisäisch gerichteten Juden an dem Kreuze des Messias leicht Anstoß nahmen, sondern auch die Juden überhaupt seit dem Edikte des Claudius im Jahre 52 nach Dio Cassius 60, 6. trotz seiner hier berichteten Milderung (s. oben) in Rom weniger Gelegenheit hatten, das Evangelium zu hören, da sie sich in ihren Synagogen, wo die Christen zunächst aufzutreten pflegten, seit dem Edikt möglicherweise längere Zeit hindurch nicht öffentlich versammeln durften. Sollte die viel besprochene Stelle Apgesch. 28, 21. 22. wirklich eine Unbekanntschaft der römischen Juden, ich will nicht sagen mit der Existenz, aber mit dem Glauben der römischen Christenheit aussagen, obwohl derselbe nach Röm. 1, 8. 16, 19. überall (es ist aber im Sinne des Apostels doch vornehmlich nur gemeint, überall unter den Christen, vgl. 1 Thess. 1, 8.) verkündet ward, so würde dieser Umstand ebenfalls für eine geringere Zahl von römischen Judenchristen sprechen und sich aus dem damaligen Verbot der öffentlichen Versammlungen in den Synagogen und den ungeheuren Dimensionen der Welthauptstadt wohl erklären lassen. Indeß läßt sich mit Grund bezweifeln, daß eine derartige Unbekanntschaft der römischen Judenschaft von Lukas ausgesagt wird. Paulus, der etwa drei Jahre nach Abfassung unseres Briefes die Vorsteher der römischen Juden bei sich versammelt hatte, sucht sich wegen seiner Appellation an den Kaiser, welche bei Letzteren, wie er fürchtete, inzwischen verdächtigt sein konnte, als durch den Widerspruch der jerusalemischen Juden nöthig geworden zu rechtfertigen und jene für sich und die Sache des Evangeliums zu gewinnen. Er bezeichnet dabei die „Hoffnung Israels", d. h. die von ihm geglaubte Erfüllung der messianischen Hoffnung als die Ursache seiner Fesselung. Die jüdischen Vorsteher erwidern: sie hätten (seit seiner Appellation) von Judäa aus weder aus einem officiellen Schreiben noch mündlich etwas Schlimmes über ihn vernommen, doch hielten sie es für recht, von ihm selber seine Ansichten zu hören, da er jener (verdächtigen) Sekte angehöre, welcher, wie sie wüßten, überall (d. h. nicht bloß in Judäa) widersprochen werde. Die Vorsteher der römischen Judenschaft, deren Cognition in religiösen Dingen der Jude Paulus in Rom unterlag, wollen sich durch seine eigenen Aussagen genauer über seine Ansichten instruiren, bevor sie sich für ihn erklären, und geben dabei zu verstehen, daß sie ihn von vorn herein für verdächtig halten, da der Sekte der Christianer, welcher er nach seinen Andeutungen angehöre, wie sie wüßten, überall und nicht bloß in Judäa widersprochen werde. In diesem Zusammenhange war nicht die Existenz, sondern höchstens nur der Widerspruch auszusagen, welchen das Christenthum auch bei den Juden Roms gefunden hat, falls es ihn gefunden hat. In letzterem Falle, den wir auf Grund unserer Stelle mit voller Sicherheit weder behaupten noch läugnen können, würde er in dem *πανταχοῦ ἀντιλέγεται* mit ausgesagt seyn, da einem Etwas theils durch Hörensagen, theils aus eigener Erfahrung kund (*γνωστόν*) seyn kann und das *πανταχοῦ* nicht, wie man öfter anzunehmen scheint, im Gegensatze zu einem *ἀντιλέγειν* in Rom, sondern des Zusammenhangs wegen und da das *πανταχοῦ ἀντιλέγεται* V. 22. augenscheinlich auf das V. 19. erwähnte *ἀντιλεγόντων* zurückweist, im Gegensatze zu einem *ἀντιλέγειν* in Judäa gemeint ist. Wir brauchen also zur Vertheidigung der Geschichtschreibung des Lukas nicht einmal die Annahme, daß die Juden wahrheitswidrig geredet hätten, etwa um den Paulus besser auszuholen, oder daß sie als Behörde (vgl. Meyer z. d. St.) zurückhaltend und objektiv sich äußerten. Wenigstens wird nach Apgesch. 28, 23 ff. erst noch ein besonderer Tag anberaumt, und hier kommt es wirklich zu einer weitläuftigen religiösen Erörterung. Es ist dabei immerhin möglich, daß die jüdischen Vorsteher an dem einen oder anderen Tage sich speciell über die römische Chri-

ſtenheit geäußert haben, ohne daß Lukas es erzählt hat. Denn dieſer, welcher die Exiſtenz der letzteren bereits Apgeſch. 28, 15. erwähnt hat, hatte nicht alle damals geſprochenen Worte zu berichten, ſondern zunächſt nur, was in ſeinen Plan gehörte, und der beſtand in dem angezogenen Abſchnitte vor Allem darin, zu zeigen, daß Paulus auch in Rom zunächſt den Juden und von dieſen im Ganzen zurückgewieſen, dann auch den Heiden das Evangelium verkündete.

Aus der vorwiegend heidenchriſtlichen Zuſammenſetzung der römiſchen Gemeine wie aus dem Einfluſſe pauliniſcher Perſönlichkeiten in ihrer Mitte Röm. 16. folgt, daß wir bei ihr namentlich zur Zeit unſeres Briefes die chriſtliche Lehr- und Lebensrichtung des Paulus als herrſchend *) vorausſetzen müſſen, welcher auch manche Chriſten aus den Juden, wie Aquila und Priscilla, und Paulus ſelber angehörten. Andere, welche das judenchriſtliche Element in der Gemeine vorwalten laſſen, behaupten das Vorherrſchen einer judaiſirenden Richtung des Chriſtenthums, und zwar Baur (Apoſtel Paulus S. 332 ff.) und ſeine Schule das Vorherrſchen einer judaiſtiſchen Partei von weſentlich ebionitiſchem Gepräge, Thierſch (apoſtol. Zeitalter S. 166) das Vorherrſchen eines milderen Judaismus. Abgeſehen davon, daß letztere Meinungen auf einer falſchen Baſis beruhen, auf dem Vorherrſchen des judenchriſtlichen Elements in der römiſchen Gemeine, bei Thierſch namentlich noch auf der Annahme einer früheren perſönlichen Wirkſamkeit des Petrus in Rom und eines hohen Alters der römiſchen Gemeine, wo das Chriſtenthum bloß unter den Juden und jüdiſchen Proſelyten (Apgeſch. 6, 5.) und darum im Zuſammenhange mit dem moſaiſchen Geſetze Apgeſch. 11, 19. verbreitet ward, ſo ſprechen für unſere Anſicht auch die ausdrücklichen Ausſagen unſeres Briefes, wenn die πίστις der Leſer von Paulus gelobt wird und nur noch geſtärkt zu werden braucht, Röm. 1, 8. 11. 12. 6, 16 ff. 15, 14. 15. 16, 19. 25. 15, 14. 15. 16, 19. 25., wenn er ſie auf die Lehre, die ſie (unſtreitig vornehmlich durch Schüler des Paulus) gelernt und angenommen haben, 6, 17. 16, 17., verweiſt, ſie mit ſich 1, 12. 15, 1. im Allgemeinen in eine Kategorie zuſammenfaßt und 15, 29. das Bewußtſeyn ausſpricht, daß ſein bevorſtehender Aufenthalt bei ihnen von dem Segen Chriſti reichlich begleitet ſeyn werde. In wie ganz anderem Tone redet Paulus zu den ſtreng geſetzlichen Judaiſten des Galaterbriefes, mit welchen die judenchriſtliche Partei der römiſchen Gemeine nach Baur weſentlich identiſch ſeyn ſoll. Wenn er trotz des 15, 20. 21. ausgeſprochenen Grundſatzes an die römiſchen Chriſten ein ſo ausführliches Lehrſchreiben richtet und ſelber zu kommen verſpricht, ſo erklärt ſich das wohl nur daraus, daß dieſe nicht nur als zu den ἔθνη gehörig, ihm dem Heidenapoſtel Röm. 1, 5. 6. 15, 15. 16. Gal. 2, 9. beſonders anvertraut waren, ſondern auch großentheils durch ihn wenigſtens mittelbar ihr Chriſtenthum empfangen hatten. Befreundete Leſer, die ſeine Anweſenheit gern ſehen würden, werden vorausgeſetzt, wenn er zu ihnen von ſeiner langjährigen Sehnſucht nach ihnen und den in ſeinem Berufe liegenden oftmaligen Verhinderungen ſeines Kommens ſpricht und wenn er den Umſtand, daß er nur auf der Durchreiſe ſie ſehen werde, um dann, wenn er ſich einigermaßen an ihnen geſättigt habe, von ihnen nach Spanien geleitet zu werden, entſchuldigen zu müſſen glaubt, 15, 22 ff. Eine der ſeinigen weſentlich verwandte chriſtliche Richtung ſetzt er im Allgemeinen bei den Leſern 15, 30 ff. voraus, wenn er ſie ohne Weiteres um ihre Fürbitte bei Ueberbringung der in den heidenchriſtlichen Gemeinen Macedoniens und Achajas geſammelten Collekte nach Jeruſalem bittet, damit dieſer ſein Liebesdienſt den dortigen Judenchriſten, welche er durch den-

*) So Neander, Rückert, Olshauſen, de Wette, Meyer, Philippi, gegenwärtig überhaupt die Meiſten. Singulär iſt die Meinung Hilgenfeld's, das Urchriſtenth. S. 61 Not., daß zwar die Mehrzahl der römiſchen Chriſten aus Heidenchriſten beſtand, aber auch unter dieſen die judenchriſtliche Geſinnung verbreitet war. Einzelne Heidenchriſten mögen freilich auch irgend welche jüdiſche Bräuche, aber gewiß nur ganz ausnahmsweiſe das ganze moſaiſche Geſetz beobachtet haben, während der umgekehrte Fall, daß geborene Juden in Rom der Predigt des Paulus anhingen, urkundlich feſtſteht.

ſelben mit ſeiner Wirkſamkeit als Heidenapoſtel verſöhnen wollte, wohlgefällig ſey und er nach wohlvollbrachter Sache ſich in ihrer Gemeinſchaft erquicke. Er empfiehlt die korinthiſche Heidenchriſtin Phöbe den Leſern 16, 1. 2. dadurch, daß ſie für viele Chriſten und namentlich auch für ihn ſelber geſorgt hat. Bei ſeiner Ankunft in Rom, drei Jahre nach der Abfaſſung unſeres Briefes, kommen dem gefangenen Apoſtel die römiſchen Chriſten bis zu den drei Tabernen entgegen, Apgeſch. 28, 15., was ſtreng geſetzliche Judaiſten, die ſeine grimmigſten Widerſacher waren und die er darum ψευδάδελφοι 2 Kor. 11, 26. Gal. 2, 4. nennt, keinenfalls gethan haben würden. Solche Geſetzeschriſten würden vielmehr mit den jüdiſchen Oberſten alsbald, nachdem er wegen der Unempfänglichkeit der Juden ſich an die Heiden zu wenden erklärt hatte, Apgeſch. 28, 17 ff., gemeinſame Sache gegen Paulus gemacht haben, wovon wir dann in den neuteſtamentlichen Schriften, namentlich in den aus ſeiner römiſchen Gefangenſchaft geſchriebenen Briefen wohl irgend eine ſichere Spur würden aufweiſen können. Möglich, daß unter den Neidiſchen, Streitſüchtigen und Machinirenden (aber nur innerhalb der chriſtlichen Gemeinde), welche zur Zeit des Philipperbriefes nach Phil. 1, 15. 17. in Rom Chriſtum verkündeten, auch ſtrenge Judaiſten geweſen ſind — in jenen Worten wird ihre gegen Paulus liebloſe Art, nicht ihre dogmatiſche Richtung karakteriſirt —, aber wahrſcheinlich iſt es doch nicht, da ſich Paulus nach V. 18. über ihre Predigt Chriſti freut, wenn ſie auch keine aufrichtige ſey, alſo nicht ſowohl ihren Inhalt, als die Geſinnungen, in der ſie geſchieht, tadelt, was er wenigſtens bei ſolchen Judaiſten, wie er im Galaterbrief (vgl. Gal. 1, 7—8. 3, 1. u. ö.) beſtreitet, nicht gethan haben würde. Und jedenfalls iſt jene Annahme nicht ſicher, da die allerdings ſtrengen Judaiſten, welche Phil. 3, 2 ff. erwähnt und auf's Schärfſte verurtheilt werden, nicht in Rom ſich befinden, ſondern die Chriſten in Philippi bedrohen (vgl. Meyer z. d. St.), alſo mit den Phil. 1, 15 ff. genannten Lehrern des Evangeliums nicht identiſch ſeyn können. Mögen aber immerhin einzelne ſtrenge Judaiſten zur Zeit des Philipperbriefes in Rom ſich befunden haben, ohne daß ſie Paulus ausdrücklich erwähnt, daraus würde noch nicht auf ihre Exiſtenz in der dortigen Gemeine zur Zeit des Römerbriefs oder gar ihr Vorwiegen geſchloſſen werden können. Gar nichts beweiſen für unſere Frage die von Baur angezogen apokryphiſchen Schriften, welche erſt der letzten Hälfte des zweiten Jahrhunderts angehören, der Hirte des Hermas und die Clementinen, von welchen jener nicht einmal ein judaiſtiſches Gepräge hat (vgl. d. Art. „Hermas" und Ritſchl, altkathol. Kirche. 2te Ausg. S. 288 ff.) und dieſe nur die Exiſtenz einer wohl nur kleinen judaiſirenden Partei innerhalb der römiſchen Gemeine um jene ſpäte Zeit bezeugen. Dagegen iſt es für ihre weſentlich pauliniſche Richtung in der früheren Zeit von Gewicht, daß der in ihrem Namen bald nach dem Tode des Paulus und auch noch vor der Zerſtörung Jeruſalems verfaßte erſte Brief *) des römiſchen Clemens an die Korinther in ſeiner Rechtfertigungslehre Kap. 32. und ſonſt (vgl. d. Art. „Clemens") auf einem weſentlich pauliniſchen Standpunkte ſteht. Für eine antijudaiſtiſche Unabhängigkeit der römiſchen Gemeine von dem jüdiſchen Ritual zeugt auch ihr Faſten am Sabbath und ihre nicht an das Datum des jüdiſchen Paſcha gebundene Oſterfeier **). Für unſere Annahme ſpricht endlich noch der Umſtand, daß vom römiſchen Volke nach Tacit. ann. 15, 44. (quos vulgus Christianos appellabat) und Suet. Ner. 16. ſchon unter Nero die Anhänger Chriſti wie in Antiochien Apgeſch. 11, 26. als ein neues genus unter dem Namen Christiani von den Juden unterſchieden und vom Kaiſer abgeſondert von den Juden verfolgt wurden. Ihre Unterſcheidung von den Juden von Seiten der Heiden ſetzt nämlich im Allgemeinen ihre Nichtbeobachtung der jüdiſchen Bräuche voraus, um derenwillen ſie ja auch in Antiochien von den Heiden (vgl. Meyer zu Apgeſch. a. a. O.) zuerſt Christiani genannt wurden, und aus ihrer alleinigen Verfolgung erhellt ihre Los-

*) Vgl. meine Unterſuchung über den Hebräerbrief. Erſte Hälfte S. 3 ff.

**) Gegen Weitzel, die chriſtl. Paſſafeier S. 128. 164. vgl. meine Anzeige dieſer Schrift in Reuter's Repertorium 1849 Heft 2.

lösung von der jüdischen Synagoge. Wenn der gegen Ende des vierten Jahrhunderts lebende römische Diakon Hilarius in dem Ambrosiaster genannten Commentar über die Paulinen den Römerbrief gegen solche Judaisten wie im Galaterbriefe verfaßt seyn läßt, so kann darauf mit Baur a. a. O. S. 396 ff. kein Gewicht gelegt werden, da er seine Meinung augenscheinlich nur aus unserem Briefe geschöpft hat. Indem wir aber das Vorherrschen der christlichen Lehr- und Lebensrichtung des Paulus zur Zeit des Römerbriefes in der römischen Gemeinde behaupten, stellen wir wegen Kap. 14. u. 15. nicht in Abrede, daß eine kleinere Fraktion daselbst, wenn man den Ausdruck gebrauchen will, judaisirt hat; nur ist dieser Ausdruck näher zu bestimmen und jedenfalls nicht an den exklusiven Judaismus der galatischen Irrlehrer zu denken. Judenchristen im weiterem Sinne sind alle Christen aus den Juden, ohne daß ihre religiöse Stellung bezeichnet wird. Judaisten sollte man bis zur Zerstörung Jerusalems, wenn man genau reden will, nur solche Christen nennen, welche in unzulässiger Weise an dem jüdisch gesetzlichen Wesen gegenüber dem Evangelium von der freien unverdienten Gnade Gottes in Christo festhalten, indem sie die Beobachtung der Gebote des mosaischen Gesetzes, incl. der jüdischen Bräuche für zum Heile nothwendig erachten und letztere darum auch von den Heiden fordern, Apgesch. 15, 1. 5. Gal. 2, 3—5. 5, 2. 3. Judaisirende Christen, im Unterschiede von Judaisten, würden dann solche Christen seyn, welche irgend welche Neigung zu einem solchen unzulässigen Festhalten an den jüdischen Bräuchen in ihrem Verhalten bekunden. Bevor das Gottesgericht über das erwählte Volk und die jüdische Institution in der Zerstörung des Tempels durch Titus erfolgt war, war die Beibehaltung der jüdischen Bräuche zumal von Seiten der Judenchristen Palästina's, durch welche sie nur auf die für das christliche Heil zunächst verordneten Volksgenossen einwirken konnten, nichts Krankhaftes, sondern naturgemäß (vgl. auch 1Kor. 7, 17 ff.), wenn jene nur nicht in pharisäischem Sinne zur nothwendigen Bedingung der Seligkeit gemacht wurden. Wo die äußere jüdische Form mit wahrhaft evangelischem Geiste und wahrhaft evangelischem Glaubensleben verbunden war, da kann nur eine äußerliche Betrachtungsweise von Judaisten reden, zu denen sonst ja auch Christus, welcher bis zu seinem Tode das mosaische Gesetz beobachtete, die Apostel und zeitweise selbst Paulus gehören würden. Instruktiv für die Ansicht des Paulus ist die in dieser Beziehung wenig beachtete und durchschnittlich mißverstandene Stelle unseres Briefes Röm. 4, 11 ff. Zu dem geistigen Samen Abraham's, d. h. der wahren Christenheit, die denselben rechtfertigenden Glauben hat, vgl. auch Gal. 3, 7. Röm. 9, 8., werden hier gerechnet 1) solche Heidenchristen (οἱ πιστεύοντες δι' ἀκροβυστίας V. 11.), die, ohne sich beschneiden zu lassen, den rechtfertigenden Glauben besitzen, den auch Abraham in der Vorhaut hatte; und 2) Judenchristen, die den rechtfertigenden Glauben haben und zwar a) οἱ οὐκ ἐκ περιτομῆς μόνον*), die nicht aus der Beschneidung allein sind, d. h. welche die Beschneidung nicht zur alleinigen (Röm. 2, 3. 25. Gal. 5, 3. Apgesch. 15, 1.), mithin nothwendigen Bedingung des Heils machen und darum auch von den Heiden fordern, wenn sie für ihre Person sie auch besitzen und das mosaische Gesetz beobachten. Es sind dieselben, welche V. 16. den geistigen Abrahamssamen bilden, der das mosaische Gesetz beobachtet (τῷ ἐκ τοῦ νόμου) und welchem dort der geistige Same gegenübersteht, der den Glauben Abraham's, welchem das Gesetz noch unbekannt war, V. 13., besitzt; b) solche, welche auch für ihre Person das mosaische Gesetz nicht mehr oder doch nur unter Umständen beobachten, d. h. wie der Apostel V. 12. sich ausdrückt, in den Spuren des vorhautlichen Glaubens Abraham's wandeln, wie z. B. Paulus selber und die pau-

*) Röm. 4, 12. ist zu erklären: „und Vater der Beschnittenen, denen, die nicht sind aus Beschneidung allein (zu diesem οὐ . . . . μόνον vgl. Jak. 2, 24.), aber auch denen, die wandeln in den Spuren des vorhautlichen Glaubens unseres Vaters Abraham." Es sind hier augenscheinlich zwei Klassen von Christgläubigen aus den Juden erwähnt, wie aus dem Artikel τοῖς vor στοιχοῦσιν hervorgeht, welcher nicht, wie Meyer, Winer, Tholuck, Philippi u. A. behaupten, irrig gesetzt ist.

niſchen Judenchriſten. Während Paulus hier ſolche Judenchriſten, welche für ihre Perſon das moſaiſche Geſetz noch beobachten, ohne ſeine Erfüllung für zum Heile nothwendig zu halten und darum auch den Heiden aufzuerlegen, wie ſie ſich namentlich auch in Paläſtina fanden, ausdrücklich zum geiſtigen Abrahamsſamen rechnet, weil auch ſie durch die Gnade des Herrn Jeſu ſelig zu werden vertrauen, vgl. auch Apgeſch. 15, 11. 21, 20 ff., ſo hat er andererſeits Judaiſten wie die des Galaterbriefs (vgl. d. Art.), welche die Beſchneidung als nothwendige Bedingung des Heils anſehen (ſie als *οἱ ἐκ περιτομῆς μόνον* ſind V. 12. in der antithetiſchen Bezeichnung angedeutet) und die Beobachtung des moſaiſchen Geſetzes (vgl. *οἱ ἐκ νόμου* V. 14. Gal. 3, 10. 18.) fordern, auch in unſerem Briefe von dem geiſtigen Samen Abraham's und dem Erbe der Verheißung ausgeſchloſſen. Demgemäß müſſen wir behaupten, daß Paulus ſelber die judaiſirende Fraktion Kap. 14. u. 15., mit welcher die ſtarkgläubige Majorität Frieden halten ſoll, zu der zuerſt genannten Klaſſe von Judenchriſten und nicht, wie Baur und Andere *) wollen, zu den Judaiſten, welche die Beobachtung der jüdiſchen Bräuche für zum Heil nothwendig erachten, gerechnet hat. Daß nämlich die beiden Parteien wenigſtens vorwiegend, die eine aus geborenen Juden, die andere aus geborenen Heiden beſtanden hat, ergibt ſich aus der dieſe beiden Nationalitäten berückſichtigenden Begründung, welche 15, 8 ff. zu der Ermahnung 15, 7., ſich gegenſeitig anzunehmen, hinzugefügt wird. Unter der ſtarkgläubigen Fraktion, mit welcher ſich Paulus 15, 1. zuſammenfaßt, können nur die vorwiegend heidenchriſtlichen Pauliner gemeint ſeyn, unter den Schwachgläubigen alſo Chriſten aus den Juden **), wozu auch ſtimmt, daß dieſelben einen Unterſchied zwiſchen reinen und unreinen Speiſen 14, 14 ff. ſtatuiren, während jene Alles eſſen, 14, 2., und auch einen Unterſchied zwiſchen den Tagen machen, 14, 5., alſo an den jüdiſchen heiligen Zeiten, vornämlich den Sabbathen Gal. 4, 10. Kol. 2, 16. noch feſthalten. Unmöglich aber kann die judenchriſtliche Fraktion aus eigentlichen Judaiſten beſtanden haben. Während der Starkgläubige wegen ſeiner höheren Erkenntniß auf den ſchwachgläubigen Judenchriſten leicht verächtlich herabſah, war dieſer in ſeiner Skrupuloſität geneigt, jenen zu richten, d. h. ſein freieres Verhalten als leichtfertig und ſündlich zu tadeln, Röm. 14, 3. 10., das heißt aber nicht, ihm die Seligkeit abzuſprechen. Es wird ferner vorausgeſetzt, daß beide Fraktionen noch fortwährend mit einander Gemeinſchaft halten, Röm. 14, 13. 15. 21. Auch bezeichnet Paulus die judenchriſtliche Fraktion wiederholentlich nur als eine ſolche, welche noch einen ſchwachen, unvollkommenen Glauben hat, Röm. 14, 1. 15, 1., und führt 14, 5 ff. aus, wie beide Fraktionen, wenn ſie nur voll überzeugt ſind, Frieden haltend dem Herrn dienen, während Paulus den wirklichen Judaismus als grundſtürzenden Irrthum, welcher das Anathema verdient, Gal. 1, 7 ff., betrachtet und auch in unſerem Briefe denen, die mit des Geſetzes Werken umgehen, eine Vernichtung des Glaubens und der Verheißung beilegt, Röm. 4, 14., und eine Rechtfertigung durch die Gnade Gottes in Chriſto mittelſt des Glaubens ohne die Werke des Geſetzes 3, 28. 4, 5. behauptet. Baur findet hier Judenchriſten von weſentlich ebionitiſchem (!) Gepräge, da auch die Ebioniten des Epiphanius grundſätzlich den Fleiſchgenuß nach haeres. 30, 15. gemieden hätten, weil, wie ſie ſagten, alles Fleiſch aus Zeugung entſtehe. Allein einen ſolchen Judaismus mit theoſophiſcher Aſceſe würde Paulus ähnlich wie Kol. 2, 8. 1 Tim. 4, 1 ff.

*) Auch Bleek, Einleit. S. 412 ff., hält ſie für Judaiſten in dem angegebenen Sinne, indeß mit dem wichtigen Unterſchiede, daß ſie auch in Rom nur die Minderheit gebildet haben. Für die Grundanſchauung Baur's, daß die älteren Apoſtel und ihre Anhänger, namentlich die Chriſten aus den Juden, alſo mit Ausnahme beſonders des Heidenapoſtels Paulus und ſeiner Anhänger die gemeine Chriſtenheit, aus lauter Judaiſten beſtanden habe, iſt der Nachweis ihrer Majorität in einer chriſtlichen Gemeine wie Rom begreiflich von größter Wichtigkeit, während das Gegentheil ſogar von der chriſtlichen Gemeine in Jeruſalem Gal. 2, 3 ff. Apgeſch. 15, 1. 5. 23 ff. 21, 25. vorliegt.

**) Wenn Eichhorn, Einl. III. S. 222, an chriſtliche Aſceten denkt, die früher entweder Pythagoräer oder Eſſäer waren, ſo iſt erſteres ſchon deshalb zu verwerfen, weil ſie Juden waren.

beurtheilt haben. Baur (Paulus S. 381) muß ſelber zugeben, daß die vermeintlichen Judaiſten unſeres Briefes nicht wie die des Galaterbriefes die Beſchneidung von den Heiden als nothwendige Bedingung der Seligkeit gefordert haben. Statt daraus aber zu folgern, daß ſie auch keine eigentlichen Judaiſten waren, weil ſie zu denen gehörten, die nicht waren ἐκ περιτομῆς μόνον 4, 12. (ſ. S. 592) fingirt er römiſche Judaiſten, welche im Unterſchiede von den paläſtinenſiſchen die Beſchneidung von den Heiden nicht verlangt, aber das nationale Vorrecht der Juden als des erwählten Volkes betont hätten, kraft deſſen, ſo lange nicht Iſrael als Nation an der Gnade des Evangeliums Theil nehme, die Theilnahme der Heiden an ihr als eine Verkürzung der Juden, als im Widerſpruche mit den ihnen von Gott gegebenen Verheißungen angeſehen worden ſey, a. a. O. S. 344. Wie kann aber bei nur einiger Kenntniß des Judenthums für jene Zeit ein ſolcher Judaismus bei geborenen Juden gedacht werden, welcher in einſeitigſter Weiſe die theokratiſchen Vorrechte der Geburt hervorhebt und trotz der Gnade des Evangeliums für ſich an Beſchneidung und jüdiſchen Bräuchen feſthaltend, im Chriſtenthum eine Geſetzesgerechtigkeit aufrichtet, ohne jene auch von den Heiden zu fordern? Wie das damalige Judenthum unter den Heiden gern Proſelyten machte, wenn ſie ſich nur das moſaiſche Geſetz zu beobachten verpflichteten, ſo nahm das excluſive Judenchriſtenthum nicht ſo ſehr daran Anſtoß, daß das Chriſtenthum überhaupt unter den Heiden verkündet ward — das war ja den meſſianiſchen Weiſſagungen der Propheten und den Weiſungen des Herrn durchaus gemäß und iſt ſpäter von Baur ſelber (das Chriſtenth. in den 3 erſten Jahrhunderten, 2te Ausg. S. 64) zugegeben — als daran, daß es ihnen ohne die Auflage von Beſchneidung und Geſetz, Apgeſch. 15, 1., gebracht ward. Baur hat ferner ſeine Anſicht nur durch die Behauptung eines unzuläſſigen Gedankenzuſammenhanges unſeres Briefes, nach welchem der Abſchnitt Kap. 9—11. den eigentlichen Zweck*) deſſelben enthalten ſoll (ſ. dagegen unten), begründen können. Und ſelbſt in dieſem Abſchnitte hat Paulus nirgends ausgeſprochen, daß gerade die judenchriſtliche Fraktion in Rom überhaupt an der Verbreitung des Evangeliums oder an der Art dieſer Verbreitung beſondern Anſtoß genommen hat. Er zeigt hier ja auch nicht, daß die Heiden überhaupt zum Chriſtenthum zuzulaſſen ſeyen, ſondern wie es ſich mit den göttlichen Verheißungen und der Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit Gottes reime, daß das erwählte jüdiſche Volk (mit geringer Ausnahme) damals vom Heil ausgeſchloſſen blieb, während ſo viele Heiden das Heil erlangten, eine Thatſache, welche nicht bloß von Widerſachern zur Verdächtigung des Evangeliums mißbraucht werden konnte, ſondern die auch für jeden frommen Chriſten, welcher an dem Worte des Alten Bundes als wie an einer göttlichen Offenbarung feſthielt, eingehend erklärt ſeyn wollte. Auch ſollte man erwarten, daß jene partikulariſtiſche Anſicht der judenchriſtlichen Fraktion vor Allem Kap. 14. u. 15., wo ſie der heidenchriſtlichen ſpeciell gegenübergeſtellt iſt, ausdrücklich beigelegt wäre. Wenn es nun hiernach keinem Zweifel unterliegt, daß die hier erwähnte judenchriſtliche Fraktion nicht aus Judaiſten beſtanden hat, ſondern aus Judenchriſten, die den rechtfertigenden Glauben hatten, wenn ſie für ihre Perſon auch noch nicht von den jüdiſchen Bräuchen laſſen konnten, ſo fragt ſich doch, in welcher Weiſe ſie die letzteren beobachteten. Abgeſehen davon, daß die beiden Fraktionen rückſichtlich der jüdiſchen heiligen Tage differiren, differiren ſie auch rückſichtlich des Eſſens und Trinkens, und Paulus ſtellt ſich principiell auf die Seite der Geiſtesſtarken 15, 1., indem er mit jenen namentlich auch jede Speiſe für erlaubt erklärt, 14, 2. 6. 14. 15. 17. 20.; nur aus brüderlicher Liebe ſollen ſie, wo ſie den Schwachen Anſtoß geben würden, ſich ihrer enthalten. Doch geht das Verhalten der Glaubensſchwachen über die Speiſegebote des Pentateuch hinaus, wenn ſie nach 14, 2. kein Fleiſch, ſondern Gemüſe eſſen und nach 14, 17. 21., wie es ſcheint, auch keinen Wein trinken. Man ſtreitet nun aber über

*) S. dagegen Huther, Zweck und Inhalt der 12 erſten Kapitel des Römerbriefs. 1846. und Tholuck, Comment. (5. Ausg.) S. 16 ff.

die Gründe der Enthaltung, und findet dieselbe gegenwärtig *) namentlich entweder in ascetischer Lebensart (Grotius, Meyer, Krehl), speciell in essäischer (Semler, Koppe, Ritschl) oder in der Skrupulosität, sich durch heidnische Opferspeise zu verunreinigen (Augustin, Tholuck, de Wette). In letzterer Beziehung dachte man nicht immer an eine totale Enthaltung, sondern auch an eine Enthaltung nur in solchen Fällen, wo Gefahr da war, daß sie heidnische Opferspeise, Fleisch oder Wein, genießen konnten, namentlich im Zusammenessen mit Heiden und Heidenchristen, wie dieß 1 Kor. 8. 10, 25. ff. vorausgesetzt wird (Neander a. a. O. 359. Philippi zu Röm. 14.). Ob die judenchristliche Fraktion Röm. 14. außer den Geboten über Speisen und heilige Zeiten auch die jüdischen Bräuche für ihre Person, so weit sie in der Diaspora in Uebung waren, beobachteten (vgl. das σπέρμα τὸ ἐκ τοῦ νόμου Röm. 4, 16.), was bei einer nicht ursprünglich von Paulus gegründeten Gemeine nichts Auffallendes haben könnte), ist nicht recht deutlich. Doch ist es wahrscheinlich, da sie anders als die nach Petrus sich nennende korinthische Fraktion, welche an dem heidnischen Opferfleisch nach 1 Kor. 8—10. Anstoß nahm (vergl. meinen Commentar z. Galaterbrief S. 149 und den Art. „Galaterbrief XIX, 528) nicht bloß an den mosaischen Speisegeboten, sie durch Ascese nur noch steigernd, sondern auch an den jüdischen Zeiten festhielt. Es ist ihr Verhalten rücksichtlich der Speisen und der heiligen Zeiten dann nur deshalb besonders hervorgehoben, weil ihre Streitigkeiten mit den Heidenchristen auf diese sich bezogen und sie rücksichtlich dieser besondere Ansprüche an letztere stellten, wie denn gerade die römischen Schriftsteller das Judenthum, abgesehen von der Beschneidung, durch ihre Verschmähung des Schweinefleischs und die Feier der Sabbathe karakterisiren. Im Texte wird aber Röm. 14, 2. sicher eine gänzliche, nicht bloß temporäre Enthaltung der betreffenden römischen Judenchristen vom Genusse des Fleisches (vergl. 14, 21.) ausgesagt. Der glaubensstarke Christ ißt Alles nach dem von Paulus auch sonst 1 Kor. 6, 13. 8, 8. 10, 27. Röm. 14, 14. Tit. 1, 15. an sich gebilligten Grundsatze, der glaubensschwache ißt nicht Alles, sondern Gemüse. Hier soll gegen den exegetischen Augenschein nach Neander a. a. O. und Philippi nur der in gewissen Fällen hervortretende Gipfelpunkt der aus Glaubensschwäche herrührenden Aengstlichkeit, lieber gar kein Fleisch zu essen, um nur vor der Gefahr des Genusses von Opferfleisch verwahrt zu werden, bezeichnet seyn. Allein der Satz über den Glaubensschwachen lautet ganz allgemein und ist auch so gemeint, da der voraufgehende Satz über den Glaubensstarken ebenfalls dessen allgemeine Haltung aussagt. Für unsere Ansicht spricht auch die folgende allgemein lautende Theilung in ὁ ἐσθίων (der Alles incl. des Fleisches ißt) und ὁ μὴ ἐσθίων V. 3. und 6. Somit läßt sich die temporäre Enthaltung nach dem Texte nicht behaupten, und doch scheint mir diese die einzige Möglichkeit zu seyn, wie man die in Frage stehende Enthaltung allenfalls bloß durch den jüdischen Abscheu vor heidnischer Opferspeise motiviren könnte. Die aus jener Zeit gewöhnlich beigebrachten Beispiele nämlich lauten nur auf eine durch die heidnische Umgebung und Lokalität bedingte Enthaltung des ängstlichen Juden (Dan. 1, 8. 12. 16. Esth. 4, 14. Tob. 1, 9. 2 Makk. 5, 27. Joseph. vit. §. 3.) oder lehren eine temporäre Enthaltung in Bezug auf Speisen, welche auf dem gewöhnlichen Fleischmarkte an heidnischen Orten 1 Kor. 10, 25. verkauft wurden (vergl. auch den Art. „Speisegesetze bei den Hebr."), während der Jude in Rom sich unstreitig in der Regel koschere Speise verschaffen konnte und sich, wie wir wissen, nicht allen Fleisches enthielt. Wären die Judenchristen Roms ferner bei Vermeidung des heidnischen Opferfleisches und Opferweins sogar noch skrupulöser gewesen als die dortigen Juden, so hätten sie unmöglich mit den dortigen Heidenchristen (oder gar Heiden) zusammenessen können, wie Röm. 14, 13. 15.

*) Die Kirchenväter Chrysostomus, Oecumenius, Theophylakt, τινές bei Theodoret behaupten eine totale Enthaltung der das Gesetz beobachtenden Judenchristen aus Scham vor den Heidenchristen, um nicht wegen ihrer Verschmähung des Schweinefleisches sofort als Judaisten erkannt zu werden.

17. 21. vorausgesetzt wird, sondern die Tischgemeinschaft mit jenen (vgl. Gal. 2, 12.) aufheben müssen, und Paulus würde dann auch nicht so mild zu ihnen geredet haben. Endlich bleibt es auffallend, daß das εἰδωλόθυτον in unserem eingehenden Abschnitte nirgends ausdrücklich als das von ihnen Gemiedene bezeichnet wird, während das 1 Kor. 8—10. nur ganz ausnahmsweise 1 Kor. 8, 13. unterlassen ist. Auch scheint nach Röm. 14, 1. von der starkgläubigen Partei die Aggression*) auf die schwachgläubige judenchristliche Fraktion auszugehen. Wir werden daher die totale Enthaltung der betreffenden römischen Judenchristen von Fleisch und Wein, wenn sie auch durch den jüdischen Abscheu vor heidnischer Opferspeise begünstigt seyn mag, in einer ascetischen, aber deshalb nicht schon essäischen Lebensweise begründet finden müssen, welche wir uns nicht durch einen theosophischen Grundsatz (s. oben), sondern durch das ethische Streben nach Beherrschung der Materie motivirt zu denken haben. Die ascetische Lebensrichtung hatte der großen Verweltlichung gegenüber damals ziemlich allgemeinen Eingang gefunden, unter den Juden namentlich in den Sekten der Essener (vergl. aber auch Joseph. vit. §. 2.) und Therapeuten, wo sie in dem öfteren Fasten und dem Nasiräat gewisse Anknüfungspunkte vorfand. Sie hing nicht selten mit metaphysischen Annahmen zusammen, doch durchaus nicht immer. Gerade in Rom konnte sich der dortigen Ueppigkeit und Schwelgerei gegenüber in den ernsteren Gemüthern leicht eine Werthschätzung der Enthaltsamkeit ausbilden. So war es nach Seneca epist. 108. selbst unter den römischen Heiden, unter denen besonders der Neupythagoräismus diese Denkweise verbreitete, welche, was für uns sehr beachtenswerth ist, dort von dem pythagoräisirenden Eklektiker Sextius, im Unterschiede von Pythagoras, ethisch motivirt wird. Seneca schreibt am angef. O., sein Lehrer Sotion habe ihn gelehrt, quare ille (Pythagoras) animalibus abstinuisset, quare postea Sextius. Dissimilis utrique causa erat, sed utrique magnifica. Hic homini satis alimentorum citra sanguinem esse docebat, et crudelitatis consuetudinem fieri, ubi in voluptatem esset adducta laceratio. Adjiciebat, contrahendam materiam esse luxuriae; colligebat, bonae valetudini contraria esse alimenta varia et nostris aliena corporibus. At Pythagoras omnium inter omnia cognationem esse dicebat, et aliorum commercium in alias atque alias formas transeuntium etc. Seneca fährt fort: Si vera sunt ista,

---

*) Diese Ansicht wird auch durch Röm. 16, 17. bestätigt, wenn hier wirklich selbstsüchtige Mitglieder der Kap. 14. u. 15. erwähnten heidenchristlichen Fraktion zu verstehen sind und nicht, wie man öfter meint, der von Baur (Paulus S. 359) citirte Schmid in seinem Tübinger Osterprogramm 1830, Philippi, Meyer u. Andere, von den schwachen Judenchristen a. a. O. zu unterscheidende strenggesetzliche Judaisten, welche nach jenen bereits in Rom waren, ohne in der Gemeine Eingang gefunden zu haben, nach Meyer dort aber noch nicht waren, und die nach Röm. 16, 20. allerdings wohl als eine in Rom schon gegenwärtige Gefahr müßten gedacht werden. Nach dem ganzen Tone, in welchem auf sie wie auf eine zu meidende Pest hingewiesen wird, sind sie im Allgemeinen von den Kap. 14. u. 15. karakterisirten Christen zu unterscheiden. Dieß geschieht aber auch, wenn wir sie als diejenigen ansehen, welche, entgegen der den Lesern verkündeten Lehre, aus selbstsüchtigem Interesse jenes Parteitreiben anstifteten und den schwachen Brüdern Anstöße bereiteten. Speciell als Judaisten sind sie doch auch mit keinem Worte bezeichnet. Da Kap. 14. u. 15. ausdrücklich von Zwistigkeiten in der Gemeine und von Anstößen (σκάνδαλον auch 14, 13 wie 16, 17), die von den Starkgläubigen ausgehen, die Rede ist und deshalb 14, 19. ermahnt wird, nach Frieden und gegenseitiger Erbauung zu jagen, so versteht man den 16, 17. stehenden Artikel am natürlichsten von den bekannten in der Gemeine obwaltenden Zwistigkeiten und Anstößen. Sie sollen ferner nach 16, 18. gemieden werden nicht wegen einer grundstürzenden Irrlehre, sondern wegen ihrer Gottlosigkeit, da sie nicht Christo, sondern ihrem Bauche dienen (wie die Phil. 3, 19. bezeichneten, welche [vgl. Meyer z. d. St.] nicht mit den Phil. 3, 2. erwähnten Judaisten identisch sind) und durch ihre gleißnerische Rede die Herzen der Arglosen täuschen, so daß diesen auch ihr Bauchdienst als der eigentliche Grund ihres Parteitreibens verborgen bleibt. Gerade solchen Bauchdienern mußte jene ascetische Richtung ein Dorn im Auge seyn. Wären wirklich Judaisten gemeint, so würden sie von Paulus, zumal gegenüber den römischen Christen, wohl auch nicht bloß so nachträglich, so kurz und nach 16, 20. als so leicht zu beseitigen erwähnt werden; dagegen sind die τινές 3, 8. unstreitig Judaisten, nur ist Rom nicht als ihr Aufenthaltsort bezeichnet.

abstinuisse animalibus innocentia est, si falsa, frugalitas est, und deshalb habe auch er ſich eine Zeit lang des Fleiſches enthalten. Eine verwandte oder gleiche praktiſche Enthaltſamkeit rückſichtlich Speiſe und Trank haben auch Johannes der Täufer (Luk. 1, 15. 7, 33. Matth. 3, 4.) und nach der kirchlichen Tradition die Apoſtel Matthäus und Jakobus der Gerechte geübt, Clem. Alex. paedag. 2, 1. Euseb. hist. eccl. 2, 23. Bei dieſer Verbreitung einer derartigen aſcetiſchen Richtung (vgl. auch Matth. 9, 14. 15.) ſcheint mir der Einwurf nicht ſtichhaltig, daß Leute dieſer Gattung unter den römiſchen Chriſten kaum ſo zahlreich geweſen ſeyn könnten, um eine eigene Partei zu bilden. Wichtiger iſt folgender Einwand. Aſceten würden beim Zuſammeneſſen von dem chriſtlichen Mitbruder weder ſeine Enthaltung von Fleiſch und Wein verlangt, noch Paulus ihnen gegenüber die letztere als etwas Löbliches, wie Röm. 14, 21. geſchieht, empfohlen haben; das Fleiſch und der Wein, welchen der Starkgläubige lieber meiden ſoll, weil der Schwachgläubige an ihm Anſtoß nimmt, könne nur nach Analogie von 1 Kor. 8—10. vgl. beſonders 1 Kor. 8, 13. von dem heidniſchen Opferfleiſch und Opferwein (in gewiſſen Fällen von Fleiſch und Wein überhaupt bei Beſorgniß vor heidniſcher Opferſpeiſe, wie z. B. Neander meint) verſtanden werden. Wir geben dieſe Deutung der Stelle vornämlich vom εἰδωλόθυτον durchaus zu; es iſt zu κρέας und οἶνον aus dem Folgenden eben ἐν ᾧ προσκόπτει zu ergänzen. Aber daraus, daß mehrere römiſche Judenchriſten an heidniſcher Opferſpeiſe, wie auch ſonſt die ängſtlichen Judenchriſten, Anſtoß nehmen, folgt nicht, daß ſie nicht, für ihre Perſon über die jüdiſchen Speiſeverbote noch hinausgehend, Aſceſe übten. Nicht in ihrer Qualität als Aſceten, ſondern als geborene Juden nehmen ſie an dem εἰδωλόθυτον Anſtoß, und dieſem jüdiſchen Vorurtheile gegenüber hebt Paulus Röm. 14, 14. 20. hervor, daß nichts an ſich unrein ſey, aber dem, welcher Etwas für unrein hielte, ſey es unrein, vgl. 1 Kor. 10, 19. 27. 28. Auf jenes Vorurtheil ſoll wie 1 Kor. bei ſchwachen Brüdern billige Rückſicht genommen werden, und mit Recht, zumal noch in den Satzungen des Apoſtelconcils, welche nach unſerem Briefe (vergl. auch den Art. „Galaterbrief" Bd. XIX. S. 527 ff.) allerdings nicht mehr als allgemein verbindlich erſcheinen, auch den Heidenchriſten die Enthaltung von heidniſcher Opferſpeiſe ausdrücklich auferlegt war.

Die Aechtheit unſeres Briefes durften wir im Vorhergehenden ſchon vorläufig vorausſetzen, da ſie bis auf die Gegenwart herab faſt ausnahmslos (nur nicht von ſolchen Kritikern wie Toland, Evanſon und Bruno Bauer) anerkannt iſt, auch von Baur in Tübingen, welcher nur die Integrität deſſelben (ſ. unten) beſtritten hat. Paulus nennt ſich ſelber als Verfaſſer Röm. 1, 1., und wenn er ſeinen Namen nicht genannt hätte, ſo würde man ihn aus der Art, wie er ſich als Apoſtel der Heiden karakteriſirt 1, 5. 13 ff. 11, 13. 15, 15 ff. errathen müſſen. Alle ſonſtigen geſchichtlichen Beziehungen, an denen der Brief nicht arm iſt, führen auf Paulus, 1, 8—15. 3, 8. 9, 3. 11, 1. 15, 14—16, 16. 16, 21—23., desgleichen die Eigenthümlichkeit ſeiner Form und ſeines Styls. Das mächtigſte innere Zeugniß für ſeine Aechtheit liegt ferner in der Originalität, der Selbſtſtändigkeit und dem Reichthum der dargebotenen Lehre, welche ähnlich wie im Briefe an die Galater, nur ausführlicher, weil gegenüber einer Gemeine, welcher er das Evangelium noch nicht ſelber verkündet hatte, auf dem Grunde der Centrallehre des Paulus, der Lehre vom rechtfertigenden Glauben an die Gnade Gottes in Chriſto ohne die Werke des Geſetzes, meiſtens in ſchärfſter dialektiſcher Haltung entwickelt wird. Hiezu kommen endlich die äußerſt günſtigen Zeugniſſe der kirchlichen Tradition, da unſer Brief einerſeits in der rechtgläubigen Kirche von den Zeiten der apoſtoliſchen Väter an (Clemens Rom. c. 35. Röm. 1, 29 ff. Polycarp. ad Philipp. c. 6. Röm. 14, 10. 12.) bis zu Euſebius, der ihn zu den Homologumenen rechnet (ſ. Kirchhofer, Quellenſamml. S. 198 ff.), und andererſeits bei den älteſten Häretikern Baſilides, Marcion, Valentin u. ſ. w. (ſ. Kirchhofer a. a. O. S. 382 ff.) gebraucht wird. Daß unſer mithin jedenfalls ächtes Schreiben von Paulus in griechiſcher Sprache verfaßt iſt, bezeugt nur von Neuem die übrigens für das damalige Rom auch ſonſt conſtatirte allgemeine Bekannt-

ſchaft mit dieſer Weltſprache. — Wenn Marcion nach Origen. zu Röm. 16, 25. in der lateiniſchen Ueberſetzung des Rufin (vgl. auch Tert. c. Marc. 5,30.) Kp. 15. u. 16. verworfen hat, ſo iſt das kein Beweis gegen die Integrität des Briefes, da Marcion bekanntlich auch ſonſt willkürlich und aus dogmatiſchem Vorurtheil die heilige Schrift verſtümmelt hat und Stellen wie 15, 4. 8. 27. ihm nicht zuſagen konnten. Gleichwohl hat neuerdings Baur, Tübing. Zeitſchr. 1836. Heft 3. und Paulus S. 406 ff. (auch Schwegler, nachapoſtol. Zeitalter, II. S. 123 ff.) dieſen Zweifel wiederholt (vgl. gegen jenen Kling, Stud. u. Krit. 1837, Hft. 2.), zum Theil aus ähnlichen Gründen, weil Stellen wie 15, 8. 19. zu ſeiner Anſicht über die Lehre und Wirkſamkeit des Paulus und die vielen Pauliner in Rom Kap. 16. zu ſeiner Anſchauung von dem in der römiſchen Gemeine herrſchenden Judaismus nicht ſtimmen. Ohne Kap. 15. u. 16. wäre indeß unſer Brief ohne den rechten Schluß. Kap. 15, 1—13. hängt auf's Engſte mit Kap. 14. zuſammen. Der Abſchnitt 15, 14—33. iſt nicht nur individuell pauliniſch, ſondern es fällt namentlich auch die hier behandelte Liebesſteuer für die armen Chriſten in Jeruſalem nach den Briefen an die Korinther anerkanntermaßen in die Abfaſſungszeit unſeres Briefes und konnte von Paulus bei dem großen Gewicht, welches er auf ſie legte, nicht wohl übergangen werden. Ferner wie hätte ein Falſarius dazu kommen können, die Kap. 16. erwähnten vielen Perſonen, und zwar gerade die genannten, als in Rom anweſend zu erſinnen! Auch laſſen ſich, wie wir ſehen werden, die 16, 21—23. grüßenden Perſonen wirklich größtentheils in der Umgebung des Apoſtels zu der Zeit, als er unſeren Brief verfaßte, nachweiſen. Wie wenig endlich ſtimmt die eigenthümliche Notiz über den 16, 21. ebenfalls ſeinen Gruß anbringenden Tertius, welcher als Amanuenſis den wegen ſeines dialektiſchen Inhalts größtentheils wohl in einer Cladde verfaßten Brief des Apoſtels (vgl. 2 Theſſ. 3, 17. 1 Kor. 16, 21. Kol. 4, 18.) ſchrieb, zu der Rolle eines Fälſchers! Auch Semler (de duplici appendice ep. P. ad Rom. 1767) und Eichhorn (Einleit. Bd. 3. S. 239 f.), weil ſie nach damaliger Art aus zärtlicher Rückſicht gegen den Häretiker die kritiſche Autorität des Marcion aufrecht zu halten ſuchen, reißen Kap. 15. u. 16. in verſchiedener Weiſe von dem Hauptbriefe los, jener, indem er in Kap. 15. u. 16. zwei Anhänge erblickt, welche Paulus nicht an die römiſchen Chriſten, ſondern an ihre Ueberbringer gerichtet haben ſoll, dieſer, indem er von Paulus nur 16, 1—20. nicht an die Erſteren, vielmehr nach Epheſus als Empfehlungsbrief der dorthin reiſenden Phöbe, Kap. 15. aber und 16, 21 ff. als Fortſetzung des Briefes an die Römer, indeß auf Beiblättern (!), welche in dem Exemplare des Marcion fehlten, geſchrieben ſeyn läßt. Sowohl Semler als auch Eichhorn alſo halten dabei die pauliniſche Abſtammung der beiden Kapitel feſt. Dieß geſchieht auch von denen, welche in neuerer Zeit 16, 1—20. (ſo Dav. Schulz in den Theol. Stud. und Krit. 1829. S. 609 ff.) oder 16, 3—20. (Ewald, die Sendſchreiben des Apoſt. Paulus S. 428) nicht nach Rom, ſondern nach Epheſus gerichtet ſeyn laſſen. Allerdings ſind Aquila und Priscilla vorher 1 Kor. 16, 19., vgl. Apgeſch. 18, 18. 26., in Epheſus und ebenſo auch wieder ſpäter 2 Tim. 4, 19.; aber warum ſollten ſie inzwiſchen nicht in Rom, der damaligen Welthauptſtadt, geweſen ſeyn, zumal ſie vor ihrer Bekehrung dort gewohnt hatten und wußten, daß Paulus ihnen bald nachkommen werde, Apgeſch. 19, 21. Röm. 1, 13. 15, 22. 23., und ſie durch ihre Gegenwart ſeiner Ankunft am beſten vorarbeiten konnten. Auch könnte Röm. 16, 3—20., wie Ewald will, höchſtens das Fragment eines aus Rom nach Epheſus geſandten Briefes ſeyn. Und endlich hat es ſeine Schwierigkeit, zu erklären, wie dieſes Fragment in allen Handſchriften ſich in dieſe Stelle des Römerbriefes ſollte verirrt haben. Daß das Ende unſeres Briefes in Abſätzen geſchrieben iſt, kann man leicht wahrnehmen, doch findet ſich nicht ſchon, wie öfter behauptet wird, 15, 33. ein wirklicher Schluß, da die conkrete Beſtimmung Gottes als ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης, welche durch den dortigen Zuſammenhang veranlaßt iſt, dagegen zeugt und die gut teſtirte Partikel ἀμήν nicht nothwendig den Schluß des ganzen Briefes (vgl. Röm. 1, 25. 9, 5. 11, 36. 1 Tim. 1, 17.) anzeigt. Dagegen

findet sich bereits 16, 20. die Formel ἡ χάρις u. s. w., welche bei Paulus in stereotyper Weise den Schluß seiner Briefe unmittelbar einleitet oder selbst bildet, und diese Formel wird 16, 24 *) wiederholt. Dieß kann nicht auffallen. Obwohl nämlich Paulus mit 16, 20. bereits geschlossen hat, so sieht er sich später veranlaßt, noch mehrere specielle Grüße von Christen aus seiner Umgebung 16, 21—23. hinzuzufügen, worauf er den apostolischen Segensgruß in etwas veränderter Form und dann eine Doxologie 16, 24—27. folgen läßt. Die Aechtheit der Doxologie Röm. 16, 25—27. ist in neuerer Zeit hauptsächlich noch von Reiche im Comment. Th. 1. S. 1 ff. und Thl. 2. S. 527 ff., am ausführlichsten im comment. crit. I. S. 88 ff. bestritten. Allerdings hat sie in den Handschriften einen verschiedenen Platz, indem sie entweder am Schluß von Kap. 14. oder von Kap. 16., oder an beiden Stellen gelesen wird. Indeß wird sie nur ganz ausnahmsweise weggelassen und in den betreffenden Handschriften findet sich dann an einer der beiden Stellen ein leerer Raum zum Zeichen, daß dort sonst Etwas gelesen wird (vgl. Tischendorf's 7. Ausg. des N. Testam.). Der Grund ihrer verschiedenen Setzung hängt wohl damit zusammen, daß man die kirchliche Vorlesung des Römerbriefes öfter mit Kap. 14., weil Kap. 15. u. 16. sich durch ihren Inhalt im Allgemeinen weniger dazu eignen, scheint geschlossen zu haben und deshalb hier gleich die Doxologie folgen ließ. Das anakoluthische, auf θεῷ zu beziehende ᾧ Röm. 16, 27. hat seine Analogie in dem ὅν Apgesch. 24, 6., und hat gerade bei dem Style des Paulus nichts Auffallendes, vgl. auch Winer, Gramm. (6. Aufl.) §. 63. S. 501. Das στηρίξαι 16, 25. erhält aus 1, 11. sein bestätigendes Verständniß. Im Uebrigen vgl. gegen Reiche besonders Fritzsche und Meyer.

Zeit und Ort der Abfassung unseres Briefs liegen besonders klar vor. Vor der letzteren ist Paulus noch nicht in Rom gewesen, 1, 10. 11. 13. 15, 22 ff. Rom sah er nach Apgesch. 28, 15. zuerst im Frühjahre 61, als er von Cäsarea aus als Gefangener dorthin transportirt ward, und da der Apostel nach unserem Briefe frei über seine Person verfügt, so muß er unseren Brief jedenfalls noch vor seiner Pfingsten 58 in Jerusalem stattgehabten Gefangennahme Apgesch. 21, 27 ff. geschrieben haben. Andererseits kann derselbe erst nach den beiden Briefen an die Korinther verfaßt seyn, von denen der zweite im Sommer 57 in Macedonien geschrieben ist. Aquila und Priscilla nämlich, welche sich nach 1 Kor. 16, 19. vgl. Apgesch. 18, 18. 26. noch in der Umgebung des Apostels in Ephesus befinden, sind jetzt in Rom, Röm. 16, 3., und die Collekte für die armen Christen Jerusalems, für deren Sammlung 1 Kor. 16, 1 ff. und 2 Kor. 8. u. 9. noch Sorge getragen wird, ist jetzt zu Stande gekommen und soll durch den Apostel selber nach Jerusalem überbracht werden, Röm. 15, 25—32. vgl. Apgesch. 24, 17.. Mit einem Worte, die Reise nach Jerusalem, welche er beabsichtigt, um von da über Rom nach Spanien zu gehen, Röm. 15, 23 ff., ist keine andere als die in der Apgesch. erwähnte, in deren Verlauf er in Jerusalem gefangen genommen wird, wie auch aus dem gleichen Ausgangspunkte seiner Reise Achaja, Apgesch. 20, 2 ff., aus seiner auch durch Apgesch. 19, 21. 23, 11. constatirten damaligen Absicht, Rom zu besuchen, und aus seiner auch Apgesch. 20, 25 ff. 21, 11 ff. bezeugten Besorgniß vor dem Haß der jerusalemischen Juden, vgl. Röm. 15, 30—32., hervorgeht. Bei Abfassung unseres Briefes war Paulus nicht mehr in Macedonien, sondern in Achaja. Als Abfassungsort wird aber mit Recht meistens Korinth angenommen. Die von ihm den Lesern zur freundlichen Aufnahme empfohlene Diakonissin Phöbe Röm. 16, 1. 2. ist nämlich aus der Vorstadt Korinths, Kenchreä. Sein Röm. 16, 23. genannter Wirth Gajus ist der korinthische Christ dieses Namens, 1 Kor. 1, 14., Erastus a. a. O. wohl identisch mit dem Apgesch. 19, 22. 2 Tim. 4, 20. erwähnten Erastus. Auch seine Gehülfen Timotheus und Sosipatrus, Röm. 16, 21., sind nach Apgesch. 20, 4. damals

*) Weil die Wiederholung der Schlußformel Anstoß erregte, ist sie mit Unrecht in einzelnen Handschriften entweder 16, 20. oder 16, 24. weggelassen.

in seiner Umgebung. In's Ende seines damaligen Aufenthalts in Korinth und Achaja führen Notizen wie Röm. 15, 19. 23., und daß er nach 15, 25. bereits im Begriffe steht (Präsens *πορεύομαι*), nach Jerusalem abzureisen. Da Paulus nun von Korinth so aufbrach, daß er in Philippi nach Apgesch. 20, 6. am Feste der ungesäuerten Brode war, dessen 15ter Nisan im Jahre 58 auf den 28. März, einen Dienstag (vergl. meine Chronol. S. 115), gefallen ist, und da er auch deshalb, weil er nach Apgesch. 20, 3. ursprünglich das Meer, welches nach Veget. de re militar. 4, 39. in alter Zeit in diem VI Id. Martii geschlossen zu seyn pflegte, befahren wollte, erst in den Tagen des März Korinth verlassen haben wird, so muß unser Brief dort etwa im Februar bis März 58 geschrieben seyn. Das Richtige haben im Allgemeinen bereits Theodoret, Chrysost., Theophylakt, ebenso fast alle Neueren. Irrig ist es, wenn Paulus (Erklärung des Römerbriefs S. 321) wegen Röm. 15, 19. einen Abfassungsort in Illyrien behauptet und Tobler, theolog. Aufsätze S. 41 ff. trotz Röm. 1, 13. 15, 22. 23. sogar annimmt, unser Brief sey von dem Apostel wegen Apgesch. 28, 22., wo die römischen Obersten keine römische Christenheit erwähnen, erst nach seiner Befreiung aus der ersten römischen Gefangenschaft in Cäsarea geschrieben.

Was den Inhalt und Gedankengang unseres Briefes betrifft, so besteht derselbe, wie bei Paulus nicht selten, aus einem didaktischen 1, 16—11, 36 (mit den untergeordneten Paränesen*) 6, 11—13. 16 ff. 11, 17—24.) und einem paränetischen Theile 12, 1. bis 15, 13. Vorne und hinten schließen sich, abgesehen von den bei ihm herrschenden Briefformen, persönliche Notizen an. Nach dem Eingange Kap. 1. Vs. 8—15., in welchem Paulus Gott für den Glauben der Leser dankt und ihnen seinen Eifer und seine Verpflichtung erklärt, sie als ihm befohlene Christen der Heidenwelt in ihrem Glauben zu stärken, spricht er 1, 16. scheinbar wie gelegentlich sein Thema aus, welches ist „die seligmachende Gotteskraft des Evangeliums für Jeden, welcher glaubt". Der erste oder didaktische Haupttheil zerfällt wieder in einen theoretisch-didaktischen Theil, Kap. 1, 16. bis Kap. 8., und einen historisch-didaktischen Kap. 9 — 11., von denen jener die Wahrheit der angeführten These über das Evangelium darthut, dieser über die Ausbreitung des Evangeliums unter Juden und Heiden, welche, sofern Israel trotz seiner Erwählung und der ihm gegebenen göttlichen Zusagen als Volk nicht einging, bei allen Frommen Anstoß erregen und die Heidenchristen übermüthig machen konnte, auf Grund der exponirten Heilslehre verständigt. Kap. 9—11. sind nicht ein bloßes Corollarium, wie auch Tholuck früher urtheilte, sondern von Anbeginn als wesentlicher Bestandtheil des Briefs gedacht. — Der Abschnitt 1, 16. bis Kap. 8. zerfällt nun wieder in die beiden Theile 1, 16—5, 21. und Kap. 6—8., von denen jener zeigt, daß das Evangelium beseligt, weil es rechtfertigt; dieser, daß das Evangelium beseligt, nicht ohne daß es heiligt. I. Kap. 1, 16—5, 21. Das Evangelium ist eine selig machende Gotteskraft für Jeden, der glaubt, sowohl zuerst den Juden, wie auch den Heiden, weil es die göttliche Rechtfertigung und ihr Werk (man vergl. Kap. 1, 17. 3, 21 ff.) die *δικαιοσύνη θεοῦ*, d. h. die von Gott kommende Gerechtigkeit, dem Sinne nach die Gerechtigkeit vor Gott oder Gottwohlgefälligkeit, aus Glauben vermittelt 1, 16. u. 17. Nicht bloß die Heiden liegen wegen ihrer verschuldeten Sünde unter dem göttlichen Zorn und bedürfen jener göttlichen Rechtfertigung, 1, 18—32., sondern auch die Juden, weil sie gleicherweise sündigen, werden trotz ihres geoffenbarten Gesetzes und ihrer theokratischen Vorzüge vor dem unparteiisch richtenden Gott in Folge ihrer Werke nicht bestehen, Kap. 2. bis Kap. 3, 8. Alle, Juden wie Heiden, sind der Sünde unterthan, wie auch die Schrift bezeugt; das Gesetz ist jenen gegeben, damit sie ihre Sünde und Strafwürdigkeit erkennen, denn aus Werken des Gesetzes wird kein Mensch vor Gott gerechtfertigt, d. h. für gerecht erklärt

*) Die allerdings gut testirte Lesart *ἔχωμεν* 5, 1. für das richtige *ἔχομεν* (vergl. de Wette, Meyer, Tholuck) beruht auf der falschen Auffassungsweise, welche wir nach dem Vorgange von Origenes bei Chrysostomus finden: *τουτέστι μηκέτι ἁμαρτάνωμεν.*

werden 3, 9—20. Jetzt iſt, von dem Geſetz und den Propheten bezeugt, ein anderer Rechtfertigungsmodus als der des moſaiſchen Geſetzes, welches die Werke (vergl. Röm. 10, 5.) fordert, erſchienen, der dem Bedürfniß der menſchlichen Natur wahrhaft entſpricht, die Rechtfertigung jedes bußfertigen Sünders durch Glauben, d. h. Vertrauen (πίστις) in Chriſtus Jeſus ohne die Werke des Geſetzes, objektiv begründet in der unverdienten Gnade Gottes gegen Alle, die ſündigten, und der Sendung ſeines Sohnes, durch deſſen Opfertod wir, wie es der Gerechtigkeit Gottes entſprach, vom Fluche der Sünde losgekauft wurden. Das Sichrühmen mit Werken iſt zu nichte geworden, doch iſt das Geſetz durch den Glauben nicht abgeſchafft, ſondern beſtätigt (nämlich das moraliſche) 3, 21—31. Namentlich iſt die chriſtliche Glaubensgerechtigkeit bereits in der Geſchichte des iſraelitiſchen Stammvaters Abraham vorgebildet Kap. 4. Es wird dann 5, 1—11. die Seligkeit des aus Glauben Gerechtfertigten, d. h. deſſen, welchem Gott im unmittelbaren Gebetsverkehre (Luk. 18, 14.) die Sündenvergebung in's Herz geſprochen hat, beſchrieben. Er hat Frieden mit Gott und Hoffnung der ewigen Herrlichkeit, welche durch ſubjektive Bewährung zwar geſtärkt, aber im Grunde doch nur auf die unverdiente Gnade Gottes in Chriſto, namentlich auf die von ihm ſelber in der Rechtfertigung empfangene Befreiung aus größerem Sündenelende geſtützt werden kann. Alles bisher über Sünde und Gnade Geſagte wird nun 5, 12—21. in dem großartigen Ueberblicke über die religiöſe Entwickelungsgeſchichte der Menſchheit von Adam bis Chriſtus zuſammengefaßt, in welchem Adam als Haupt der ſündigen Menſchheit Chriſto, dem Haupte der von Gott erneuerten Menſchheit, gegenübergeſtellt wird. Wie durch den Ungehorſam des einen Menſchen Adam die Sünde und der leibliche Tod in die Welt kamen und ſo zu allen Menſchen der Tod hindurchdrang, dieweil alle ſündigten, ſo iſt auch durch den Kreuzesgehorſam des einen Menſchen Jeſus Chriſtus die Gerechtigkeit (vor Gott) und das ewige Leben gekommen für Alle (welche glauben). Das moſaiſche Geſetz iſt eine göttliche Zwiſchenanſtalt, welche durch Mehrung der Sünde das Sündenbewußtſeyn ſchärfen ſoll, um die Herrſchaft der Gnade in Chriſto Jeſu herbeizuführen. II. Kap. 6—8. Das Evangelium aber iſt eine ſelig machende Kraft Gottes, nicht ohne daß es heilig; ſo zwar, daß alles Heil des Chriſten ſchließlich doch auf dem erbarmenden Gnadenwillen Gottes in Chriſto beruht. Die Lehre des Paulus über die Rechtfertigungsgnade und das Geſetz konnte, wenn ſie nicht innerlich gefaßt wurde, in einer der Heiligung nachtheiligen Weiſe gemißbraucht und Aeußerungen wie 5, 20. 21. verdächtigt werden. An dieſe letzten Verſe anknüpfend, wirft ſich Paulus, nachdem er die Nothwendigkeit der Heiligung des Chriſten ſchon vorläufig 3, 8. 31. theilweiſe gegen Verdächtigungen auf's Entſchiedenſte hervorgehoben hat, Kap. 6. u. 7. mehrere die Gnade und das moſaiſche Geſetz betreffende Fragen auf, um ſie mit Rückſicht auf die Wiedergeburt des Chriſten, je nachdem ſie geſchehen (6, 1. bis 7, 6.) oder nicht geſchehen (7, 7—24.) zu beantworten. Paulus rechtfertigt ſeine Lehre über Gnade und Geſetz gegen die von ihm erhobenen Einwürfe 6, 1. u. 15., als ob ſie zum Sündigen veranlaſſe. Es ſey vielmehr die Natur des in der Taufe wiedergeborenen Chriſten, der Sünde abgeſtorben zu ſeyn und nach dem Vorbilde Chriſti in einem neuen Leben zu wandeln. Auch könne nur eines von beiden der Fall ſeyn, daß man entweder der Sünde diene zum Tode oder dem Gehorſam zu ewigem Leben. Von dem Sündendienſt ſeyen ſie, Gott ſey Dank! jetzt befreit und hätten ihn und die Freiheit in Gott genug kennen gelernt, um in jenen mit ſeiner Schmach nicht wieder zurückzufallen. Daß der Judenchriſt, weil er geiſtlich geſtorben iſt, nach dem Geſetze ſelber der Herrſchaft des Geſetzes enthoben iſt und dem Herrn Chriſto angehört, zeigt Paulus 7, 1—6. Die Antinomie, daß das moſaiſche Geſetz zwar heilig, göttlich und gut und wahre Gottesoffenbarung iſt, gleichwohl aber in der noch nicht wiedergeborenen jüdiſchen Menſchheit bis auf Chriſtus Sünde und Tod wirket, wird 7, 7—24. erörtert und beantwortet. Die Schuld dieſer Wirkung liege nicht an dem Geſetze Gottes, ſondern an dem Menſchen, deſſen ſchlummernder Sündenhang von jenem zu

größerer Lebendigkeit entwickelt werde, während sein besseres Ich ohnmächtig seinem Inhalt zustimme. Gerade durch diesen inneren Widerstreit wirkt die vorbereitende Gnade Gottes das Bewußtseyn der inwohnenden Sünde und die Sehnsucht nach einer Erlösung von oben. Der psychologische Proceß, wie das Gesetz so ein Zuchtmeister auf Christum wird und der Israelit zum Danken, durch Christum erlöst zu seyn, gelangt, ist hier aus eigenster Erfahrung meisterhaft beschrieben. Hieran schließt sich die herrliche Darlegung des neuen heiligen und seligen Lebens des in Christo Erlösten (7, 25. bis 8, 29.). Was das mosaische Gesetz nicht zu wirken vermochte, durch die Erscheinung des Sohnes Gottes im Fleisch, insbesondere seinen Versöhnungstod, ist die Knechtschaft unter der Sünde und das Sündenelend im Gläubigen aufgehoben durch den heiligen Geist, welcher ihm in's Herz gegeben ist. Früher war und wandelte er im Fleisch (der sündlichen Menschennatur) zum Tode, jetzt ist und wandelt er im heiligen Geiste zum Leben. Auch sein Leib wird dereinst von Gott wegen seines in ihm wohnenden Geistes erweckt werden. Durch denselbigen weiß er sich als Kind Gottes, und als Miterbe Gottes und Christi hat er auch unter Leiden, ja gerade durch dieselben, die Zuversicht, dereinst mit der gesammten Natur zur Herrlichkeit der Kinder Gottes verklärt zu werden. Auf dem durch sein Vorherwissen bestimmten ewigen Rathschluß und der rechtfertigenden Gnade Gottes in Christo beruht sein Heil unerschütterlich. Hiermit schließt der theoretisch-didaktische Theil, in welchem Paulus den historisch-didaktischen Theil Kap. 9—11. oder die Verständigung über die Thatsache der damaligen Verwerfung Israels als Volk (vgl. S. 600) durch die Lehre von dem göttlichen Erwählungsrathschluß 8, 28 ff. und von der Glaubensgerechtigkeit bereits vorbereitet hat. Mit herzlicher persönlicher Theilnahme an dem Seelenheile der Genossen seines Volkes, dessen theokratische Vorzüge er aufzählt 9, 1—5., bespricht er dieses Räthsel der göttlichen Vorsehung. Ausgehend von der Unmöglichkeit, daß das Wort Gottes hinfällig werde, entwickelt er den Inhalt seiner Stiftungsgeschichte und des Wortes Gottes unter dem Alten Bunde mit Bezug auf die jüdischen Ansprüche und läugnet jede Ungerechtigkeit auf Seiten Gottes, der begnadigt oder verhärtet nach seinem Wohlgefallen, da Gott eben nach jenen durch nichts außer sich selber, namentlich weder durch Verdienst der Werke noch durch leibliche Abstammung in der freien Disposition über seinen allezeit zuvorkommenden Erwählungswillen, der durch menschliches Klügeln nicht gemeistert werden dürfe, behindert werde und faktisch aus Juden und Heiden, entsprechend den Worten der Schrift, sich Gefäße der Barmherzigkeit zubereitet habe, 9, 6—29. Die Schuld liege an den Juden. Denn während die Heiden auf dem von Gott verordneten Wege durch Glauben eingingen, wollten sie die Seligkeit durch Werke verdienen und nicht durch Glauben gerechtfertigt werden. Sie hätten zwar Eifer Gottes, aber nicht den rechten, und dem Evangelium, das auch ihnen verkündigt worden, wären sie nicht gehorsam gewesen, 9, 30—10, 21. Der Apostel wendet sich jetzt zum Troste für Israel und zum völligeren Verständniß der göttlichen Verfahrungsweise, auch die Zukunft des Reiches Gottes in's Auge fassend. Gott habe sein Volk jetzt eben so wenig verstoßen, wie einst zu den Zeiten des Elias, wo auch nur Wenige ihm treu blieben. Durch die Verstockung Israel's sey das Heil zu den Heiden gekommen, um jenes eifersüchtig zu machen. Die Israeliten, die sich nachträglich zum Glauben wendeten, könnten leichter als die Heidenchristen, die sich nicht überheben möchten, dem Gottesreiche, dem sie ursprünglich angehörten, von Gott wieder eingefügt werden, zum Segen der ganzen Kirche. Er schließt mit der Weissagung, daß, sobald die Fülle der Heiden gekommen sey, auch ganz Israel sich zu Christo bekehren werde, 11, 1—32. So trete in der Entwickelungsgeschichte der christlichen Kirche der Reichthum der göttlichen Weisheit und des allseitigen göttlichen Erbarmens in glänzendster Weise zu Tage, wegen dessen Paulus die geheimen göttlichen Wege anbetend preist 11, 33—36. Zweiter oder paränetischer Haupttheil 12, 1 — 15, 13. Wir erhalten hier Kap. 12. und 13. eine christliche Ethik in allgemeinen Grundzügen, welche unter Voraussetzung der in der Rechtfertigung

empfangenen göttlichen Gnade und Erneuerung durch den heiligen Geiſt Kap. 12. das chriſtliche Leben überhaupt und Kap. 13, 1 ff. mit Rückſicht auf den Gehorſam und die Leiſtungen im Staate behandelt und 13, 8—14. als Erfüllung des ganzen Sittengeſetzes die ſelbſtloſe Liebe und Nachahmung Chriſti empfiehlt, zumal bei der größeren Nähe der Endzeit. Dann mehr eingehend auf die beſonderen Verhältniſſe der römiſchen Gemeine ermahnt er dieſe 14, 1—15, 13., gewiſſe Differenzen über den Werth der Speiſen und Feiertage, wie ſie ſich bei den Schwachgläubigen und Starkgläubigen (vgl. S. 594 ff.) in ihrer Mitte zeigten, in chriſtlicher Liebe zu tragen und ſich unter einander keinen Anſtoß zu geben. Endlich der Epilog mit perſonellen Beziehungen und den gewöhnlichen Schlußformen 15, 14—16, 27.

Nach der genaueren Darlegung des Gedankeninhalts unſeres Briefes läßt ſich ſein verſchieden aufgefaßter Zweck um ſo ſicherer feſtſtellen. Derſelbe iſt keine Streitſchrift wider das römiſche Judenthum, welches bei ſeiner Rückkehr aus dem Exil mit den Forderungen der jüdiſchen Religion auf die römiſchen Chriſten Eindruck (!) gemacht habe (Eichhorn, Einleit. in's Neue Teſtam. III. S. 206. 217). Denn Röm. 2, 1—5. 17—27. haben wir eine bloß rhetoriſche Anſprache an die Juden, und es wird die Herrlichkeit des Chriſtenthums gegenüber von Judenthum und Heidenthum dargethan; nur darin hat Eichhorn recht geſehen, daß Paulus 1, 16. bis Kap. 11. die Mangelhaftigkeit des Judenthums nicht zunächſt, wie man nach Analogie des Hebräerbriefs ohne genauere Unterſuchung vorausgeſetzt habe, gegen ſtreng geſetzliche Judaiſten in der römiſchen Gemeine erweiſt, wenn er mit der Behauptung auch zu weit geht, daß es überhaupt keine judaiſirende Chriſten (ſ. dagegen Kap. 14. u. 15., wo Eichhorn vorwiegend an neupythagoräiſche heidenchriſtliche Aſceten denkt) in Rom gegeben habe. Unſer Brief iſt auch keine Streitſchrift wider die in Rom vorherrſchende geſetzliche Richtung ſolcher Judaiſten, welche beſonders an dem pauliniſchen Univerſalismus Anſtoß fanden (Baur, der dabei Kap. 9—11. zum eigentlichen Thema des Briefes macht) oder des Judaismus überhaupt (Schwegler), denn es läßt ſich mit Sicherheit nicht einmal die Exiſtenz dieſes ſtrengen Judaismus in der damaligen römiſchen Gemeine nachweiſen, vgl. namentlich S. 590 ff. Der Hauptzweck des Briefs iſt ferner nicht, die Parteien der Juden- und Heidenchriſten in der römiſchen Gemeine mit einander auszuſöhnen, wozu nach Hug die rechte Gelegenheit gekommen ſeyn ſoll, als jene aus dem von Claudius verhängten Exil zurückgekehrt ſeyen (!), was etwa nur zu Kap. 14. 15. paſſen würde. Das iſt indeß richtig, daß Paulus die Leſer nicht mit ſich, ſondern, ſo weit es überhaupt nöthig war, mit einander in das rechte brüderliche Verhältniß zu bringen hatte. Nach Credner, Einleit. S. 386 ff., ſucht Paulus, im Begriff, einen neuen Wirkungskreis im Weſten (Röm. 15, 24. 28.) zu betreten, die Chriſten in der Welthauptſtadt Rom durch Darlegung ſeiner Art, das Evangelium zu predigen, ſich günſtig zu ſtimmen, weil davon die Erfolge ſeiner Predigt im Abendlande abhingen, indem er beſonders darnach ſtrebe, das den Juden in ſeiner Lehre Anſtößige zu mildern und zu entfernen, 1, 16. 2, 9. 10. Kap. 9—11., beſonders 11, 25—36. Was den letzten Punkt betrifft, ſo ſpricht Paulus nur einfach ſeine wirkliche Ueberzeugung über die Vorzüge Iſrael's als des Trägers der göttlichen Offenbarung aus (vgl. 1 Kor. 9, 19 ff. 7, 18 ff. 2 Kor. 8, 13. 14. Gal. 4, 1. Epheſ. 2, 12. 19. und die Apoſtelgeſchichte), woran ihn nichts hinderte, da er nicht, wie im Galaterbrief, mit exkluſiven Judaiſten zu thun hatte. Wenn Credner für ſein damaliges conciliatoriſches Streben in Betreff der Judaiſten auch auf die Liebesſteuer für die armen Chriſten Jeruſalems großes Gewicht legt, ſo iſt zu beachten, daß er ſich zu dieſer ſchon Gal. 2, 10.; vergl. 6, 10. verpflichtet hat und er von dieſer Geſinnung gegen ſein Volk überhaupt und namentlich auch zur Zeit der Korintherbriefe durchdrungen iſt. Uebrigens hatte ſich Paulus auch die römiſchen Chriſten, von denen mehrere ſeine Schüler und Gehülfen waren, nicht vor Allem erſt noch günſtig zu ſtimmen, vgl. S. 590. Nach Schott*) (der Römerbrief,

*) Ueber Schott vgl. auch J. Köſtlin's Anzeige in Reuter's Repert. Februarheft 1860.

seinem Entzweck und Gedankengange nach ausgelegt, 1858) soll der Zweck des Briefs eine Apologie der Missionsthätigkeit (!) des Apostels seyn, sofern er jetzt ein ganz neues Feld derselben eröffnen wollte, da er jetzt (S. 104) vom Orient zum Occident (! Rom und Spanien) übergehend, sich an die dem heiligen Volke gegenüberstehende natürliche Menschheit (das hatte er ja schon früher gethan) wandte und die römische Gemeinde, mit der er im Glauben übereinstimmte, für sich gewinnen wollte. In dem Röm. 1, 16. aufgestellten Thema soll daher τὸ εὐαγγέλιον nicht das Evangelium, das Objekt der apostolischen Verkündigung, sondern die apostolische Verkündigung bezeichnen. Gegen Credner und Schott spricht auch, daß Paulus bei Abfassung unseres Briefes nicht die Leser selber, sondern sich und seine Berufsthätigkeit zunächst in's Auge gefaßt hätte, was gegen die ausdrücklichen Aussagen desselben streitet. Als Zweck seines schon oft beschlossenen Besuchs bei ihnen bezeichnet Paulus, ihnen eine geistige Gabe mitzutheilen, um sie in ihrem Glauben zu stärken, 1, 11. u. 13. 16, 25. Er erklärt wegen seiner Verpflichtung als Heidenapostel 1, 15. seine Bereitwilligkeit, auch ihnen das Evangelium zu verkündigen, und stellt, hieran anknüpfend, sofort sein Thema über die seligmachende Gotteskraft des Evangeliums 1, 16. auf, und am Schlusse des paränetischen Haupttheils sagt er, indem er auf die vorhergehende gesammte Erörterung zurückblickt, obwohl sie im Stande wären, sich selber zu belehren und zu ermahnen, so habe er das doch auch seinerseits kraft seines heidenapostolischen Berufs thun wollen 15, 14. 15. Es kann keinem Zweifel unterliegen, Paulus, welcher, nachdem er von Jerusalem an bis Illyrien das Evangelium verkündet und in diesen Gegenden keinen Raum mehr hat, im Begriffe steht, über Jerusalem nach Rom zu gehen, Röm. 15, 19 ff., will, indem er seine von ihm beabsichtigte baldige Anwesenheit ankündigt und die dortigen Freunde grüßt, in unserem der Phöbe, die er empfiehlt, mitgegebenen Briefe 16, 1. u. 2. zugleich das namentlich auch von seinen Schülern auferbaute religiös-sittliche Glaubensleben der römischen Christen, wie schon lange seine Absicht war, persönlich fördern und kräftigen. Er thut dieß so, daß er in den oben karakterisirten beiden Haupttheilen, dem theoretischen und paränetischen, abgesehen von Kap. 14. bis 15, 13., wo er auf den Parteigegensatz der Schwach- und Starkgläubigen unter den Lesern zu reden kommt, eine meistens objektiv gehaltene und darum für jede aus Juden- und Heidenchristen zusammengesetzte Gemeine, in welcher im Allgemeinen gesundes Glaubensleben herrschte, im Wesentlichen passende Darstellung bietet, wobei untergeordnete Beziehungen auf Judaisten*) prophylaktischer Art wie 3, 8. 4, 11—14. 6, 1. nicht ausgeschlossen sind. So im Allgemeinen auch Olshausen, Rückert, Reiche, Köllner, de Wette, Meyer, Reuß, Philippi u. A. Daß Paulus eine solche Sehnsucht nach Rom hat und ein so eingehendes Lehrschreiben an die römischen Christen richtet, hängt mit dem Umstande, daß er ihnen persönlich das Evangelium noch nicht gepredigt hatte, und mit seiner missionarischen Maxime, an den Brennpunkten des Völkerverkehrs, also wie früher in Antiochien, Ephesus, Korinth u. s. w., so jetzt namentlich in Rom, der gebietenden Hauptstadt der damaligen Völkerwelt, das Christenthum fest zu begründen, zusammen, und dazu, daß er damit jetzt nicht länger säumt, mochte, abgesehen von dem ihn beseelenden apostolischen Eifer, auch die 15, 31. erwähnte Besorgniß vor der ihm in Jerusalem drohenden Gefahr, rücksichtlich derer er sich leider nicht getäuscht hatte, beitragen. Daß er mit den Zuständen der römischen Christenheit hinreichend bekannt war, erhellt aus dem Inhalt unseres Briefs und ist bei dem lebhaften Verkehr der Weltstädte Rom und Korinth und seinen vielen römischen Freunden leicht begreiflich. Uebrigens war nicht der Umstand, daß das Evangelium in Rom schon von Anderen verkündet war — dies Hinderniß wäre geblieben —, sondern der Umstand, daß Paulus von Jerusalem bis

*) Was vor dem νυνὶ δέ 3, 21. über Gesetz, Beschneidung u. dergl. gesagt ist, soll nach dem Zusammenhange das Mangelhafte des Judenthums gegenüber der christlichen Heilsanstalt beweisen und geht nicht auf den innerchristlichen Gegensatz der Judaisten, setzt also noch weniger schon Judaisten in Rom voraus.

Illyrien immer noch genug *) zu predigen hatte, ohne auf fremden Grund zu bauen, dasjenige, was sein Kommen nach Rom oftmals hinderte, aber jetzt, da er in den genannten Gegenden keinen Raum mehr hatte, wegfiel. Auch aus 1, 13. erhellt, daß das, was ihn oftmals am Kommen hinderte, nicht die dort schon von Anderen geschehene Predigt des Evangeliums seyn kann. Was ihn trotz der letzteren und seiner gewiß nicht bloß für seine frühere Wirksamkeit geltenden Missionsmaxime Röm. 15, 20. 21. vgl. 2 Kor. 10, 12 ff. in Rom zu wirken treibt, ist einerseits seine von ihm mehrmals 1, 5. 6. 14. 15. 15, 15. 16. hervorgehobene Verpflichtung, den Christen gerade auch in dem wichtigen Rom als den seinem Heidenapostolat Anvertrauten das Evangelium zu predigen, andererseits der Umstand, daß nicht bloß seine Ankunft und Wirksamkeit dort gern gesehen wurde, sondern das römische Christenthum großentheils mittelbar durch seine Schüler auf ihn zurückging. So gut Paulus an die vorwiegend heidenchristlichen Gemeinen zu Kolossä und Laodicea schreiben konnte, obwohl sie von Anderen und zwar, wie es scheint, von Schülern des Apostels gestiftet waren, so gut konnte er auch an die auf ihn als Heidenapostel hingewiesenen römischen Christen trotz der erwähnten Missionsmaxime unser Schreiben richten. Doch bevor wir unsere Erörterung über Veranlassung und Zweck unseres Briefs beenden, wollen wir noch eines Einwurfs gegen unsere Auffassung des letzteren gedenken. Man hat unsere Behauptung einer wesentlich objektiven, d. h. durch judaistische Lehren innerhalb der römischen Christenheit nicht wesentlich bedingten Haltung des Apostels namentlich in dem theoretischen Theile oder in der Darlegung des von ihm verkündigten Evangeliums als dogmatisirend karakterisirt. Weil man gegenwärtig in jenem Abschnitte eine paulinische Dogmatik finde, die Basis aller dogmatischen Entwickelung der abendländischen Kirche, so werde leicht angenommen, die Bedeutung **), die ein apostolisches Sendschreiben von solchem Inhalt für alle folgenden Zeiten haben müsse, sey auch schon der Bestimmungsgrund seiner Abfassung gewesen. Es sey aber gegen die Eigenthümlichkeit der apostolischen Lehrweise, insbesondere auch gegen die Analogie aller übrigen paulinischen Briefe, höchstens mit Ausnahme des Briefs an die Epheser, und darum unhistorisch, zu meinen, daß der Apostel ohne einen besonderen äußeren Impuls nur für den Zweck einer rein objektiven Darstellung den Inbegriff der Wahrheiten des Evangeliums zusammengefaßt habe. Dieser äußere Impuls soll dann eben der Partikularismus der römischen Judaisten gewesen seyn (Baur, Paulus S. 337 ff.). Allein, abgesehen von dem, was gegen die Baur'sche Grundanschauung über römische Judaisten gesagt ist, und abgesehen von dem Epheserbriefe, den wir für ächt halten, so kann unsere Behauptung der einen bedeutenden Bestandtheil unseres Briefs bildenden wesentlich objektiven Darlegung der universellen Heilsbotschaft in Christo unmöglich unhistorisch seyn, wenn sie, wie gezeigt ist, durch die Thatsachen des Textes, wie durch die besonderen Entstehungsverhältnisse, also die Impulse unseres Briefes gefordert wird. Die Eigenthümlichkeit dieser bestand eben darin, daß Paulus, entsprechend der noch mangelhaften Unterweisung der römischen Christenheit, der Wichtigkeit der dortigen Missionsstation für das gesammte römische Reich und dem Umstande, daß er persönlich das Evangelium dort noch nicht gepredigt hatte, ihnen unter Anderem eine möglichst zusammenhängende Darlegung der universalen christlichen Heilsbotschaft von dem für seine Predigtweise karakteristischen Gesichtspunkte der Glaubensgerechtigkeit aus (nur kein gleichmäßig ausgeführtes

---

*) Das διό Röm. 15, 22. wird richtig z. B. von Meyer und Tholuck verstanden. Das falsche Verständniß wird unterstützt, wenn man Vs. 20. φιλοτιμοῦμαι für φιλοτιμούμενον liest, in welchem letzteren Falle V. 20—22. nur die nähere Bestimmung hinzufügt, unter welcher sich die V. 19. erwähnte Hauptsentenz vollzogen hat.

**) Diese Worte sind von Baur zunächst gegen Olshausen's Römerbrief, Einl. S. 55. gesagt, welcher unseren Brief, als an alle Heiden und Heidenchristen (vgl. dagegen schon Röm. 1, 7.) in der Metropole des Heidenthums gerichtet, dem an alle Juden und Judenchristen in Jerusalem, der Metropole des Judenthums (!) gerichteten Hebräerbrief zur Seite stellt, und der Vorwurf des unhistorischen Dogmatisirens ist hier nicht ohne allen Grund.

vollständiges System der christlichen Lehre) zu geben sich gedrungen sah. Alles, was er bietet, ist eigenste christliche Lebenserfahrung, und wenn er auch mit schärfster Dialektik verfährt, so handelt er nicht wie ein Theologe, der sein Glaubenssystem aufstellen will, sondern in Kraft seines Berufs. Die von uns angenommene allgemein gehaltene Beweisführung entspricht an sich aber auch der schriftstellerischen Individualität des Apostels, welcher dieselbe nach seiner Art, gern Alles principiell zu behandeln, sogar im Galaterbriefe Kap. 3, 6—4, 7. mitten in einem wider wirkliche Judaisten gerichteten Abschnitte angewendet hat. Da Paulus endlich mit der ganzen Christenheit den Alten Bund als göttliche, wenn auch unvollkommene Offenbarung ansah und das mosaische Gesetz die Erlangung des Heils von der Bedingung der Werke, der Beobachtung seiner Gebote abhängig machte, so konnte er seine Grundlehre von der Allen zugänglichen, aber auch Allen nothwendigen Rechtfertigung durch die Gnade Gottes in Christo mittelst des Glaubens gar nicht anders erörtern, als so, daß er die Antithese „und nicht durch Werke des Gesetzes" und die heilsökonomische Bedeutung des Gesetzes zugleich *) berücksichtigte. Aus solchen Stellen läßt sich daher noch keine Polemik wider römische Judaisten erschließen, womit wir indeß einzelne ausdrückliche Beziehungen auf eigentliche Judaisten im prophylaktischen Sinne (s. S. 604) nicht läugnen wollen.

Fast alle christlichen Wesenslehren empfangen in unserem Briefe ihre Beleuchtung. Man findet in ihm mit Recht eine zusammenhängende, theilweise dialektische Darlegung der christlichen Lehre wie in keinem anderen der Briefe des Apostels, vorzugsweise freilich des Unterschieds von Gesetz (mit Einschluß des auch den Heiden von Natur innewohnenden Gesetzes) und Evangelium, der Lehren von der Sünde und der Gnade und der auf dem göttlichen Rathschluß beruhenden weisheitsvollen Entwickelung des Gottesreichs innerhalb der Weltgeschichte von Anbeginn. Unser Brief wird namentlich wieder von den Reformatoren hoch gehalten, da sie gegen den in die christliche Kirche von Neuem eingedrungenen Judaismus auf die in ihm und dem Galaterbriefe so klar entwickelte Rechtfertigungslehre zurückgingen. Luther sagt in seiner herrlichen Vorrede auf unsere Epistel: „Diese Epistel ist das rechte Hauptstück des Neuen Testaments und das allerlauterste Evangelium, welche wohl würdig und werth ist, daß sie ein Christenmensch nicht allein von Wort zu Wort auswendig wisse, sondern täglich damit umgehe, als mit täglichem Brod der Seelen." Melanchthon's loci communes, 1521, die erste protestantische Glaubenslehre, gingen aus Vorlesungen über unseren Brief hervor, in welchen er alle Hauptartikel des christlichen Glaubens entwickelt hat. Calvin, dessen Commentar über ihn sonst ausgezeichnet ist, gründet mit Unrecht auf ihn seine irrige Prädestinationslehre. Nach Melanchthon's Vorgange ward es allmählich mehr, als es exegetisch zulässig ist, üblich, in ihm ein eigentliches Compendium christlicher Dogmatik zu finden. Der Brief ist überhaupt viel und zum Theil eingehend bearbeitet. Hier verweisen wir nur noch auf die Commentare aus der neueren Zeit von Tholuck, Rückert, Reiche, Köllner, Olshausen, Fritzsche, de Wette, Meyer, Ewald, Philippi, van Hengel, sowie von den Katholiken Klee, Reithmayr, Adalb. Maier u. A. K. Wieseler.

Ronsdorfer Sekte. Unter den vielen verderblichen Auswüchsen und Glaubensverirrungen, denen man in der Geschichte der christlichen Kirche begegnet, ist die Ronsdorfer Sekte eine der merkwürdigsten und verdient, ungeachtet sie sich nur eine kurze Zeit zu behaupten vermochte, eine übersichtliche Darstellung in diesem Werke, weil sie auf's Deutlichste zeigt, bis zu welchen Verirrungen und damit verbundenen Unsittlichkeiten ein schlauer, gewissenloser Verführer unter dem Scheine der Heiligkeit die Menschen verleiten kann, wenn sie die Vernunft verachten und nicht dasjenige, was ihnen in biblischen Ausdrücken als christlicher Glaube vorgetragen wird, einer vernünftigen Prüfung unterwerfen.

*) Vergl. J. Köstlin, Untersuchungen über den Lehrgehalt des Römerbriefs mit Beziehung auf die kirchliche Lehrform, in den Jahrbb. für deutsche Theol. 1856. I. S. 76.

Als im Anfange des vorigen Jahrhunderts das durch ſtarren Dogmatismus faſt ganz erſtickte religiöſe Bewußtſeyn des Volkes in verſchiedenen Gegenden Deutſchlands neu erwachte, und die urſprünglich dem Chriſtenthume angehörende Idee der Bruderliebe ſchnell vielfachen Anklang fand, gelang es den fortgeſetzten Bemühungen des Hofpredigers Conrad Brüßke in Offenbach in Verbindung mit dem Dr. Horch in Marburg und dem Dr. Kaiſer in Stuttgart, die pietiſtiſchen, gewöhnlich mit dem Namen der Feinen bezeichneten Separatiſten zu vereinigen und in Stuttgart eine philadelphiſche Gemeinde zu ſtiften. Faſt gleichzeitig entſtand, wahrſcheinlich von dem Doktor der Medicin Karl veranlaßt, eine ähnliche Gemeinde in Berleburg, welcher ſich eine Zeitlang der Graf Zinzendorf anſchloß, der aber 1722 die anfangs ebenfalls ſeparatiſtiſche Gemeinde der Herrnhuter ſtiftete und ausdrücklich philadelphiſche Gemeinde nannte (vgl. Real-Encykl. Bd. VIII, S. 253).

Während einerſeits dieſe Gemeinden viele wahrhaft fromme Menſchen unter ihren Mitgliedern zählten, die ſich durch Sittlichkeit und ächt chriſtliche Wohlthätigkeit auszeichneten und dabei ein ſtilles, eingezogenes und meiſtens auf ſich beſchränktes Leben führten, arteten andererſeits die philadelphiſchen Anſichten und Grundſätze nicht ſelten in Schwärmerei und Sittenloſigkeit aus. In dieſem Geiſte gründete Elias Eller in Verbindung mit dem reformirten Prediger Schleiermacher zu Elberfeld im Jahre 1726 eine apokalyptiſch-chiliaſtiſche philadelphiſche Geſellſchaft, aus welcher, durch die Umſtände begünſtigt, ſpäter die Ronsdorfer Sekte hervorging. Elias Eller war im Anfange des vorigen Jahrhunderts geboren und der jüngere Sohn eines unbemittelten Landmannes in der kleinen Bauerſchaft Ronsdorf im Herzogthume Berg, wo ſich nicht nur der Pietismus, ſondern mit demſelben auch chiliaſtiſche und philadelphiſche Anſichten allmählich verbreitet hatten. Schon als Knabe zeichnete er ſich unter ſeinen Mitſchülern durch leichte Faſſungsgabe, ein gutes Gedächtniß und einen ungewöhnlichen Grad von Ehrgeiz und Eigendünkel aus. Da nach dem Herkommen des Landes der väterliche Hof ſeinem älteren Bruder zufiel, ſo zeigte er vom Anfang an wenig Luſt zu den ländlichen Arbeiten und ſuchte ſich, ſobald er die Schule verlaſſen hatte, durch Beſchäftigung in den Fabriken der benachbarten Stadt Elberfeld ſeinen Lebensunterhalt zu verdienen. Gewandt, umſichtig und geſchickt zu allen Arbeiten, die ihm übertragen wurden, wußte er es bald dahin zu bringen, daß ihn eine reiche Wittwe Namens Bolckhaus, welche mit zwei eben heranwachſenden Söhnen das bedeutende und ausgedehnte Handelsgeſchäft ihres verſtorbenen Mannes fortſetzte, als Fabrikmeiſter in ihre Dienſte nahm. In dieſer Stellung, die ihm unter ſeinen Mitarbeitern einen großen Einfluß verſchaffte, machte der junge Eller die Bekanntſchaft einiger ſeparatiſtiſchen Schwärmer und Pietiſten, deren es damals in Elberfeld eine nicht unbedeutende Menge gab; durch dieſe lernte er zuerſt die unter ihnen verbreiteten philadelphiſchen Anſichten kennen und begann, um ſich bei ihnen geltend zu machen, nicht nur die Bibel, ſondern auch alle ihm zugängliche Schriften älterer und neuerer Schwärmer und Separatiſten fleißig zu leſen. Da dies von ihm mit Nachdenken geſchah, ſo bildete ſich in ſeinem lebhaften Geiſte allmählich ein eigenes apokalyptiſch-chiliaſtiſches Syſtem aus, welches er mit den ſchon bekannten philadelphiſchen Anſichten ſchlau verband und als eine neue chriſtliche Lehre ſeinen gläubigen Zuhörern in ihren häufigen Zuſammenkünften mittheilte. Die lebhafte Theilnahme, welche er namentlich bei vielen Fabrikarbeitern fand, erregte auch die Aufmerkſamkeit der Wittwe Bolckhaus; ſie benutzte oft die ſich ihr im Geſchäftsverkehr darbietende Gelegenheit, ſich mit ihm über ſeine neue Lehre zu unterhalten, und indem er zu ihr mit allem Feuer des Enthuſiasmus von der himmliſchen Liebe und dem Seelenbräutigam in bildlichen Ausdrücken ſprach, erwachte in ihr unvermerkt die irdiſche Liebe, welche durch ſeine feurigen Schilderungen bald ſo ſtark wurde, daß ſie, obgleich ſchon 45 Jahre alt, kein Bedenken trug, ihren 25jährigen ſchönen und kräftigen Fabrikmeiſter zu heirathen und dadurch zu einem reichen und angeſehenen Fabrikbeſitzer und Kaufmann zu machen.

Elias Eller hatte jetzt das Ziel erreicht, auf welches sein Ehrgeiz seit längerer Zeit gerichtet war. Als reicher Kaufmann sah er sich im Besitze aller Mittel, deren er bedurfte, um die Menschen für sich zu gewinnen und zugleich von sich abhängig zu machen. Er trat mit dem Pastor Schleiermacher, der, von religiöser Schwärmerei befangen, sich den philadelphischen Ansichten zuneigte, in engere Verbindung und veranstaltete unter dessen Beistande in seinem Hause häufige Zusammenkünfte der Gläubigen, denen er seine neue Lehre, soweit er es seinen Absichten für angemessen hielt, vortrug, während er sie mit Thee, Wein und Speisen reichlich bewirthete. Dabei nahm er in seinem Aeußeren mit jedem Tage mehr ein scheinheiliges, frommes Wesen an, befliß sich fast nur in der Sprache des Jacob Böhme und anderer Mystiker zu reden und wußte durch das Feierliche und Ungewöhnliche in seinen Mienen und Ausdrücken bei der ihm ergebenen Gesellschaft den Glauben an seine prophetischen Gaben zu erwecken und zu bestärken. Je höher sein Ansehen als neuerstandener Prophet stieg, desto zahlreicher strömten ihm die Anhänger zu. Sie nannten sich selbst die Erweckten und Auserwählten, und wenn sie des Abends ihre Versammlungen hielten, begrüßten sie sich jedesmal nach dem Beispiele Ellers als Brüder und Schwestern mit dem Liebeskusse, den sie beim Abschiede wiederholten. Unter ihnen erschien zuweilen ein junges, durch körperliche Schönheit ausgezeichnetes Mädchen, Anna van Buchel, die Tochter eines Bäckers in Elberfeld. Sobald Eller bemerkte, daß er ihre Phantasie durch seine verführerischen Schilderungen zur höchsten Gluth der Wollust aufgereizt hatte, trat er ihr näher und ließ sich selbst dazu herab, sie zu belehren, wie sie pausen und harren müsse, um Entzückungen und himmlische Erscheinungen zu bekommen. Sodann erklärte er ihr die Offenbarung Johannis, sprach mit ihr vom tausendjährigen Reiche und von den hohen göttlichen Gaben, deren sie gewürdigt, und zu welchen sie vom Herrn berufen sey.

Seit dieser Zeit besuchte Anna van Buchel die Versammlungen der Erweckten regelmäßig, und als eines Abends der Pastor Schleiermacher in einem längeren Vortrage unter Anderem erklärte, daß das siebenköpfige Thier in der Offenbarung Johannis seine Macht und Stärke von dem Drachen, der alten Schlange, die da heiße der Teufel und Satanas, habe, welcher sein Amt und seine Herrschaft in der von Gott abgefallenen Menschheit führe, daß ferner die in der bezeichneten Stelle erwähnten sieben Häupter und zehn Hörner ihre Verwaltung in einem jeden unwiedergebornen Menschen ausübten, nach Art der sieben Gräuel, die in den Menschen herrschten, begann plötzlich das Gesicht des jungen Mädchens von einer Purpurröthe zu glühen, ihre Glieder geriethen in eine zitternde Bewegung, und sie sprach in diesem Zustande wie eine Begeisterte mit verklärtem Antlitze von der Nähe der ersten Auferstehung, vom tausendjährigen Reiche, das mit dem Jahre 1730 seinen Anfang nehmen würde, von dem herrlichen Leben in demselben, und außerdem von so unerhörten, seltsamen Dingen, daß die Anwesenden auf ihre Kniee niedersanken, beteten und staunend über diese wunderbare Erscheinung den Namen Gottes, der sie solcher Gnade gewürdigt habe, aus vollem Herzen priesen. Unterdessen hatte sich Anna van Buchel von ihrer Aufregung wieder erholt, sie erzählte nun der Gesellschaft ihre seit einiger Zeit bei Tage und bei Nacht gehabten Gesichte und Träume und berichtete, wie der Herr selbst ihr erschienen sey und mit ihr geredet habe. Da faltete der Prediger Schleiermacher andächtig die Hände und flehte den Herrn in feierlichem Gebete an, daß er dem Vereine der Frommen oder einem seiner Auserwählten durch diese unschuldige, von ihm erkorene Jungfrau seinen Willen offenbaren möchte. Darauf trennte sich die Gesellschaft nach dem Liebeskusse in ehrfurchtsvoller und feierlicher Stimmung, und Anna van Buchel galt von nun an unter ihnen für eine wahrhafte Prophetin. Auch später noch wiederholten sich bei ihr, wie sie angab, die himmlischen Erscheinungen und Gesichte; doch behauptete sie, daß sie dasjenige, was der Herr ihr auf diese Art geoffenbart habe, ohne dessen ausdrückliche Erlaubniß nicht mittheilen dürfte. Gleichwohl brachte Eller nicht selten des Morgens früh seinem Freunde Schleiermacher einen Zettel, auf welchem die Worte, die sie angeblich in ihren

nächtlichen Erscheinungen von dem Herrn vernommen hatte, niedergeschrieben waren; und dieser versäumte dann niemals am Abend in der Versammlung darüber Vorträge zu halten, wodurch er der neuen Lehre immer mehr Anhänger gewann; und noch war kein volles Jahr verflossen, als Eller sich der freudigen Ueberzeugung überlassen konnte, daß die nach ihm genannte Sekte schon gegen 50 Haushaltungen zählte. Indessen hatte seine Frau seinen vertrauten Umgang mit der Anna van Buchel und ihre gegenseitigen Liebkosungen schon längere Zeit mit Mißtrauen betrachtet, und als er ihren eindringlichen Vorstellungen die Versicherungen seiner Unschuld entgegensetzte, den Liebesverkehr aber nichtsdestoweniger fortsetzte, so warf sie ihm zuletzt in ihrer erwachten Eifersucht offen seine Untreue vor, nannte Anna van Buchel eine heuchlerische Buhldirne, erklärte ihre Prophezeiungen für Betrügerei und drohte endlich sogar das ganze Treiben der Versammlung bekannt zu machen und dieselbe auseinander zu sprengen, um ihr Vermögen, so viel noch möglich sey, zu retten und ihren häuslichen Frieden wieder herzustellen. Durch diese in der Leidenschaft ausgestoßenen Drohungen wurden Eller und seine nächsten Anhänger in eine solche Wuth versetzt, daß sie mit der größten Heftigkeit auf die unglückliche Frau losstürmten, sie mit den ärgsten Schimpfworten überhäuften und sie selbst thätlich mißhandelt haben würden, wenn sie, von Furcht und Schrecken ergriffen, ihnen nicht eilig ausgewichen wäre und sich auf ihr Wohnzimmer zurückgezogen hätte. Hier angekommen, sank sie ohnmächtig zu Boden, und als sie sich von ihrem bewußtlosen Zustande einigermaßen wieder erholt hatte und zu ihren häuslichen Geschäften zurückkehren wollte, sah sie sich, gleich einer Gefangenen, eingesperrt. Jetzt erkannte sie ihre fürchterliche Lage. Da Niemand auf ihr wiederholtes Rufen nach Freilassung hörte, ward sie aufs Höchste zum Zorn gereizt; sie fing an zu lärmen, zu toben, ihr eigenes Schicksal und Alle, die sie in's Verderben geführt hatten, zu verfluchen, und gab ebendadurch ihrem Manne einen erwünschten Vorwand, sie für verrückt zu erklären, worin alle Mitglieder der Versammlung, welche sie so toben hörten, nicht ermangelten ihm beizustimmen. Jetzt durfte Anna van Buchel dreist wagen, der Versammlung der Gläubigen eines Abends zu verkündigen, daß ihr der Herr geoffenbart habe, die alte Frau Eller wäre von einem bösen Geiste besessen und würde nächstens zum Teufel fahren; sie sey niemals Ellers Weib gewesen, sondern ihm nur gegeben, um sein Fleisch zu kreuzigen. Hierauf befahl sie den Söhnen derselben, Jacob und Johann Bolckhaus, die es mit Eller hielten, zu ihrer Mutter zu gehen und ihr zu sagen: sie könnten und wollten sie nicht mehr als ihre Mutter anerkennen, weil sie mit dem Teufel Gemeinschaft hätte. Unter diesen Umständen war die Unglückliche ein halbes Jahr lang täglich den ärgsten Beschimpfungen, Belästigungen und Quälereien preisgegeben, bis sie, zu der äußersten Verzweiflung gebracht, von denselben durch den Tod befreiet wurde. Eller jubelte mit seinen Anhängern vor Freude und sagte, daß die babylonische Hure gerichtet sey; dem Prediger Schleiermacher befahl er dann zum Texte der Leichenrede die Worte des Jesaias Kap. 5, Vs. 16 zu nehmen: „Aber der Herr Zebaoth erhöhet werde im Recht, und Gott, der Heilige, geheiliget werde in Gerechtigkeit."

Kurze Zeit nach dem Begräbniß seiner ersten Frau, deren Tod er mit Ungeduld erwartet hatte, heirathete Eller die Anna van Buchel, mit welcher er schon längst in einem unsittlichen Verhältnisse gelebt hatte, um, wie er vorgab, ihre Unschuld zu bewahren. Während er seit dem Jahre 1726 als Stifter einer neuen Religionssekte sein Wesen mehr im Stillen getrieben hatte, beschloß er jetzt, ermuthigt durch das Ansehen, welches Anna als Prophetin besaß, offener mit seiner Lehre hervorzutreten. Demgemäß behauptete er, übereinstimmend mit den Prophezeiungen des Professors Horch in Marburg, daß nach Offenbarung Johannis Kap. 3, Vs. 1 und 7 die sardische Kirche im J. 1729 aufhören und 1730 die glückselige Zeit der philadelphischen Kirche beginnen werde. Nun mehrten sich auch die Erscheinungen und Traumgesichte seiner Frau, und was sie als göttliche Offenbarung verkündigte, wurde in eine Schrift eingetragen, die später unter dem Namen der Hirtentasche nur den eingeweihten und

vertrauten Anhängern als ein Geheimniß mitgetheilt ward. Zunächst gab sie an: „der Herr habe ihr geoffenbart, sie und ihr Ehemann wären aus dem Stamme Juda und zwar aus dem Geschlechte Davids entsproßen, welches Geschlecht der Höchste mit dem Stamme bis auf ihre Zeit rein und unbefleckt erhalten hätte; sie beide sollten nach dem Willen Gottes die Gründer des neuen Reiches Jerusalem seyn; Könige und Fürsten sollten von ihnen herkommen, und wer ihnen nicht gehorchen wollte, dem sollten sie mit Füßen auf die Hälse treten; sie und ihr Mann wären die zwei Zeugen, welche die Macht hätten, den Himmel zu verschließen, daß es nicht regne, nach Offenbarung Johannis Kap. 11; sie sey das Weib mit der Sonne bekleidet, nach Offenbarung Johannis Kap. 12, eine Hütte Gottes bei den Menschen Kap. 21, 3, und die Braut des Lammes, nach dem Hohenliede Salomonis, vergl. Psalm 48, 10; der Herr rede mit ihr in einer solchen klaren und deutlichen Stimme, wie Jemand mit seinem Freunde redet, oder wie vor Zeiten Jehova mit Moses von Angesicht zu Angesicht; sie selbst sey das Gegenbild Mosis, Eller aber Aaron oder der Mund Mosis, nach 2. B. Mosis 4, 16, weil er den Beruf habe, die göttlichen Reden, welche ihr im Verborgenen kund gethan würden, den erweckten Christen vorzutragen. Auch ihrem Manne wäre der Herr selber erschienen und hätte die Vorhaut seines Fleisches beschnitten, und die Schmerzen dieser Beschneidung müßte er so lange erdulden, bis der neue Bund seine Kraft hätte.

Nachdem Eller sich überzeugt hatte, daß diese angeblichen Offenbarungen von seinen Anhängern mit ehrfurchtsvollem Staunen und gläubigem Vertrauen aufgenommen wurden, schritt er seinem Ziele näher und verkündigte ihnen, der Herr sey seiner Frau erschienen und habe ihr die frohe Botschaft kund gethan, daß sie die Zionsmutter sey, welche den Heiland der Welt, der zum zweiten Male der sündigen Menschheit erscheinen werde, gebären solle; derselbe würde die Heiden mit der eisernen Ruthe weiden und der König des tausendjährigen Reiches werden; nach den 70 Wochen des Propheten Daniel würde die Zeit ihren Anfang nehmen, und der Satan sollte 1000 Jahre gebunden seyn. Ein ander Mal betheuerte sie, der Herr sey ihr auf einer grasigen Weide erschienen, auf einem rothen Schimmel reitend, und neben ihm sieben daselbst weidende Schafe; die letzteren bedeuteten die Kinder, die Eller mit ihr erzeugen würde. Um einen recht tiefen Eindruck auf die Gläubigen zu machen, hatte sie zuweilen auch in der Versammlung selbst Erscheinungen, indem sie sich im höchsten Grade entzückt stellte und vorgab, den Himmel geöffnet und den glückseligen Zustand der Kinder Gottes zu sehen, dann wieder mit Schauder erzählte, wie sie in die Hölle geführt würde und den elenden Zustand der Verdammten erblickte, oder auch wohl unter schrecklichen Gebärden erklärte, wie sie den Versuchungen des Teufels bloßgestellt sey, weshalb ihr der Herr auch verboten habe nach gewissen Plätzen, zum Beispiel nach einer Stelle an einem kleinen Bache in der Nähe von Elberfeld, zu gehen, weil dort dem Teufel seine volle Macht eingeräumt sey.

Durch diese und ähnliche Erscheinungen war das Ansehen der Frau Ellers schon außerordentlich gestiegen, als zur Freude aller Gläubigen sich zeigte, daß sie sich in gesegneten Umständen befand. Von allen Seiten wurden ihr nun kostbare Geschenke dargebracht, und alle Glieder der erweckten Gemeinde beeiferten sich, ihre Gunst zu gewinnen; denn sie lebten der freudigen Hoffnung, daß die Mutter Zions den Heiland der Welt zum zweiten Male gebären würde. Allein statt eines Sohnes, den man erwartete, genaß sie einer Tochter, und die Gläubigen sahen sich in ihren Hoffnungen unangenehm getäuscht. Doch Eller wußte sich in der Verlegenheit, in die er so unerwartet gerathen war, zu helfen. Er tröstete die Versammelten mit einigen Sprüchen der Bibel und verkündigte ihnen feierlichst, der Herr habe ihm geoffenbart, daß das neue Reich seinen Anfang noch nicht habe nehmen können, weil das Zutrauen zu Eller und der Zionsmutter unter ihnen noch schwankend sey; deshalb möchten sie, setzte er hinzu, sich nur in gläubiger Hoffnung erhalten, damit die Schrift erfüllet würde. Als ihn dann im Jahre 1733 die Zionsmutter, aufs Neue schwanger, mit einem Sohne erfreute,

ſagte er triumphirend: „die Zeit der Erfüllung iſt erſchienen, daß das Weib mit der Sonne bekleidet“, wie es in der Offenbarung Johannis Kap. 12, Vs. 1 und 5 heißt, „einen Sohn gebären wird, der alle Heiden mit der eiſernen Ruthe weiden ſoll“; von dem ferner Pſalm 2, 9 geſagt wird: „Du ſollſt ſie mit einem eiſernen Zepter zerſchlagen; wie Töpfe ſollſt du ſie zerſchmeißen,“ — und Pſalm 68, 28: „Da herrſchte unter ihnen der kleine Benjamin.“ In der That erhielt der Knabe in der Taufe den Namen Benjamin, und alle Gläubige, die zu ihm herantreten und ihn ſehen durften, verehrten ihn ſchon in der Wiege als den künftigen großen Propheten und den Heiland der Welt. Und um ſeine Anhänger in dieſem eitlen Glauben zu beſtärken, verſicherte Eller mit feierlich-ernſter Miene: er ſey nicht natürlicher Vater ſeiner Kinder, ſie wären vielmehr unmittelbar von Gott gezeugt und daher ohne Sünde geboren; Benjamin ſey der Sohn Gottes, wie in der Bibel geſchrieben ſtehe: „Er wird wiederkommen in einer Wolke,“ und Hebräer 9, 28: „Zum andernmahl aber wird er wiederkommen ohne Sünde denen, die auf ihn warten, zur Seligkeit.“

Da ſich die Zahl der Gläubigen allmählich ſo ſehr vermehrt hatte, konnte Eller daran denken, aus der Gemeinde eine Kirche nach ſeinem Sinne zu bilden. Er vertheilte demnach ſeine ſämmtlichen Anhänger in drei Klaſſen. Zur erſten Klaſſe gehörten die im Vorhofe, welche ſich zwar zu ihm bekannten, aber noch nicht von allen Lehren und Geheimniſſen unterrichtet waren; zur zweiten rechnete er die an der Schwelle, welche als Eingeweihte in der Gemeinde Standesperſonen genannt wurden; und endlich zur dritten die Vertrauteſten unter den Eingeweihten, die ſich ſchon in dem Tempel befanden und Geſchenke genannt wurden.

Die vornehmſten Glaubenslehren dieſer neuen Kirche durften nur den Eingeweihten mitgetheilt werden, und dieſe mußten vorher ſchwören, daß ſie dieſelben als unverletzliche Geheimniſſe bewahren wollten. Sie laſſen ſich, wenn man die betreffenden Aeußerungen darüber, ſowie ſie ſich an verſchiedenen Stellen der Hirtentaſche zerſtreut finden, zuſammenſtellt, auf folgende 8 Hauptpunkte zurückführen.

1) Gottes Weſen liegt zwar in jeder Creatur; aber in Eller allein wohnt die Fülle der Gottheit.
2) Die Bibel iſt zwar Gottes Wort; da aber Gott der Herr ſich Ellers Frau offenbart und ihr geſagt hat, daß eine neue Zeit anfangen ſolle: ſo iſt auch eine neue Offenbarung nöthig, und dieſe iſt die Hirtentaſche.
3) Nicht nur die alten Heiligen werden nochmals auf der Erde erſcheinen, ſondern auch der Heiland wird noch einmal geboren werden.
4) Eller iſt das Gegenbild Abrahams, aber größer als dieſer. In Abraham iſt die Perſon des Vaters, in Iſaak die Perſon des Sohnes und in Sarah die Perſon des heiligen Geiſtes geweſen. In Eller dagegen wohnt die Fülle der Gottheit. Der Herr hat ihn auch zum Segen geſtellt, ſo daß jetzt kein Segen und keine Glückſeligkeit zu hoffen iſt, als allein durch ihn, dem der Herr ſeinen Rathſchluß geoffenbart hat; daher Alle, die es nicht mit ihm halten oder ihm entgegen ſind, nichts Anderes als den Fluch des Herrn zu erwarten haben.
5) Eller, von Gott ſelbſt beſchnitten, muß um der Sünde des Standes willen Krankheit und Schmerzen ertragen, nach Jeſaias Kap. 53.
6) Moſes und Elias ſind nicht bloß Vorbilder von Chriſtus, ſondern auch von Eller geweſen.
7) Ebenſo ſind auch David und Salomo Vorbilder von Eller.
8) Ellers Kinder ſind unmittelbar von Gott erzeugt worden.

Die dieſen Glaubensartikeln entſprechende Sittenlehre mußte um ſo mehr von den Grundſätzen des Chriſtenthums abweichen, da ſie, obgleich ſie Manches von denſelben aufnahm, nicht Tugend und Herzensreinheit, ſondern grobe, ſinnliche Genußſucht zur Grundlage hatte.

Nachdem Eller die neue Sekte geſtiftet hatte, war er nicht mehr zufrieden mit

seinen Erfolgen in Elberfeld und der Umgegend, sondern schickte auch Apostel seiner Lehre durch ganz Deutschland, nach der Schweiz und den nordischen Ländern aus, und überall, wohin sie kamen, predigten sie den erweckten Gläubigen das neue Heil, welches der Welt durch Eller zu Theil werden sollte. Indessen traten ihm, während er auch auswärts seine Lehre zu verbreiten strebte, in der Heimath selbst verdrießliche Hindernisse in den Weg. Der kleine Benjamin, von dem nicht nur seinerseits versichert, sondern auch allgemein geglaubt ward, daß er der zum zweiten Male im Fleische erschienene Sohn Gottes und Heiland der Welt sey, dazu bestimmt, ewig unter seinem Volke zu wohnen und dasselbe vor allen seinen Feinden zu beschützen, starb zum Kummer der Eltern und zum Schrecken der gläubigen Gemeinde, als er kaum das erste Jahr seines Lebens zurückgelegt hatte. Bei sehr vielen Anhängern ward dadurch der Glaube an die Zionsmutter und den Zionsvater auf eine bedenkliche Weise erschüttert; und wenn es Eller auch gelang, die Wankelmüthigen durch biblische Sprüche, zum Beispiel Offenbarung Johannis 12, 5: „Und sie gebar einen Sohn, ein Knäblein, der alle Heiden sollte weiden mit der eisernen Ruthe. Und ihr Kind ward entrückt zu Gott und seinem Stuhle", sowie Hebräer 10, 37.: „Dennoch über eine kleine Weile, so wird kommen, der da kommen soll, und nicht verziehen"; so vermochte er doch trotz aller Schlauheit nicht zu verhindern, daß seine Umtriebe die Aufmerksamkeit des Consistoriums und einiger angesehenen und vernünftigen Männer zu Elberfeld erregten. Seit dem Jahre 1735 wurden Nachforschungen über seine Lehre angestellt und mehrere Personen, die sein Haus Abends besuchten, verhört. Da jedoch die Einen als solche, die sich noch im Vorhofe befanden, den Inhalt der neuen Lehre nur oberflächlich kannten und sich sehr unsicher darüber erklärten, die Eingeweihteren aber, denen das, was sie wußten, als Geheimniß anvertraut war, durch einen bei ihrer Aufnahme geleisteten feierlichen Eid gebunden, absichtlich nichts davon aussagten; so ergaben die Untersuchungen so geringe Anhaltspunkte, daß man es nicht wagte, weiter gegen ihn einzuschreiten. Gleichwohl fühlte er den Boden unter sich so sehr gelockert, daß er sich auf alle kommende Fälle zu sichern suchte. Er ließ sich daher in Ronsdorf, seinem Geburtsorte, ein geräumiges Haus bauen, nannte Elberfeld ein zweites Sodom und Gomorrha und erklärte, der Herr habe der Zionsmutter geoffenbart, sie solle nach Ronsdorf ziehen und daselbst eine Stadt, das neue Jerusalem, bauen, wo er sein Volk segnen, schützen und erhalten wolle, während er über Elberfeld ein schreckliches Gericht verhängen und es mit Feuer und Schwert vertilgen werde.

Es war im Jahre 1737, als Eller mit seiner Familie nach Ronsdorf übersiedelte. Viele seiner Anhänger folgten ihm sogleich und bauten sich daselbst mit solchem Eifer an, daß in Kurzem 50 neue, schöne Häuser den kleinen Ort zierten. Fast alle Wohnungen waren auf die Art gebaut, daß ihre Vorderseite gegen Morgen nach Zion, d. h. dem Hause Ellers, gerichtet war. Denn dieses Haus sollte die Stiftshütte, die Frau Eller aber die Bundeslade Urim und Tummim darstellen.

Das nächste Bedürfniß für die neue separatistische Gemeinde war eine Kirche und ein eigener Prediger. Um diese zu erlangen, wußte sich Eller sogenannte Collekten-Scheine zu verschaffen, mit welchen er zuverlässige Abgeordnete in verschiedene Gegenden Deutschlands, sowie nach Holland, England und in die Schweiz aussandte und für die Gemeinde Gottes in dem neuen Jerusalem Geld sammeln ließ. Da sie überall als gläubige und fromme Christen aufgenommen wurden, brachten sie so bedeutende Summen zusammen, daß nach ihrer Rückkehr nicht nur eine neue Kirche in Ronsdorf gebaut werden konnte, sondern daß man auch auf Ellers Vorschlag den Prediger Schleiermacher aus Elberfeld nach Ronsdorf berief. Am 24. December 1741 hielt derselbe seine Antrittspredigt in der neuen Kirche und gelobte das Beste der Gemeinde mit allem Eifer zu befördern. Daher glaubte Eller zuversichtlich, in ihm einen treuen Beförderer seiner Absichten gewonnen zu haben. Auch gingen Beide eine Zeitlang gemeinschaftlich Hand in Hand, und als bald darauf von der Zionsmutter, statt des verheißenen zweiten

Benjamin, eine Tochter geboren wurde, war es vorzüglich Schleiermacher, welcher die von Zweifeln beunruhigten Gemüther der Gläubigen so lange aufrecht erhielt, bis Eller der Verlegenheit dadurch ein Ende machte, daß er die vornehmsten Glieder der Gemeinde zu sich berief und ihnen ankündigte, der Herr habe der Zionsmutter geoffenbart, daß ihre Tochter dazu berufen sey, männliche Thaten zu verrichten; und kaum war das Mädchen zwei Jahre alt, so wurde ihm von den bethörten Menschen göttliche Ehre erwiesen. Selbst die Bildnisse, welche Eller um diese Zeit von sich, seiner Frau und Tochter hatte malen lassen, wurden von seinen Anhängern mit scheuer Ehrfurcht betrachtet; wer aber das Glück hatte, mit der Familie zu Tische zu sitzen, der glaubte das Brod im Reiche Gottes zu essen und in der Gemeinde der Auserwählten vorzugsweise begnadigt zu seyn.

Von nun an richtete Eller sein ehrgeiziges Streben hauptsächlich darauf, das neue Jerusalem zu erweitern, und so viel wie möglich in demselben als unumschränkter Herr zu gebieten. Er ließ allenthalben durch vertraute Anhänger leichtgläubige Menschen anwerben und streckte ihnen, wenn sie verheirathet und unbemittelt waren, Geld zum Bau ihrer Häuser vor; unverheiratheten jungen Männern gab er Credit und Arbeit, nöthigte sie, Mädchen, die er ihnen vorschlug, zu Frauen zu nehmen, und machte sie dadurch völlig von sich abhängig. Geriethen sie dann später in Mangel und Noth und wandten sich mit der Bitte um Hülfe an ihn, so wies er sie stolz und unfreundlich ab, behandelte sie sogar hart und grausam, wenn sie von ihm abzufallen drohten, um dadurch auch bei Anderen Furcht zu erwecken.

Durch den Aufbau so vieler Häuser war das kleine Ronsdorf in wenigen Jahren so sehr vergrößert, daß es Eller nicht schwer wurde, demselben durch seinen Einfluß bei den Regierungsbehörden die Stadtgerechtigkeit auszuwirken und Obrigkeit und Stadtgericht nach der damals bestehenden Verfassung des Herzogthums anzuordnen. Bürgermeister und Richter wurden aus der Bürgerschaft gewählt, und Eller nahm ohne Widerrede die ersten Stellen für sich in Anspruch. Nur der Gerichtsschreiber mußte ein vom Staate bestätigter Rechtsgelehrter seyn; aber auch dieser war eine Creatur Ellers, ohne dessen Willen daher weder im Magistrate noch beim Gerichte etwas beschlossen wurde. So geschah nur das, was er wollte, und er durfte sich für den unumschränktesten Gebieter in dem neuen Jerusalem halten. Die Gesunden richteten sich nur nach seinem Willen; die Kranken suchten bei ihm Hülfe, empfahlen sich seiner Fürbitte und erwarteten von seinem prophetischen Ausspruche die Entscheidung, ob sie genesen oder sterben würden. Keine Verlobung oder Verheirathung durfte in Ronsdorf ohne seine Bewilligung geschehen. Wurde ein Kind geboren, so mußte die Geburt ihm angezeigt werden; er bestimmte dann die Taufpathen, gab dem Kinde irgend einen biblischen Namen und ordnete die Taufhandlung an, welche nicht nur höchst leichtsinnig vorgenommen, sondern in der Regel auch mit einem so wilden Gastgelage beschlossen wurde, daß sich die Gesellschaft selten anders, als in dem Zustande völliger Betrunkenheit trennte. Auf dieselbe leichtsinnige und ausschweifende Weise ward das heilige Abendmahl, die Aufnahme in die Gemeinde der Auserwählten, die Einweihung in die Klasse der Standespersonen sowie der Geburtstag Ellers oder eines Mitglieds seiner Familie gefeiert. Bei solchen Gelegenheiten suchte Eller seinen Anhängern, besonders denjenigen unter ihnen, denen er nicht recht traute, die verborgensten Gedanken und Geheimnisse ihres Innern zu entlocken. Dabei erklärte er offen, daß er solche Genüsse des Lebens für ein Vorrecht der Freiheit des Evangeliums in dem neuen Zion halte, die ebenso wenig sündlich seyen, als es Abrahams Verbindung mit der Hagar, die That Davids mit der Bethsaba und Salamons Vielweiberei im Alten Testamente wäre.

Als darauf die Zionsmutter im Jahre 1744, nachdem sie noch eine Tochter geboren hatte, plötzlich starb und ihr Tod in ein undurchdringliches Dunkel gehüllt blieb, Eller aber, um die bestürzten und beängstigten Glieder seiner gläubigen Gemeinde zu beruhigen und zu trösten, mit der Versicherung hervortrat, daß Alles, was er früher

von seiner Frau gesagt habe, von jetzt an auf ihn selbst übertragen, mit einem Worte, daß er Prophet, Hoherpriester und König sey, ja daß, wie es in der Hirtentasche geschrieben stehe, nicht allein Christus, sondern auch die ganze Fülle der Gottheit in ihm wohne, daß Gott und Christus selbst in ihm sich den Gläubigen offenbare: da begann Schleiermacher Zweifel gegen dessen Aufrichtigkeit und Unfehlbarkeit zu hegen, und indem er nach dem Ausspruche Christi: „an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen", das sündhafte Leben erwog, zu dem derselbe durch sein Beispiel und seine Lehre die Gemeindeglieder verleitete, erkannte er endlich seine Bosheit und Heuchelei. Nun bat er Gott mit reuigem Herzen um Vergebung dessen, was er in seiner Verblendung sich hatte zu Schulden kommen lassen, und um wenigstens noch so viele Seelen als möglich zu retten, bekannte er öffentlich seinen Irrthum, schalt Eller einen Betrüger und Verführer des Volks und bestrebte sich mit allem Ernst, durch seine Predigten die Irregeleiteten zu belehren und die Verführten auf den Weg der Besserung zurückzuführen.

Sobald Eller bemerkte, daß sich Schleiermacher von ihm abgewandt hatte und mit jedem Tage einen größeren Anhang in der Gemeinde fand, verbot er Anfangs das Anhören der ihm nachtheiligen Predigten, und als die Meisten sein Verbot unbeachtet ließen, brachte er es mit Hülfe der von ihm gänzlich abhängigen und ihm treu gebliebenen Gemeindeglieder dahin, daß einer seiner feurigsten Anhänger, der Prediger Wülfing von Solingen, zum zweiten Prediger der Gemeinde gewählt wurde, um durch denselben Schleiermachers Einfluß zu schwächen oder ganz unschädlich zu machen. Auch diejenigen, welche diese Wahl nicht billigten, stimmten aus Furcht vor Eller in die allgemeine Freude ein, und Alle ohne Ausnahme, mochten sie reich oder arm, vornehm oder gering seyn, beeiferten sich bei dem Umzuge Wülfings von Solingen nach Ronsdorf durch das Tragen irgend eines Hausgeräthes persönlich behülflich zu seyn. Die Besoldung dieses zweiten Predigers, an dem Eller aufs Neue eine bedeutende Stütze erhielt, sollte nach seiner Bestimmung aus dem Verkaufe der Kirchenstühle und aus gesammelten Geldern bestritten, der Betrag der Nebeneinkünfte oder der sogenannten Accidentien dagegen von beiden Predigern gleichmäßig getheilt werden. Ungeachtet seines blinden Eifers für Eller erhielt Wülfing ein gutes Vernehmen mit Schleiermacher eine Zeit lang aufrecht; doch konnte dasselbe auf die Dauer um so weniger bestehen, da Letzterer nicht nur fortfuhr, Ellers Lehre zu bekämpfen und stets erbaulich zu predigen, sondern auch immer mehr Zuhörer bekam, während Wülfing nicht nur höchst unerbauliche Predigten, wie über des Königs Og zu Basan eisernes Bett, 5 Mosis 3, 11, oder über die Worte Lukas 19, 4: „Und Zachäus stieg auf einen Maulbeerbaum," hielt, sondern auch bei jeder Gelegenheit die Ellersche Glaubens- und Sittenlehre und das neue Jerusalem als das größte Heil der Gläubigen unabläßig empfahl. Als darauf im Jahre 1749 ein reicher Kaufmann Namens Bosselmann zu Ronsdorf nach allmählichem Hinschwinden seiner Kräfte unter verdächtigen Umständen starb, und Eller in den ersten Wochen der Trauer die Wittwe heirathete, und zugleich sein unsittliches und frevelhaftes Leben in den von ihm veranstalteten Zusammenkünften mit seinen ergebenen Anhängern frech fortführte, Wülfing aber dieß nichtsdestoweniger gut hieß und sich sogar nicht scheute, in seinen Unterredungen mit den Gemeindegliedern dreist zu behaupten, sie hätten durch den Tod von Ellers zweiter Frau nichts verloren, sondern vielmehr gewonnen, denn Eller selbst hätte so gut göttliche Offenbarungen, als seine Frau sie gehabt habe, er sey Serubabel und der Siegelring an der Hand Gottes: da erklärte sich Schleiermacher öffentlich um so nachdrücklicher gegen denselben und machte ihn dadurch zu seinem erbittertsten Feinde. Auch folgte die Rache sehr bald nach, indem auf Ellers Befehl am 4. Juni 1749 der Küster mit einem langen Zettel in der Hand durch die Straßen der Stadt ging und den Vornehmsten der Gemeinde anzeigte, daß sie sich den 5. d. M. Vormittags 8 Uhr in der Kirche zu einer wichtigen Berathung einfinden möchten. Hier ward ihnen nun erklärt, daß bei der Uneinigkeit, die durch die Prediger in der Gemeinde entstanden sey, das Consistorium einige Männer ausgewählt habe,

welche auf die Prediger und ihre Predigten Acht geben und demnächst darüber unparteiisch berichten sollten. Darauf wurde eine Anklage gegen Schleiermacher erhoben und ihm das fernere Betreten der Kanzel untersagt. Vergebens suchte der Verfolgte Schutz bei der Landesregierung, weil gleichzeitig von der Gemeinde eine Deputation nach Düsseldorf und Manheim abgesandt war, welche unter anderen Schriften eine Vorstellung von 20 Artikeln überreichte, worin sie ihren Prediger Schleiermacher fälschlich beschuldigten, daß er ein Störer der allgemeinen Ruhe wäre, irrgläubige, im römisch-deutschen Reiche nicht geduldete Lehren öffentlich vortrüge, über die Katholischen, den Pabst und den Landesherrn schimpfte und durch seine ferneren Amtsverrichtungen den allgemeinen Untergang der Stadt Ronsdorf herbeiführen würde. Eine von der Regierung angeordnete und mit einem Commando von 50 Mann nach Ronsdorf abgeschickte Commission schlug, während sich die Ellersche Partei die gewaltthätigsten Auftritte erlaubte, einen Vergleich vor, der zwar durch ein kurfürstliches Rescript vom 15. Juni 1749 bestätigt, gleichwohl von den Gemeinde-Deputirten verworfen wurde, bis man endlich nach langem Hin- und Herstreiten den 25. Juni dahin übereinkam, daß der Prediger Schleiermacher seine Stelle aufgeben, und dagegen von der Stadt 5200 Rthlr. für seine Besitzungen in Ronsdorf erhalten sollte. Er zog wenige Tage darauf nach Elberfeld, nachdem er 3000 Rthlr. baar ausgezahlt und über das Uebrige einen Wechsel ausgestellt erhalten hatte, den man aber später aus nichtigen Gründen nicht anerkennen wollte. Die Ronsdorfer wählten statt seiner auf Ellers Betrieb den Prediger Rudenhaus von Ratingen, der seit 1738 ein eifriger Vorsteher und Beförderer ihrer Sekte war und von dem ein Zeitgenosse sagt: „Dieser Rudenhaus ist, in Ansehung des blinden Gehorsams, dem Eller fast ebenso gelungen, gleichwie Wülfing. Ueberhaupt aber liebt er, nach den Grundsätzen der Ronsdorfer, mehr den Bachum, als die Minervam."

Mit der Entfernung Schleiermachers war indessen Ellers Rachsucht noch nicht befriedigt; er brachte ihn vielmehr, um ihn gänzlich zu Grunde zu richten nun auch noch in den üblen Ruf, mit dem Teufel im Bunde zu stehen und von demselben das Hexen gelernt zu haben; und er wurde darin von dem Prediger Wülfing thätig unterstützt. Bei dem weitverbreiteten Glauben des Volkes an Hexenmeister und Zauberer war es damals nicht schwer, Jemanden auf diese Weise der Verachtung und Verfolgung auszusetzen, wenn man nur Zeugen für seine Behauptung aufstellen konnte, und an solchen fehlte es einem Eller niemals. Der Prediger Wülfing verkündigte sogar eines Sonntags der Gemeinde von der Kanzel: der böse Geist sey in Schleiermacher gefahren und habe ihn zu einem großen Hexenmeister gemacht; denn er selbst habe ihn vor Kurzem des Nachts mit einem Dreizack in der Hand auf dem Schornsteine eines Nachbarhauses gesehen. Auch wisse er, daß sich derselbe in eine Schlange, Kröte, in einen Ziegenbock, in eine Katze, einen Hund, Raben und dergleichen verwandle, die Getränke und Speisen vergifte und die Häuser und Menschen bezaubere. Die meisten Einwohner der Stadt glaubten an diese angeblichen Hexereien und Zaubereien, und wer nicht daran glaubte, mußte sich wenigstens so stellen, als ob er es thäte, so daß Jedermann ohne Unterschied sich beeilte, nach der Vorschrift Ellers durch häufiges Waschen und Reinigen seines ganzen Hauses und aller Gegenstände in demselben sich gegen alle bösen Einwirkungen des Hexenmeisters zu schützen. Hierauf wurde von Eller eine förmliche Anklage gegen Schleiermacher wegen Zauberei bei der Regierung erhoben, und er würde, da die in der Anklage angeführten Thatsachen von ergebenen Anhängern seines Gegners als Zeugen gewissenlos beschworen wurden, verhaftet und wahrscheinlich als ein gefährlicher Hexenmeister und Zauberer verurtheilt und hingerichtet worden seyn, wenn er sich nicht, zeitig von seinen Freunden gewarnt, der ihm drohenden Gefahr durch die Flucht nach Holland entzogen und daselbst Schutz gefunden hätte. Dennoch durfte er es als eine glückliche Fügung der Vorsehung ansehen, daß Eller den 16. Mai des Jahres 1750 starb und somit jede Verfolgung von dieser Seite aufhörte.

Mit Eller verlor die von ihm gestiftete Ronsdorfer Sekte ihre Hauptstütze. Zwar

erklärte der Prediger Wülffing auf der Kanzel: „Elias sey gen Himmel gefahren und habe seinen Mantel fallen lassen“ und bezeigte große Lust, das Treiben seines Meisters und Vorbildes mit Johannes Bolckhaus, dem Sohne von dessen erster Frau, fortzusetzen. Allein auch ihm fristete das Schicksal nur noch eine kurze Zeit das Leben, und der größte Theil der Ronsdorfer machte, da die Stadt zum Glück vernünftige und rechtschaffene Prediger erhielt, der schwärmerischen und unsittlichen Lehre der Eller'schen Sekte ein Ende, indem er zu dem reinen evangelischen Glauben seiner Väter zurückkehrte. Auch Schleiermacher fand endlich einen rastlos thätigen Vertheidiger seiner Unschuld an dem Candidaten Joh. Werner Knevel, und verdankte seine vollkommene Rechtfertigung und Rettung theils den beiden beachtungswerthen Gutachten, welche die theologischen Fakultäten zu Marburg und Herborn auf Knevels Antrag über die Schleiermacher schuld gegebene Zauberei ausgestellt hatten, theils den gewissenhaften Untersuchungen der bergischen Synode und der trefflichen Vorstellung des Abgeordneten derselben, des Pastors Lepper, an die preußische Regierung.

Quellen dieses Artikels sind: Gräuel der Verwüstung an heiliger Stätte, oder die Geheimnisse der Bosheit der Ronsdorfer Sekte (von Joh. Werner Knevel). Frankfurt und Leipzig. 1750. 4. — Ronsdorffischer Katechismus von Petrus Wülffing, Consistorialrath und Prediger der evangelisch-reformirten Gemeine der Stadt Ronsdorff. Düsseldorf 1756. 8. — Johann Bolckhaus, Ronsdorfs Gerechte Sache. Düsseldorf 1757. 8. — Das jubelirende Ronsdorff, abgefaßt von Petrus Wülffing und herausgegeben von Joh. Bolckhaus. Mühlheim a. Rh. 1761. 8. — Ronsdorffs silberne Trompete oder Kirchenbuch, abgefaßt von Petrus Wülffing, Consistorialrath und Prediger der reformirten Gemeine in der Stadt Ronsdorff. Mühlheim a. Rh. 1761. 8. Angehängt: Ronsdorffs Kirchen-Formularen. — Theodor oder die Schwärmer von (Heinrich) Jung-Stilling. — Versuch einer Geschichte der religiösen Schwärmerei im ehemaligen Herzogthum Berg von J. Ad. Engels. Schwelm 1826. 8. — G. H. Klippel.

Rosenbach, Johann Georg, ein Sporergeselle aus Heilbronn, (sein Vater, Melchior Rosenbach, war Hofsporer daselbst), trat mit seinen Schwärmereien im Jahre 1703 hervor. Er bekennt von sich selbst, daß er in der Jugend in den Stricken des Satans und in den Banden der Sünde gelegen, bis er durch besondere Gelegenheit sich zu Gott bekehrt habe. Diese Gelegenheit gab ihm der Notarius Johann Adam Rabe zu Erlangen durch seine Schriften*). Durch diese erweckt und durch innere Gesichte sich zur Bekehrung Anderer berufen fühlend, ließ er sein Handwerk liegen und durchzog, predigend und Betstunden haltend, die Städte Bamberg, Nürnberg, Erlangen, Altdorf, wo einige Professoren der Universität sich für ihn aussprachen, Heilbronn, Heidelberg, Tübingen, wo er unter den Studirenden Anhänger gewann, Koburg, wo er, in Gegenwart des Herzogs von Sachsen-Saalfeld und des General-Superintendenten Dr. Stempel, ein Verhör zu bestehen hatte, Halle, Berlin, Hamburg, wo er des Diebstahls beschuldigt wurde, und andere. Aber überall, wohin er kam, setzte sich ihm, seiner schwärmerischen Lehren wegen, die Geistlichkeit entgegen, überall wurde er von der Obrigkeit ausgewiesen. Endlich kam er auf seinen Wanderzügen nach Holland, wo sich allmählich seine Spur gänzlich verlor, nachdem noch zuvor von da die Nachricht von dem Aufhören seiner Schwärmereien nach Deutschland gekommen war.

In dreien Schriften, die ohne Angabe des Ortes, die dritte auch ohne Angabe des Jahres erschienen sind, („Glaubens-Bekenntniß“, 1703; „Wunder- und gnadenvolle Bekehrung“, 1704; und „Wunder- und gnadenvolle Führung Gottes eines auf dem Wege der Bekehrung Christo nachfol-

*) „Wahrer Christ“, 1699. „Weg durch die Kreuz-Pforte zu Christo“, 1701. „Sonnenklare Mittags-Helle auf die dunkle Morgenröthe“, 1702.

genden Schafes") hat Rosenbach die Irrthümer, die er predigte, des Weiteren auch durch den Druck dargelegt. Diesen Schriften zufolge hielt Rosenbach nichts von der Kindertaufe, weil man zu ihr in der Schrift keinen Befehl habe, und sie auch in der ersten Kirche nicht gebräuchlich gewesen sey. Er nahm bei der Kindertaufe besonders daran Anstoß, daß man bei den getauften Christenkindern keine Merkmale der Wiedergeburt oder bessere Kennzeichen des Guten, so innerlich in ihnen läge, wahrnähme, als an den ungetauften Kindern der Türken und Heiden, indem jene ebenso hartnäckig, ungeduldig, rachgierig und liederlich, wie diese, wären; woraus man zu schließen habe, daß die Kraft der Wiedergeburt, welche man der heiligen Taufe beilege, keinen Grund habe, und solche bei den Getauften sich erst in den späteren Jahren äußern müsse. — Was das heilige Abendmahl anbetrifft, so lehrte er, daß dasselbe nur zum Gedächtnisse Jesu Christi gestiftet sey, aber nicht, damit wir darauf unsere Seligkeit bauen könnten. — Das Predigtamt lästerte er auf alle mögliche Weise. Er sagt: Die Prediger könnten unmöglich bei ihrem Amte ein gutes Gewissen haben, so lange sie meinten, sie seyen Christi Diener; sie hätten keine Macht, Sünden zu vergeben; der Beichtstuhl sey gänzlich abzuschaffen, denn wie er jetzt beschaffen, sey er eine verfluchte Abgötterei und Gaukelei; auf die symbolischen Bücher zu schwören, sey etwas Ungereimtes. — Das Kommen eines tausendjährigen Reiches und den mittleren Zustand der Seelen nach dem Tode behauptete er fest. — Er machte einen Unterschied zwischen der heiligen Schrift und dem Worte Gottes, indem er jene nur für ein bloßes Zeichen, für einen todten Buchstaben zugab. — Christus hielt er zwar für den Heiland der Welt, glaubte aber, es könnten auch diejenigen, welche von ihm keine Erkenntniß hätten, durch ihn selig werden, sofern nur das Fünklein, das von Natur in ihrer Seele läge und nichts Anderes, als der innerliche Christus sey, erweckt und gleichsam aufgeblasen werde. — Den Glauben vermischte er mit dessen Früchten, und die Rechtfertigung mit der Heiligung.

Als das „Glaubens-Bekenntniß" des Rosenbach im Jahre 1703 zu Heilbronn erschienen war, ließ der dortige Pastor Johann Philipp Storr eine „Abfertigung des Rosenbachschen Glaubens-Bekenntnisses" drucken, auf welche Rosenbach mit einer „Nothwendigen Adresse" erwiderte, der er verschiedene lobende Zeugnisse etlicher Professoren zu Altdorf, als Lange's, Wagenseil's, Rötenbeck's und anderer beigefügt hatte. Dies veranlaßte Storr im J. 1704 ein „Sendschreiben an die Universität Altdorf" drucken zu lassen, in welchem er jene Professoren wegen ihres Lobes der Rosenbach'schen Irrthümer scharf tadelte und die letzteren ausführlich nachwies. Noch in demselben Jahre trat der Professor Johann Michael Lange in Altdorf in einer „Antwort auf Storr's Send-Brief" für die Angegriffenen auf. Lange gesteht zunächst in dieser Antwort, daß er es nicht gern gesehen habe, daß sein Attest über Rosenbach gedruckt worden, und theilt dann, was darin anstößig scheint, in vier Theile, indem er handelt 1) von den symbolischen Büchern, die man für keine Norm ansehen könne, darnach man sich im Lehren zu richten und darauf man eidlich zu verbinden sey; 2) von der Schul-Orthodoxie; 3) von den sogenannten Pietisten und Philadelphern, und 4) von Rosenbach selbst, den er vertheidigt, und an dem er nichts Tadelnswerthes finden kann. Dieser Schrift Lange's setzte Storr 1705 eine „Abgenöthigte und festgegründete Wiederantwort" entgegen, „in welcher nicht nur der Send-Brief gründlich gerettet, sondern auch zugleich die Gräuel der fanatischen Pietisterei allen redlich lutherischen Christen zu Abscheu und Verwahrung ferner entdecket und widerlegt wurden." Gegen das in der Schrift Lange's von den symbolischen Büchern Gesagte edirte 1705 Edzardi „Vindiciae librorum symbolicorum opositas Joan. Mich. Langii cavillationibus." Außerdem erschien noch im Jahre 1706 gegen Rosenbach: „Die Traum-Theologie des neuen Sehers J. G. Rosenbach" von Aegidius Zinck, Pfarrer zu Nageln; und als dawider ein Schreiben A. H. Weber's an Rosenbach herauskam, setzte Zinck

dieſem Schreiben 1706: „Ein Dutzend handgreiflicher Faſtnachts-Fratzen“ entgegen. — Für Roſenbach ſprach ſich, neben Lange, der Hofrath Pfanner in ſeinem „Unparteiiſchen Bedenken“ (1707) aus, und als die „Unſchuldigen Nachrichten“ (1707, S. 172) Eins und Anderes gegen dies Bedenken äußerten, antwortete Pfanner darauf in einer „Verantwortung ſeines Bedenkens.“ (1708).

Vergl. Walch's Einleitung in die Religions-Streitigkeiten der evangeliſch-lutheriſchen Kirche. Th. I. S. 799 f. und S. 838 f. Th. II. S. 755 ff. Th. V. S. 1029 ff. — Unſchuldige Nachrichten 1704. S. 852. 1707, S. 172. 1708, S. 758. 1715, S. 1054. 1716, S. 426 ff. 1721, S. 1096. — von Einem's Kirchengeſch. des 18. Jahrh. Bd. II. S. 747 f. und Schröckh Kirchengeſch. ſeit der Reform. Th. VIII. S. 404. L. Heller.

Roth, Karl Johann Friedrich, Jur. Utr. Dr. von, k. bayeriſcher Staatsrath, 20 Jahre lang Präſident des proteſtantiſchen Ober-Conſiſtoriums zu München, hat durch dieſe ſeine Stellung und den perſönlichen Einfluß, der, während er ſie bekleidete, von ihm ausging, in der Geſchichte der proteſtantiſchen Landeskirche Bayerns einen wichtigen Abſchnitt eingeführt und befeſtigt, und ſich ein bleibendes Gedächtniß dadurch geſichert. Die Jahre 1828 bis 1848, in denen er an der Spitze der oberſten proteſtantiſchen Kirchenbehörde in Bayern ſtand, ſchließen in ſich einen mannichfachen Wechſel der öffentlichen Stimmung überhaupt und der kirchlichen Richtung inſonderheit. An ſeinen Namen knüpfte ſich großentheils der Umſchwung, der die erſte Hälfte dieſes Abſchnittes karakteriſirte, und in den Kämpfen, welche die zweite Hälfte füllten, verdankte man ſeiner ſicheren maßvollen Leitung mehr als die Zeitgenoſſen wußten oder doch anzuerkennen geneigt waren. Folgende Züge ſollen dienen das Bild des Mannes zu vergegenwärtigen und zu bewahren, der in mehr als einem Betracht wie eine Gränzmarke daſteht zwiſchen den Beſtrebungen, welche in Kirche und Staat ſeit ſeinem Abtreten aus dem öffentlichen Leben überhand genommen haben, und den ſtrengeren Ueberlieferungen früherer Zeiten, in denen ſein eignes Weſen und Leben tiefe Wurzeln hatte.

Geboren war er am 23. Januar 1780 zu Vaihingen an der Enz in Württemberg, und hatte zum erſten Lehrer ſeinen Vater, einen tüchtigen Schulmann, wie deren jenes Ländchen mehr geſtellt hat als irgend einer ſelbſt der größeren deutſchen Staaten. Zu inniger Vertrautheit mit den alten Sprachen ward er von Kind auf erzogen, und der Einfluß des frühe ſchon lieb gewonnenen, nie abgebrochenen Verkehres mit dem klaſſiſchen Alterthum drückte ſeiner geſammten Denkungs- und Handlungsweiſe einen Stempel auf, wie er unter dem Ueberhandnehmen moderner Zeitſtrömungen nicht leicht mehr gefunden und immer ſchwerer zu erlangen ſeyn wird. Ein anderer Faktor ſeines geiſtigen Lebens, der chriſtliche Glaube und die Entſchiedenheit poſitiv chriſtlicher Ueberzeugung, trat erſt ſpäter bei ihm hervor auf dem Wege reifender Erfahrung und einer langſam aber ſicher fortſchreitenden Umwandlung ſeiner Anſchauungen und Grundſätze. Denn als Jüngling ſchwärmte auch er, wie die Mehrzahl ſeiner Zeitgenoſſen, für die durch Voltaire und beſonders Rouſſeau in Umlauf gekommenen Vorſtellungen, und meinte auf deren Grund eine durchgreifende Umgeſtaltung aller beſtehenden Verhältniſſe erwarten und an ſeinem Theile fördern zu ſollen. In dieſer Stimmung war es ihm unmöglich, als er im Herbſt 1797 die Univerſität Tübingen bezog, dem Studium der Theologie ſich zu widmen, wie er ſelbſt früher beabſichtigt und ſein Vater gewünſcht hatte. Er ergriff dafür das Studium der Rechte, wobei er an dem ausgezeichneten Rechtslehrer Malblanc einen eben ſo einſichtsvollen als väterlich geſinnten Führer erhielt. Ueber der Durchforſchung der römiſchen Rechtsquellen entwickelte ſich bei ihm der Sinn und das Verſtändniß für Geſchichte, der ihn fortan begleitete und zu einem ihrer gründlichſten Kenner machte. Eine frühreife Frucht dieſer Beſchäftigung war ſeine Abhandlung de re Romanorum municipali, mit welcher er als 21jähriger Jüngling den Doktorgrad der Rechte ſich erwarb, und welche, wie ſie

ſchon bei ihrem Erſcheinen die Anerkennung der bedeutendſten Männer von Fach erlangt hat, noch heute ein leſenswerthes Zeugniß gleich großer Gelehrſamkeit wie Scharfſinnes iſt. Von Malblanc empfohlen trat er bald nach vollendetem Univerſitätsſtudium in den Dienſt der damaligen freien Reichsſtadt Nürnberg und vertrat die Intereſſen derſelben als ihr Rechtsconſulent in Paris, Wien und Berlin. In dieſer Stellung war er genöthigt, ein bis dahin ihm völlig fremdes Gebiet zu betreten, nämlich das der Finanzen, deren unheilbare Zerrüttung die frühere Selbſtſtändigkeit Nürnbergs auch ohne die dazu gekommenen politiſchen Umwälzungen unhaltbar gemacht hätte. Als dieſe Stadt an die Krone Bayern kam, trat auch er in den Dienſt dieſes Staates über, und zwar in demſelben Geſchäftszweig, in welchem er zuletzt gearbeitet hatte, erſt als Finanzrath des Pegnitzkreiſes in Nürnberg, dann 1810 als Oberfinanzrath in München, und 1817 als Miniſterialrath in dem k. Staatsminiſterium der Finanzen. Aber die ungewöhnliche Bildung des Mannes, von der unter anderem die in klaſſiſchem Stil verfaßte Monographie de bello Borussico Commentarius, erſchienen 1809 unter dem damals noch Alle blendenden Zauber Napoleoniſcher Machtherrlichkeit, Zeugniß ablegte, hatte ihm ſchon 1813 auch die Wahl zum Mitglied der kgl. bayriſchen Akademie der Wiſſenſchaften in München erworben, an deren Geſchäften er den lebendigſten Antheil nahm und von welcher er bald eines der hervorragendſten Mitglieder wurde. Unter den vielen trefflichen Männern, denen das junge Königreich Bayern ſeinen raſchen Aufſchwung und die hohe Blüthe verdankte, zu der es noch unter ſeinem erſten Könige Maximilian Joſeph I. ſich erhob, nahm Roth ſchon damals eine ehrenvolle Stelle ein. Mit Jakobi, dem Präſidenten der Akademie der Wiſſenſchaften, mit Niethammer, dem eine Zeit lang die Organiſation und Leitung des gelehrten Schulweſens in Bayern übertragen war, mit Thierſch, dem Meiſter der klaſſiſchen Studien, ſpäter mit Schubert, als dieſer an die Univerſität München berufen worden war, trat er in innige Beziehungen und zum Theil in Freundſchaftsbande, welche erſt der Tod gelöſt hat. Schon hatte auch ſeine religiöſe Ueberzeugung den Standpunkt gewonnen, den er ſpäter als Präſident des Ober-Conſiſtoriums mit durchſchlagendem Erfolg behauptete. Zwei Werke, dergleichen wohl ſelten aus den Händen eines Finanzbeamten hervorgehen werden, die Weisheit Dr. Martin Luthers, ein Auszug aus deſſen Schriften, den Roth 1817 herausgab, und Hamanns Werke, die 1825 von ihm beſorgt erſchienen, bezeichnen die Wendung, die in dem begeiſterten Anhänger Rouſſeaus ſich vollzogen hatte. Im Jahre 1828 berief ihn dann König Ludwig I. von Bayern, deſſen beſonderes Vertrauen Roth bis an ſein Ende genoſſen hat, zum Präſidenten des Ober-Conſiſtoriums. Dies war das Amt, das er zwar nicht geſucht, wohl aber, wenn irgend eines, ſich gewünſcht hatte, und mit deſſen Uebertragung an ihn begann die ſegensreichſte Zeit ſeines amtlichen Wirkens.

Wie allenthalben in Deutſchland, ſo war auch in den vielerlei proteſtantiſchen Gebietstheilen, welche ſeit 1806 nach und nach zur Krone Bayern geſchlagen worden waren, die aufkläreriſche Richtung herrſchend geworden, welche im letzten Drittheil des vorigen Jahrhunderts ihren Siegeszug durch alle Theile der chriſtlichen Kirche gehalten hatte. Aber auch die Gegenwirkung hatte in Bayern ſchon begonnen. Von Erlangen ging durch Krafft ſeit 1817 eine belebende Anregung aus, welche beſonders von 1825 an je die begabteſten und eifrigſten unter den ſtudirenden Jünglingen ergriff. Gleichzeitig hatte eine entſchloſſene Schaar bereits im Amte ſtehender Geiſtlicher in dem von Brandt redigirten homiletiſch-liturgiſchen Correſpondenzblatt angefangen mit ſchneidigen Waffen die Hohlheit und geiſtige Armuth des abgeſtandenen Rationalismus zu bekämpfen. Die Kräfte verjüngten Lebens waren da; ſie brauchten nicht erſt geſchaffen, erſt geweckt zu werden; es fehlte nur die leitende Obhut und der wohlwollende Schutz, der ihnen Raum gab und wider gehäſſige Angriffe und widerwillige Beeinträchtigung ſie deckte, ſo konnte die eben ſo heilſame als nothwendige Umwandlung im kirchlichen Amt und Leben ſich vollziehen ohne Ueberſtürzung und ohne die unver-

meidlichen Gebrechen, welche künſtlich gezogenen Treibhauspflanzen anzukleben pflegen. Dieſen Schutz und dieſe beſonnene Pflege fand die proteſtantiſche Landeskirche in Bayern unter ihrem Präſidenten Roth. Weit entfernt als Verfolger einer Richtung, welche die ſeinige nicht war, aufzutreten, ſetzte er ſich von Anfang an die Aufgabe, lediglich das vorhandene Gute zu pflegen, und den poſitiven Einfluß, den ſeine Stellung ihm gab, zu verwenden zu deſſen Förderung und Mehrung. An dem Erfolge war dann nicht zu zweifeln, wenn anders das erwachte Leben ein ſolches war. Denn Leben ſchaffen kann keine Behörde; ſie kann bloß behüten, fördern und bewahren, was davon ſchon da iſt, und dieſe Aufgabe nach ihrer Bedeutung ſowohl als nach ihrer Beſchränkung ſtand Roth von Anfang klar vor Augen, weßhalb ſeine Wirkſamkeit zwar vielleicht eine langſamere war, als manche wünſchten, aber nachhaltiger und ſicherer, als andere erwarten mochten.

Die kirchlichen Bekenntniſſe ſtanden in der Landeskirche noch in unbeſtrittener formaler Geltung und bilden noch heute das Grundgeſetz für die theologiſche Fakultät an der Landesuniverſität Erlangen; aber es fehlte viel, daß ſie von der Mehrzahl der Theologie Studirenden nur gehörig gekannt worden wären. Exegetiſche Studien waren ſchon durch Winer's Einfluß in Erlangen gefördert worden; aber nur wenige Studirende beſaßen das erforderliche Maß von ſprachlichem Sinn und Fertigkeit, um ſie erfolgreich zu betreiben, und beſonders Kenntniß des Hebräiſchen war eine ſeltene, an denen, welche etwas mehr als zur Noth einen Pſalm zu überſetzen vermochten, angeſtaunte und bewunderte Sache. Viele förderliche Einrichtungen, wie die regelmäßige Einlieferung wiſſenſchaftlicher Arbeiten von Seiten der Geiſtlichen und die Einſendung gehaltener Predigten zur Prüfung und Beurtheilung der kirchlichen Behörden ſtanden vorſchriftgemäß in Uebung; aber ſie bedurften der Neubelebung und liebevollen ſorgfältigen Benützung durch fleißige Durchſicht, anregende Beurtheilung, Aufmunterung und Rüge, um die von ihnen zu hoffende Frucht zu tragen. Die ganze Organiſation der Landeskirche war höchſt zweckmäßig, und durch die wichtige Conſiſtorialordnung vom Jahre 1809 den Behörden der erforderliche Spielraum nach unten und oben geſichert; die Verfaſſung des Königreichs vom Jahre 1818 mit ihren Beilagen hatte den ſchon beſtehenden Einrichtungen eine neue Sanktion und geſetzliche Bürgſchaft gegeben. Unter dem Ober-Conſiſtorium ſtanden die drei Conſiſtorien zu Ansbach, Bayreuth und Speyer; unter dieſen die Dekanate, und zwar unter dem in Ansbach 33, unter dem in Bayreuth mit Einſchluß der ſpäter aufgelöſten zwei Mediatconſiſtorien Kreuzwertheim und Thurnau 30, unter dem zu Speyer 15. Zu ihnen kam das unmittelbar unter dem Ober-Conſiſtorium ſtehende proteſtantiſche Dekanat München. Jedes Dekanat umfaßte eine Anzahl von Pfarreien, die größten ohngefähr 20, das kleinſte 4, je nachdem die geographiſche Lage und die größere oder geringere Dichtheit der proteſtantiſchen Bevölkerung ihre Zuſammenfaſſung erlaubte. Jährlich verſammelten ſich die Geiſtlichen jedes Dekanatbezirkes ſammt einer Anzahl weltlicher Mitglieder aus dem Schooß der Gemeinden (welche damals auf Vorſchlag der Pfarrämter und Dekanate von dem Conſiſtorium beſtimmt wurden) zu einer Diöceſanſynode, alle vier Jahre die Deputirten ſämmtlicher Dekanate eines Conſiſtorialbezirkes zu einer Generalſynode, welche über gemachte Vorlagen berathende Stimme und das Recht der Antragſtellung in inneren kirchlichen Angelegenheiten hatte. Für die Beaufſichtigung und Verwendung der theologiſchen Candidaten beſtanden zweckmäßige Inſtruktionen; ebenſo für die zweifache Prüfung der Candidaten pro candidatura und pro ministerio, dehnbar genug, um nicht widernatürlich zu binden, beſtimmt genug, um Willkür und Unſicherheit der Beurtheilung zu verhüten. Alle dieſe Einrichtungen brauchten nur mit dem Geiſte gewiſſenhafter Treue und mit Vermeidung ungeiſtlichen Schlendrians gehandhabt zu werden, um ohne alle Gewaltſamkeit, mit gleichmäßiger Wahrung der individuellen Freiheit und der alle bindenden Pflicht eine Beſſerung des kirchlichen Dienſtes herbeizuführen, welche auch dem geſammten kirchlichen Leben neuen Aufſchwung geben mußte.

Zu dieſem Geſchäfte geräuſchloſer, aber durch Stetigkeit wirkſamer Benützung des Gegebenen war Roth der rechte Mann. Er verſtand es wie wenige, eine Autorität zu üben, die unwillkürlich und wie ganz von ſelbſt den andern unterwarf, und ohne viele Worte aufzuwenden durch die Scheu, die ſeine Perſon umgab, den Eifer ſpornte und das Pflichtgefühl erhöhte. Dazu diente ihm vor allem die eigene Berufstreue, die nicht verborgen bleiben konnte. Es mußte Eindruck machen, als bekannt ward, daß der Präſident des Ober-Conſiſtoriums die Mühe ſich nicht verdrießen ließ, die eingeſandten wiſſenſchaftlichen Arbeiten und Predigten der jüngeren Geiſtlichen und Candidaten ſelbſt durchzuſehen und von den Leiſtungen der Einzelnen Kenntniß zu nehmen. Es konnte die Wirkung davon nicht ausbleiben, daß ein Mann von anerkannter wiſſenſchaftlicher Autorität an der Spitze des Kirchenregimentes ſtand, der das Vertrauen ſeines Königs genoß, und dem die Förderung der kirchlichen Intereſſen eigne Herzensſache war. Dazu ließ er kein Mittel unbenützt, ſo viele Geiſtliche als möglich perſönlich kennen zu lernen und je nach Umſtänden und Bedarf ſie näher an ſich zu ziehen. Die Pfarrer und Candidaten, welche in München wohnten, wurden in regelmäßigem Wechſel an ſeinen Abendtiſch gezogen. Jeder Dekan oder Pfarrer des Landes, der München berührte, fand bei ihm offenen Zutritt, Rath und Förderung, wie er ſie brauchen konnte. Im Sommer jedes Jahres, von dem er einige Monate auf ſeinem Landgut zwiſchen Nürnberg und Erlangen, recht in der Mitte der proteſtantiſchen Bevölkerung von Bayern, zuzubringen pflegte, war es ſein Wunſch, von den Geiſtlichen der Umgegend beſucht zu werden, und nicht leicht wurde einer entlaſſen, ohne ſeinen gaſtlichen Tiſch kennen gelernt zu haben. Alle dieſe perſönlichen Beziehungen aber dienten dem Zwecke, heilſam anzuregen und die Bande des Kirchendienſtes in ſeinen verſchiedenen Abſtufungen zu befeſtigen und zu beleben. Auf die Beſetzung der Dekanate mit tüchtig gebildeten und praktiſch bewährten Männern ward ein der Kirche höchſt förderlicher Bedacht genommen. Die Prüfungen der Candidaten wurden verſchärft, nicht durch Steigerung der Forderungen an ſie, ſondern durch entſchiedene Zurückweiſung ſolcher, die auch das billigſt geſtellte Maß nicht erreichten. Mit dem ſittlichen Wandel der Geiſtlichen ward es genauer genommen, und Anſtößigkeiten, wo ſie zur Kunde der Behörden kamen, nicht geduldet. Das alles zuſammen genommen diente den beſſeren Gliedern der Geiſtlichkeit zur Stärkung und Befriedigung, und die ſchlechteren wurden mindeſtens vorſichtig und mieden grobes Aergerniß. Der kirchliche Dienſt kam nach und nach in Bayern auf eine Stufe zuſammengreifender Ordnung und gewiſſenhafter Pflichterfüllung, um die manche Nachbarländer es beneiden konnten.

Ganz beſonders mußte einem Manne, wie Roth war, die Heranbildung der Theologie ſtudirenden Jugend am Herzen liegen. Der verfaſſungsmäßige Einfluß des Ober-Conſiſtoriums auf die Beſetzung der theologiſchen Lehrſtühle an der Univerſität Erlangen wurde mit Erfolg geltend gemacht. Männer wie Höfling, Thomaſius, Harleß wurden von Roth hervorgezogen und auf ſeinen Betrieb an die Univerſität berufen. Von ihm ſtammten auch zwei Einrichtungen her, von denen freilich die eine dem Sturmjahr 1848 wieder erlegen iſt, die andere nicht die Ausdehnung gewonnen hat, die er ihr wünſchen mochte, die aber beide durch vielfach geſegneten Erfolg ſich bewährt haben: das Ephorat für die Theologie Studirenden in Erlangen war die eine; das evangeliſche Predigerſeminar in München iſt die andere. — Ein Ephorus ward beſtellt zur Leitung und Beaufſichtigung des Studiums der Jünglinge, die ſich der Theologie widmeten, und hatte zu dieſem Behufe unter ſich vier Repetenten, einen für jedes der vier Jahre des akademiſchen Studiums, welche die Studirenden einige Male wöchentlich um ſich zu verſammeln und in vorgeſchriebener Abſtufung der Gegenſtände wiſſenſchaftliche Converſatorien mit ihnen zu halten, auch ſonſt leitend und fördernd auf ihre Beſchäftigungen einzuwirken hatten. Es iſt zuzugeben, daß dieſe Einrichtung an einem Fehler litt, der ihr von vorn herein Ungunſt zuzog. Das Ephorat war in den Organismus der Univerſität nicht gehörig eingegliedert worden; die theologiſche Fakultät hatte weder Antheil an

ſeiner Aufſtellung und Beſetzung, noch eine geordnete Mitwirkung bei der ihm anbefohlenen Leitung der Studirenden. Der Ephorus ſtand unmittelbar unter dem Miniſterium des Innern, an welches ausſchließlich er Bericht zu erſtatten hatte, und ſowohl ſeine Berufung als die der Repetenten geſchah direkt von demſelben Miniſterium nach gutachtlichem Antrage des Ober-Conſiſtoriums. Die glückliche Wahl in der Perſon des erſten und einzigen Ephorus, Höflings, diente jedoch weſentlich den Mißſtänden und Unzuträglichkeiten vorzubeugen, die ſonſt kaum ausgeblieben wären, und es kann nicht geläugnet werden, daß die Wirkung des ganzen Inſtituts trotz der Ausſtellungen, die man an ihm wie an jeder menſchlichen Einrichtung leicht machen konnte, eine heilſame, geſegnete war und ſeinen ſchnellen Untergang beklagenswerth erſcheinen läßt. Aus dem Kreiſe der Repetenten gingen akademiſche Lehrer hervor wie v. Hofmann, H. Schmid, Schöberlein, Luthardt; andre traten in den praktiſchen Kirchendienſt und pflegten unter ihren Amtsgenoſſen den Sinn für theologiſche Wiſſenſchaft. Schon als eine Pflanzſchule in dieſen beiden Richtungen verdient das Repetenteninſtitut Anerkennung, und was deſſen Einfluß auf den Studienfleiß der akademiſchen Jugend betrifft, ſo wollen Männer, welchen die Gelegenheit, Wahrnehmungen darüber zu machen, reichlich zu Gebote ſtand, behaupten, daß das Jahr 1848 in dieſer Hinſicht einen fühlbaren Abſchnitt gebildet habe, nicht zum Vortheil der ſpäteren Zeiten. Denn in dieſem Jahre war das Ephorat eine der erſten Ordnungen, wider welche der Freiheitsdurſt der Studirenden ſich erhob, und die theologiſche Fakultät hatte kein Intereſſe, für das ihr fremde Inſtitut einzutreten; ſo ward es denn preis gegeben und durch Miniſterialentſchließung wieder aufgehoben; in Erlangen aber herrſcht ſeitdem unbeſchränkte Lehr- und Lernfreiheit, deren Kehrſeite freilich die Freiheit iſt auch nichts zu lernen, oder ſo zu lernen, daß es keine Frucht bringt.

Das evangeliſche Predigerſeminar in München, die andere Schöpfung Roths, war urſprünglich zur Aufnahme von jährlich vier Candidaten beſtimmt, welche ihre erſte Prüfung mit gutem Erfolg beſtanden hatten und dann noch zwei Jahre in dem Seminar unter der Aufſicht des Ober-Conſiſtoriums mit praktiſchen Uebungen zubringen ſollten, ſo daß nach Ablauf des erſten Jahres immer acht gleichzeitig in demſelben waren. Später hat der Mangel an Mitteln genöthigt, die Zahl auf ſechs zu reduciren und nur noch drei in jedem Jahre zu berufen. Mit welcher väterlichen Liebe aber die Candidaten des Seminars im Roth'ſchen Hauſe aufgenommen waren, und wie viel Anregung und Förderung durch Rath und That in jeder Hinſicht ihnen aus demſelben zufloß, das kann aus dem Herzen und Gedächtniß derer, welche ſie genoſſen haben, unmöglich ausgelöſcht ſeyn. Auch wird nicht leicht ein Seminariſt ausgetreten ſeyn, der nicht durch den lehrreichen Aufenthalt in einer Stadt wie München und den näheren Einblick in die vielſeitige kirchliche Thätigkeit, welche die große, die verſchiedenſten Elemente in ſich faſſende dortige evangeliſche Gemeinde fordert und genießt, wohlthätig angeregt worden wäre und mit Befriedigung auf die im Seminar zugebrachte Zeit zurückſchaute.

Unter ſolchen nach allen Seiten wirkſamen und mit erfreulichem Erfolg geſegneten Beſtrebungen waren die erſten zehn Jahre verfloſſen, während welcher Roth das Präſidium des Ober-Conſiſtoriums führte. Nun folgte aber eine Zeit bis dahin ungewohnten Kampfes und einer Bedrängniß, die in dem Königreiche Bayern neu war. Die Leitung des Miniſteriums des Innern, unter dem das Ober-Conſiſtorium ſteht, war 1837 an den Miniſter von Abel gekommen. Die zehn Jahre, während deren ſie ihm anvertraut blieb, haben auch in andern Zweigen der Staatsverwaltung verhängnißvolle Spuren hinterlaſſen; am ſchwerſten empfand ſie die proteſtantiſche Kirche in Bayern. Auf mannigfache Weiſe wurde verſucht ihren Beſtand zu ſchmälern oder doch an ihrem Anſehen und an ihrer Ehre ſie zu ſchädigen. Unter Abels Miniſterium erſchien aus Anlaß vorkommender Fälle und je durch deren Geſtalt und Lage bedingt eine ganze Reihe von Verordnungen und Entſcheidungen über die Erziehung der Kinder aus ge-

miſchten Ehen zwiſchen Proteſtanten und Katholiken, welche ſämmtlich berechnet waren der katholiſchen Kirche das Uebergewicht zu ſichern, Uebergriffen derſelben thunlichſt Raum gaben oder deren Ahndung illuſoriſch machten, und welche, wenn auch nicht geradezu den Buchſtaben, der vielmehr künſtlich interpretirt wurde, doch um ſo entſchiedener den Sinn der verfaſſungsmäßigen Beſtimmungen über das gleiche Recht beider Confeſſionen im Staate verletzten. Während man in katholiſchen Kirchen ſonntäglich maßloſe Controverſen gegen die proteſtantiſche Kirche hören konnte, durften evangeliſche Prediger bei ihren Reformationspredigten vorſichtig ſeyn, um nicht polizeilich gemaßregelt zu werden. Sogar der Name „evangeliſche“ Kirche wurde im öffentlichen Gebrauch verboten; ſie ſolle ſich „proteſtantiſche“ nennen; ſo heiße ſie in der Verfaſſungsurkunde! Am ſchwerſten aber drückte die peinliche Strenge, mit welcher die Bedingungen hinaufgeſchraubt wurden, unter denen neue Gemeinden proteſtantiſchen Bekenntniſſes ſich bilden und ihre gottesdienſtlichen Bedürfniſſe befriedigen durften. Man ſteigerte ſie bis zur Unerfüllbarkeit, Verſuche aber, an ihnen vorbeizukommen, wurden als Majeſtätsverbrechen und als Eingriffe in die Rechte der Krone verfolgt. Dadurch aber wurde die Sammlung und Begründung neuer Gemeinden faſt ſchlechthin unausführbar, und war doch um ſo dringender geboten, je mehr die confeſſionelle Miſchung der Bevölkerung zunahm. Katholiſche Häuflein in proteſtantiſcher Umgebung ſahen ſich bald und leicht mit Kirche, Schule, Geiſtlichen verſorgt; war es irgend zu machen, ſo mußten proteſtantiſche Kirchen ihnen abgetreten werden; dagegen die große Anzahl der unter Katholiken zerſtreut wohnenden Proteſtanten ſtand in wachſender Gefahr, kirchlich zu verkümmern und ſchließlich in der katholiſchen Kirche aufzugehen. Die helfende Hand des Guſtav-Adolf-Vereins anzunehmen ward ſtrenge verboten; weder die Bildung von Zweigvereinen war erlaubt, noch auch nur geſtattet von dem Geſammtverein Gaben zu empfangen; ja es kam vor, daß Geſchenke und Unterſtützungen des Vereins an bayeriſche Gemeinden mit Beſchlag belegt und die, für welche ſie beſtimmt waren, zur Verantwortung deßhalb gezogen wurden. Die äußerſte dieſer Maßregeln aber, durch welche der proteſtantiſchen Kirche in Bayern in Widerſpruch mit dem öffentlichen Recht und der Verfaſſung des Staates thatſächlich die Stellung einer nur geduldeten angewieſen wurde, war die im Jahre 1838 ergangene Kriegsminiſterialordre, durch welche die ganze bewaffnete Macht, und zwar nicht bloß die Linientruppen, ſondern anfänglich auch die aus anſäßigen Bürgern beſtehende Landwehr, verpflichtet wurde, vor dem katholiſchen Sanctissimum, ſo oft es vorüber getragen wurde, beſonders aber bei öffentlichen Prozeſſionen, das Knie zu beugen, und ſo weit erſtreckte ſich die Gewaltſamkeit, daß der im Jahre 1843 verſammelten Generalſynode geradezu, wenn auch fruchtlos, verboten wurde, über dieſe Anmuthung der Kniebeugung und die Verſagung der Unterſtützungen des Guſtav-Adolf-Vereins auch nur in Berathung zu treten oder Beſchwerde dagegen zu erheben.

Das war eine harte, aber durch ihre Wirkungen geſegnete Zeit für die proteſtantiſche Landeskirche in Bayern. Denn mehr als alles andere weckte dieſer Druck in ihr das vielfach verſchwundene Gemeingefühl und den Sinn für die Würde und das Recht ihres Bekenntniſſes. Aber bei der großen Bewegung der Gemüther, welche durch dieſe Miniſterialverfügungen im Lande hervorgerufen wurde, ſah ſich Roth vielfach verkannt und ſeinen Namen nicht immer mit dem Vertrauen und der Hochachtung genannt, auf die er gegründeten Anſpruch ſich erworben hatte. Mehr oder minder laut hervortretend, aber in vielen Kreiſen, bildete ſich die Meinung, er habe in Vertretung ſeiner Kirche nicht alles gethan, was man von ihm zu erwarten berechtigt geweſen wäre; insbeſondere verübelte man ihm, daß er ſeine perſönliche Geltung bei König Ludwig I. nicht nachdrücklicher benütze, um Abhülfe zu erlangen wider den Druck, mit dem Miniſter v. Abel die Proteſtanten in Bayern belege. — Es war nicht das erſte, und wird das letzte Mal nicht geweſen ſeyn, daß die aufgeregte öffentliche Meinung ungerecht wird aus Unkenntniß der wirklichen Verhältniſſe und aus Ueberſchätzung vermeintlicher perſönlicher Einflüße und Geltung, für deren Größe und Umfang ſie den

Maßstab aus den gewöhnlichen Lebensverhältnissen hernimmt. Ganz abgesehen davon, daß ferner Stehenden manche Aufgabe ein Kinderspiel dünkt, die der mit den Dingen näher Vertraute ganz anders schätzen lernt, vergißt man auch gern und häufig, daß einer amtlichen Behörde nicht alles das zu reden und zu schreiben ziemt und verstattet ist, was die Agitation auf dem Markt des öffentlichen Lebens unbedenklich sich erlaubt, daß jene schon in der Auswahl ihrer Mittel beschränkter ist, als der Redner in einer Volksversammlung oder gar Privatgesellschaft für sich anerkennt und für sie gelten läßt. Dazu kommt, daß eine Behörde, zumal in jener Zeit, nicht einmal die Möglichkeit hat, das, was sie wirklich thut, zur öffentlichen Kenntniß zu bringen, sondern sich unthätig schelten lassen muß, wo es ihr leicht wäre sich zu rechtfertigen, wenn sie nur ihre Akten dürfte drucken lassen. Das Ober-Consistorium unter Roths Präsidium hat nicht unterlassen mit Nachdruck und wiederholt trotz herber Abweisungen das Recht der seiner Leitung unterstellten Kirche geltend zu machen, und hat von dem vollen Umfang seines Antrag- und Beschwerderechtes Gebrauch gemacht. Wenn in den Kammerverhandlungen des Jahres 1846 über die Beschwerden der Protestanten — ein Umstand, den zu Anklagen gegen das Ober-Consistorium zu benützen nicht unterlassen wurde, — von den Organen des Ministeriums Berichte vorgelesen wurden, in welchen das Ober-Consistorium anerkennend über den Schutz sich ausspricht, den die protestantische Kirche in Bayern genieße, so unterließ man mit gutem Bedacht das Datum dieser Berichte kund zu geben und las aus ihnen bloß das vor, was zum Zwecke dienen konnte. Was aber die Geltendmachung des persönlichen Einflußes betrifft, den Roth bei dem König haben sollte, so durfte man einem Manne, wie er war, zutrauen, daß er die Gränzen dieses Einflußes kannte und wußte, was er thun dürfe, ohne mehr zu schaden als zu nützen. Endlich möge gegen gewisse damals vorgekommene Anmuthungen oder Urtheile auch noch das gesagt seyn, daß viel weniger dazu gehört, unter Umständen mit dem Glanz populären Beifalls einen anvertrauten Posten zu verlassen, als mit männlicher Geduld und Festigkeit darin auszuharren und selbst mit Gefahr der Verkennung die Hoffnung fest zu halten, daß das Recht doch noch den Sieg behalten werde. Thatsache ist aber, daß es ein Brief Roths an den König war, welcher diesen noch vor dem Zusammentritt der Ständeversammlung vom Jahre 1845 bewogen hat, die Kniebeugungsordre zurückzunehmen. Es war die rechte Zeit gekommen, diesen Brief zu schreiben, und niemand hat Grund und Recht, sie früher anzusetzen, als sie wirklich eintrat. Bald darauf wurde auch in den andern Punkten, über welche die Protestanten zu klagen hatten, Erleichterung gewährt, und seit im Jahre 1847 Minister v. Abel aus seiner Stellung schied, und im März 1848 König Ludwig I. selbst die Regierung niederlegte, hörte der Druck überhaupt auf, wenigstens der officielle. Aber Roth erntete für seinen Antheil an dieser Wendung der Dinge keinen Dank. Ja als sich im März 1848 in der Pfalz eine heftige Agitation gegen Präsident v. Roth und Ober-Consistorialrath Rust erhob als die zwei vornehmsten Stützen der orthodoxen Richtung, welche den Pfälzer Stimmführern ein Dorn im Auge war, so war der Erfolg, daß beide verdiente Männer, um die Aufregung zu stillen, die sich doch nicht legte, sondern mit einer durch diesen Sieg erhöhten Stärke sich auf das politische Gebiet warf, in den nicht nachgesuchten Ruhestand versetzt wurden, und dieß geschah, ohne daß in der protestantischen Kirche auch diesseit des Rheins irgend eine nennenswerthe Theilnahme für den Mann sich kund gab, dem sie so viel zu danken hatte. Die Mißstimmung über die vermeinte Unthätigkeit und Gleichgültigkeit Roths in den Fragen, welche die Gemüther im Lande auf's lebhafteste bewegten, hatte zu tief gefressen, und hat ein unbefangenes gerechtes Urtheil damals nicht zum Ausdruck kommen lassen.

Zugegeben muß freilich werden, daß einige Veranlassung zu einem solchen Ausgang auch auf Roths Seite lag. Schon in seinen Jünglingsjahren zeigte sein Karakter nicht bloß Ernst und Würde und einen ausgeprägten Widerwillen gegen prunkenden Schein und gleißende Hohlheit, sondern damit verbunden auch eine merkliche Abgeschlos-

ſenheit und Ungeneigtheit, ohne zwingende Veranlaſſung ſich gegen andere zu öffnen. Dieſer Karakterzug verſchwand nicht bei dem gereiften Manne, ſondern verfeſtigte ſich vielmehr durch Ueberlegung und Grundſatz. Er hat Unzähligen Gutes gethan und Liebe erwieſen; ſich nahe kommen ließ er Wenige; nicht einmal Dank nahm er gerne an, ſondern entzog ſich ihm ſo viel er konnte; ja öfters mag er ſogar den Eindruck erzeigter Güte dadurch ſelbſt geſchwächt haben, daß er dem Empfänger die Möglichkeit abſchnitt, ſeinem Danke dafür den gemäßen Ausdruck zu geben, und er erwog vielleicht zu wenig, daß dadurch eine Ader des menſchlichen Gefühls verletzt wird, wenn der mit Güte Bedachte die Wohlthat ſtumm hinnehmen muß und nicht zu erkennen geben darf, daß er die Liebe des Gebers in der Gabe ſpüre. Indeß wer iſt befugt über dergleichen Dinge mit dem anderen zu rechten? und wie viel häufiger findet ſich in der Welt das Widerſpiel von dieſer Eigenthümlichkeit Roths, einer Eigenthümlichkeit, die ihrer Natur nach nur bei einem hochgeſinnten und edeln Manne ſich finden kann, nie bei ſelbſtſüchtiger Niedrigkeit! Nur Jünglingen gegenüber, denen ſchon das Alter die ihnen gebührende Stellung anwies, verſchwand ſeine ſcheinbare Unzugänglichkeit, und der ſonſt, wie es manchen dünkte, unnahbar ernſte Mann entfaltete in dem Verkehr mit ihnen eine Zärtlichkeit der Begegnung, die denen, welche ſeiner Nähe ſich erfreuen durften, unvergeßlich iſt. Aber ſeine übrige Abgeſchloſſenheit, die ſich auch darin kund gab, daß er in den letzten Jahren nie mehr ſein Eigenthum verließ, außer wenn ihn buchſtäblich Amt und Pflicht rief, daß er zwar fortwährend mit großer Gaſtfreiheit ſein Haus und ſeinen Tiſch für jeden öffnete, der ihm empfohlen wurde oder ſich ſelbſt empfahl, aber nicht leicht Beſuche erwiderte, nie Einladungen annahm, geſchweige öffentliche Orte, wie ſie auch heißen mochten, je mit ſeinem Fuße betrat; dieſe grundſätzlich gepflogene Zurückgezogenheit von den Berührungen mit der Außenwelt hatte doch die Folge, daß ſie ihn mehr als gut war, dem Leben und den Zuſtänden um ihn her entfremdete. Der Mann der klaſſiſchen Bildung, der mit den edelſten und bedeutendſten Erſcheinungen im Gebiete der Literatur und Geſchichte ſeinen Geiſt genährt hatte und fortwährend mit ihnen in vertrautem Umgang lebte, verhielt ſich mehr und mehr ablehnend und verneinend gegen ſeinem Sinn nicht homogene Dinge, die gleichwohl nun einmal da waren und Anerkennung heiſchten, es ſey durch Widerlegung oder Billigung. Er aber wollte ſie nicht an ſich kommen laſſen und ſchnitt das Geſpräch ab, wenn die Rede ſich auf Erſcheinungen wandte, die ihm widerwärtig waren. Für eine ſolche Haltung aber iſt die Welt auf's äußerſte empfindlich. Eher noch kann ſie verzeihen, daß man ſie haßt und beſtreitet, als daß man ſie ignorire. Das fühlten die Freunde Roths wohl für ihn, beklagten auch im Stillen ſeine zunehmende Iſolirung; aber zu machen war da nichts; ſolche Männer muß man nehmen und ehren wie ſie ſind; auch was man mit mehr oder weniger Grund anders wünſchte, gehört einmal zu ihrer Eigenheit, ohne die ſie nicht wären, was ſie ſind. Ein Edelſtein behält ſeine ſcharfen Kanten unter dem Gerölle, in dem er eingebettet liegt, der weiche Kieſel ſchleift ſie ab; wer wird dieſem deßhalb den Vorzug geben? Aber man muß dieſe Seite an dem Karakter Roths ins Auge faſſen, um zu begreifen, wie es kommen konnte, daß er bei ſeiner nicht nachgeſuchten Enthebung von der Stelle, in der er ein Segen für die Kirche geweſen war, faſt ohne Theilnahme daſtand, und keineswegs von der Anerkennung und dem Danke begleitet wurde, auf den er gerechten Anſpruch machen konnte. Aber die Zeit iſt bald gekommen, wo man ſein Recht ihm widerfahren ließ, und dies Gefühl iſt nicht im Abnehmen begriffen, ſo viel ſich auch in Staat und Kirche verändert hat.

Indeß behielt er nur kurze Zeit die unerbetene Muße. Nach wenig Wochen ſchon berief ihn der König in ſeinen Staatsrath, ohne die verſuchte Weigerung anzunehmen. Nachdem aber Roth ſein fünfzigſtes Dienſtjahr erfüllt hatte, begehrte er den Ruheſtand und erhielt ihn, wenn auch ungern, von König Maximilian II. bewilligt, jedoch mit dem ausdrücklichen Vorbehalt, daß der König nach wie vor ſich ſeines Rathes in wichtigen Geſchäften bedienen werde, was auch geſchehen iſt, bis er am 21. Januar 1852

nach faſt vollendetem 72. Lebensjahre in Folge einer an ſich leichten Krankheit durch raſch hinzugekommene Abnahme der Kräfte ſtarb.

Noch haben wir aber einer Seite ſeiner Thätigkeit zu gedenken, die ſeinem Namen ein ehrendes Gedächtniß zu erhalten für ſich allein genügend iſt: es ſind ſeine Leiſtungen als Mitglied der Akademie der Wiſſenſchaften, in welche er bald nach ſeiner Ueberſiedelung nach München berufen worden war. Er ſelbſt hat noch kurz vor ſeinem Tode eine Auswahl in ihren Sitzungen gehaltener Vorträge und Gedenkreden auf verſtorbene Mitglieder herausgegeben, die in ſtiliſtiſcher Hinſicht zu dem Gediegenſten gehören, was die deutſche Literatur aufzuweiſen hat, und in welchen Beherrſchung des Stoffes und Adel der Geſinnung gleichmäßig ihren Ausdruck finden. Die Sammlung iſt auf des Verfaſſers eigene Koſten gedruckt, aber der Buchhandlung Heyder und Zimmer in Frankfurt a. M. zum Beſten des Pfarrwaiſenhauſes in Windsbach in Commiſſion gegeben. Wir nennen aus ihr nur die Lobreden auf Johannes von Müller, Lorenz von Weſtenrieder, das Ehrengedächtniß Ignaz von Rudhardts, die Vorträge über Thucydides und Tacitus, über die Schriften des M. Corn. Fronto und das Zeitalter der Antonine, dann einen 1811 ſchon beſonders abgedruckten und mit Anmerkungen verſehenen Vortrag über Hermann und Marbod. Ferner redigirte er von 1835—1850 die von der Akademie der Wiſſenſchaften herausgegebenen Gelehrten Anzeigen, und ſchmückte ſie mit zahlreichen eigenen Arbeiten, beſonders vielen Anzeigen ausländiſcher, engliſcher und franzöſiſcher Werke, die er mit eben ſo ſachkundigem als geiſtvollem Urtheil in die gelehrten Leſerkreiſe Deutſchlands einführte. Ein werthvolles Denkmal ſeiner öffentlichen Thätigkeit iſt ferner die 1852 bei Georg Franz in München erſchienene „Auswahl mündlicher und ſchriftlicher Aeußerungen in der erſten Kammer der bayeriſchen Ständeverſammlung", deren Mitglied von Roth als Präſident des Ober-Conſiſtoriums war. Darunter befindet ſich neben vielen anderen ſtets leſenswerthen Erörterungen eine Aeußerung über eine im Jahre 1829 eingereichte Beſchwerde des Ober-Conſiſtoriums wegen Beeinträchtigung ſeiner verfaſſungsmäßigen Selbſtſtändigkeit, und eine aus dem Jahre 1842 über die Kniebeugung proteſtantiſcher Soldaten vor dem römiſch-katholiſchen Sakramente, welcher niemand das Zeugniß männlichen, wenn auch maßvollen Freimuths verſagen wird, wie denn dieſe Aeußerungen insgeſammt muſtergültige Proben ſtaatsmänniſcher Beredtſamkeit ſind. Es iſt unbedingt zuzugeben, daß ein jüngerer Redner, namentlich einer geiſtlichen Standes, über den Punkt der Kniebeugung lebhafter ſich ausgeſprochen, ſtärkerer Ausdrücke ſich bedient haben würde; ob er daran wohl gethan hätte, ob ſeine Rede weiſer, den Verhältniſſen angemeſſener, in Bezug auf die Perſönlichkeit, in deren Entſchluß die Abhülfe lag, beſſer durchdacht und überlegt geweſen wäre, läßt ſich mit Grund bezweifeln. Wahr iſt, daß dieſe Rede Roths, als ſie bald nachdem ſie gehalten war, in weiteren Kreiſen bekannt wurde, vielen nicht genügte, denen ſie bei weitem nicht feurig und kräftig genug erſchien. Wer aber den damaligen Stand der Dinge in München kannte, muß eben darin, daß dieſe Rede an maßgebender Stelle den gewünſchten Eindruck nicht hervorbrachte und nicht ſofort einen äußerlich wahrnehmbaren Erfolg hatte, ein Zeichen anerkennen, daß noch andere Momente eintreten mußten, um die Beharrlichkeit zu erſchüttern, die an dem einmal erlaſſenen Befehle feſt zu halten entſchloſſen war, und daß es nicht an Roth lag, wenn die Proteſtanten in Bayern noch drei Jahre auf die erſehnte Zurücknahme deſſelben warten mußten. Geſchädigt hat die ganze Sache, wie oben ſchon bemerkt worden iſt, gerade die proteſtantiſche Kirche am wenigſten, die dadurch vielmehr aus weit verbreiteter Gleichgültigkeit erwachte, im Gefühl ihres guten Rechtes und dem Eifer es zu verfolgen, neu beſtärkt wurde. Das Andenken Roths aber muß von der Mißkennung gereinigt werden, die nach vieler, auch ſonſt wohlgeſinnter Männer Meinung einen Schatten auf ſeine im Uebrigen ſo fruchtbare und erolgreiche Leiiung der kirchlichen Angelegenheiten Bayerns werfen ſollte.

Von ſeinem häuslichen Leben ſey nur geſagt, daß er 1809 in die Ehe getreten

iſt mit der Tochter eines Nürnberger Kaufmanns aus einer der angeſehenſten bürgerlichen Familien jener alten Reichsſtadt, Katharina Merkel; daß er mit ihr 33 Jahre in der glücklichſten, durch ſeltene Uebereinſtimmung der Geſinnung und des Karakters geweiheten Ehe gelebt, und nach dem ſchmerzlich beklagten Verluſte eines hoffnungsvollen Sohnes und einer bereits verwittweten Tochter noch vier Kinder, zwei Söhne und zwei Töchter hinterlaſſen hat, von welchen die beiden Töchter und der jüngere Sohn, Paul Roth, Profeſſor der Rechte in München, noch leben, der ältere Sohn, Johannes Roth, bekannt durch ſeine Reiſen im Orient, zu Hasbeia am Fuß des Antilibanon von einem hitzigen Fieber weggerafft worden iſt. Burger.

Ryswicker Clauſel. An vielen deutſchen Orten, welche Ludwig XIV. unter dem Vorwande der Reunion ſeit dem Nimweger Frieden (1679) in Beſitz genommen hatte, und welche kraft des Ryswicker Friedens (1697) ihren vorigen Beſitzern zurückgegeben werden ſollten, hatten die Franzoſen katholiſchen Gottesdienſt eingeführt und evangeliſche Kirchengüter den Katholiſchen zugewendet. Es mußte an ſich als ſelbſtverſtändlich betrachtet werden, daß zugleich alles, was hier gegen das im Weſtfäliſchen Frieden verglichene Entſcheidungsziel vorgenommen worden, nach dem Sinne dieſes Friedens wiederherzuſtellen ſey. Man war ſchon damit beſchäftigt, den Frieden in's Reine zu ſchreiben, als am 29. Oktober 1697 kurz vor Mitternacht der franzöſiſche Geſandte darauf drang, im vierten Artikel noch die Clauſel beizufügen: „Religione tamen Catholica Romana in locis sic restitutis, in statu quo nunc est, remanente", mit der Drohung, daß der König von Frankreich ſonſt die Friedensverhandlungen ſogleich abbrechen und gegen diejenigen, welche hierin Schwierigkeiten machten, den Krieg fortſetzen würde. Die Geſandten des Kaiſers und der katholiſchen Stände, auch die von Württemberg, der Wetterauiſchen Grafen und der Reichsſtadt Frankfurt unterſchrieben; alle übrigen evangeliſchen Geſandten verweigerten die Unterſchrift. In einem Poſtſcripte des Ratifikations-Reichsgutachtens vom 26. November 1697 wurde auf eine Verſicherung angetragen, daß die Katholiſchen gegen die proteſtantiſchen Stände im ganzen Reiche ſich dieſer Clauſel nie bedienen würden. Der Kaiſer aber ratificirte den Friedensſchluß unbedingt, ohne jener Nachſchrift auch nur Erwähnung zu thun. Und dabei ließ man es auch am Reichstag endlich bewenden, obwohl ſich hernach ergab, daß es ſich um 1922 Orte handelte, deren Religionszuſtand unter dem Schutz dieſer Clauſel verändert wurde. Namentlich benützte dieſelbe zur Beraubung der Evangeliſchen der ganz von Jeſuiten gelenkte Kurfürſt Johann Wilhelm von der Pfalz.

S. Pütter's Hiſtoriſche Entwicklung der Staatsverfaſſung des deutſchen Reichs. II. Thl. (2. Aufl.) S. 300 ff. Scheurl.

Renata, Prinzeſſin von Frankreich, Herzogin von Ferrara, iſt eine der anziehendſten Frauengeſtalten des an berühmten Frauen ſo reichen Frankreichs, auf's Engſte verwachſen mit der Reformation in Italien. Sie war die zweite Tochter von Ludwig XII. und Anna von Bretagne und wurde in Blois geboren den 29. Oktober 1510*). Ihr Name Renée ſollte die Hoffnung der Mutter ausdrücken, noch mehr Kinder zu erhalten, was jedoch nicht in Erfüllung ging (Andere leiten den Namen von Ferrara ab?). — Nachdem ſie ihre Mutter am 9. Januar 1514 verloren hatte, leitete ihre Schweſter Claudia, die edle, tugendhafte Gemahlin von Franz I., ihre Erziehung, und nach deren Tode (1524) war Margaretha von Angoulême, ſpäter von Navarra, die Schweſter von Franz I., ihre mütterliche Freundin; die beiden Frauen wirkten, ſich gegenſeitig ergänzend, auf die junge Prinzeſſin; Claudia hatte den ernſten, ſtrengen Sinn von Anna geerbt; ihr Einfluß war allerdings nicht groß genug, um ihrem Hofe daſſelbe Gepräge

*) Haag. Franco protestante VIII, 411 gibt den 25. Oktober an, Münch den 10. Ich hielt mich an die Angabe von Jules Bonnet (Lettres de Jean Calvin I, 43), da derſelbe jedenfalls der beſte Gewährsmann iſt, indem er, ſeit Jahren mit einem Werk über Renata beſchäftigt, im Beſitz einer großen Zahl von nicht herausgegebenen Briefen und Dokumenten iſt.

aufzudrücken, aber mitten unter der ſittenloſen Umgebung ſtand ſie da, ein leuchtendes Beiſpiel der Keuſchheit und Frömmigkeit; mit meiſterhafter Geduld ertrug ſie die Ausſchweifungen ihres Gemahls, und der Politik fern ſtehend, führte ſie ein ſtilles, einfaches Leben; ihr Vorbild iſt für Renata nicht vergeblich geweſen; aber auch das Treiben von Margaretha von Navarra fand Anklang bei dem hochbegabten Mädchen. Schon Anna von Bretagne hatte Kunſt und Wiſſenſchaft geliebt und gefördert, Gelehrte und Künſtler aller Art an ihren Hof gezogen; Margarethe ſetzte dieß fort, und ſelbſt geiſtreich und gebildet, liebenswürdig und lebhaft, bildete ſie den anregenden Mittelpunkt der gebildetſten und ausgewählteſten Geſellſchaft von Frankreich. Mächtig wirkte dieß auf Renata ein; das Lernen war ihr ein Spiel, leicht und freudig eignete ſie ſich die reichen Schätze an, welche das wiedererſtandene Alterthum damals vor den Augen Europa's ausbreitete. Latein, Griechiſch, Philoſophie und Theologie, beſonders Mathematik und Aſtronomie mit ihrem Auswuchs der Aſtrologie, waren ihr bekannte Wiſſenſchaften, und über dieſem Reichthum des Geiſtes und der Bildung mochte man vergeſſen, daß weder ſchöne Geſichtszüge noch ein ſchöner Körper ſie zierten. Renée war viel umworben; ihre Mutter hatte ſchon den Anfang dazu gemacht, indem ſie für das dreijährige Mädchen einen Gemahl in der Perſon des Erzherzogs Karl von Oeſterreich (nachmals Karl V.) ausſuchte; die Unterhandlungen zerſchlugen ſich, aber ſeitdem richten ſich nach der politiſchen Conſtellation ihre jedesmaligen Freier oder wie man ſie nennen ſoll; ſo war der Markgraf Joachim von Brandenburg vorgeſchlagen, nach dieſem Heinrich VIII. von England (nach deſſen Scheidung von Katharina), aber man fürchtete, er möchte Anſprüche auf die Erblande von Renata, auf die Bretagne, erheben; dann ſuchte man nach der Schlacht bei Pavia durch eine Heirath Renata's mit dem Connetable von Bourbon den mächtigen Vaſallen mit Frankreich zu verſöhnen und den Frieden von Madrid zu befeſtigen. Endlich wurde ſie an einen kleinen italieniſchen Fürſten, Herkules von Eſte, Herzog von Ferrara, am 30. Juli 1527 in Paris vermählt. Wie weit die Neigung des Herzens berückſichtigt wurde, können wir nicht entſcheiden; politiſche Gründe waren mannichfach da; man wollte die franzöſiſche Partei in Italien ſtärken und zugleich Ferrara, das ein Lehen des Pabſtes war, gegen römiſche Anſprüche ſchützen. Ungern hat Renata Frankreichs Boden verlaſſen, nie iſt ſie im fremden Lande ganz heimiſch geworden; mit Stolz erzählten ihre Landsleute, daß ſie zeitlebens Franzöſin geblieben ſey, daß kein bedrängter oder verarmter Franzoſe ungetröſtet ihren Hof verlaſſen habe; aber von Seiten der Italiener und auch ihres Gemahls zog dieſe warme Anhänglichkeit an die Heimath ihr manche Unannehmlichkeit zu. Im Jahre 1529 war Herkules (II.) Herzog geworden; auf die Politik hatte Renata keinen Einfluß, um ſo angenehmer war es, daß ihr Gemahl ihren Geſchmack an Kunſt und Wiſſenſchaft theilte. Das Beiſpiel von Florenz und den Mediceern, was Anna und Margaretha in Frankreich gethan hatten, ſollte in Ferrara wiederholt werden; eine reiche Mitgift machte es der Fürſtin leicht, die Gelehrten länger zu feſſeln. Bernardo Taſſo, der Vater von Torquato, wurde im Jahre 1529 ihr Sekretär. Arioſt war ſchon ſeit einiger Zeit in Ferrara, Calcagnino, Morata, Lilio, Giraldo, Flaminio, Curione u. ſ. w. — es gibt nicht leicht einen berühmten Namen Italiens, der ſich nicht länger oder kürzer bei ihr aufgehalten, und das ſchöne Wort, welches Göthe in Torquato Taſſo Renata's Tochter Eleonore ſagen läßt:

„Wohin ſich das Geſpräch der Edlen lenkt,
Ich folge gern, denn mir wird leicht zu folgen" —

mochte bei Renata in jenem Kreiſe volle Geltung finden. Die Frivolität, welche gern ſolche geiſtreichen Kreiſe zu verunſtalten pflegt, hielt Renata fern, die Tugend ihrer Mutter war auf ſie übergegangen. Eine Schaar ſchöner, blühender Kinder umgab ſie: Anna (geb. 16. Nov. 1531), Alfons (22. Nov. 1533), Lukretia (16. Dezbr. 1535), Eleonore (19. Juni 1537) und Ludwig. Renata verſäumte nichts, was ihrer Erziehung förderlich ſeyn konnte; die berühmteſten Lehrer wurden an den Hof gezogen und unter-

richteten die Töchter. Anna, im edlen Wettſtreit mit ihren Geſpielinnen Olympia Morata (ſ. d. Art.) und Anna von Parthenay, überſetzte italieniſche Fabeln in's Lateiniſche, und als im J. 1543 Paul III. Ferrara mit einem Beſuche beehrte, führten die Prinzen und Prinzeſſinnen nach der Sitte der Zeit ein Luſtſpiel des Terenz vor dem heiligen Vater auf. Wohl eben ſo ſchön als richtig ſagt Eleonore bei Göthe:

„Die Kenntniß aller Sprachen und des Beſten,
Was uns die Vorwelt ließ, dank' ich der Mutter;
Doch war an Wiſſenſchaft, an rechtem Sinn
Ihr keine beider Töchter jemals gleich;
Und ſoll ſich eine je mit ihr vergleichen,
So hat Lucretia gewiß das Recht."

Aber wer im 16. Jahrhundert lebte und wer, wie Renata, Theil nahm an den geiſtigen Beſtrebungen der Zeit, konnte dem Strome, der damals von Deutſchland aus ſich über die Welt ergoß, nicht gleichgültig gegenüberſtehen, er mußte entweder *für* oder *gegen* die Reformation ſeyn. Renata war der Reformation geneigt; ſchon die Tradition ihres Hauſes führte ſie auf dieſe Bahn; ihr Vater Ludwig XII. hatte im Kriege mit Pabſt Julius II. eine Medaille ſchlagen laſſen mit der Aufſchrift „Perdam Babylonis nomen"; noch in ſpäten Tagen, da ihr Calvin dieſelbe als Geſchenk ſchickte, ſagt ſie in ihrem Dankſchreiben: „Ich habe Gott gelobt, daß der ſelige König, mein Vater, dieſe Deviſe gewählt hat; und wenn Gott ihm nicht die Gnade verliehen, ſie auszuführen, ſo bewahrt er dies vielleicht für einen ſeiner Nachkommen auf." — Im Umgange mit der freigeſinnten, ſelbſt der Reformation geneigten Margaretha von Navarra wurden dieſe Sympathieen genährt. Als ſie Frankreich verließ, war eben das Blut der erſten Märtyrer gefloſſen; mit dieſen Eindrücken kam ſie nach Italien, wo ſie Alles in voller Gährung fand; gerade die ehrenwertheſten und bedeutendſten Männer, mit welchen ſie in Berührung kam, erkannten die Mißbräuche des Pabſtthums an und waren einer Reformation nicht abhold, wenn ſie auch keine Trennung von der katholiſchen Kirche wollten, wie Contarini, Sadolet, Bembo u. A. Ihre Gouvernante, die ſie aus Frankreich begleitet hatte, Frau von Soubiſe, und deren Kinder Anna und Johann von Parthenay waren entſchieden evangeliſch geſinnt. Ihrem eigenen inneren Weſen endlich entſprachen die Lehren der Reformation weit mehr als der katholiſche Pomp. So vereinigte ſich Alles, um ſie der Reformation zuzutreiben, und ſie ſelbſt nahm auch bald eine darauf bezügliche Stellung ein. Bruccioli wurde von ihr ermuthigt, die Bibel in's Italieniſche zu überſetzen, und ihr war auch die erſte Ausgabe von 1541 gewidmet. Die flüchtigen Proteſtanten richteten ihr Augenmerk auf ihren Hof, um dort Zuflucht zu finden. Clement Marot, der ſchon ihre Hochzeit durch ein carmen verherrlicht hatte, kam ungefähr um's J. 1535, wurde auf das Freundlichſte aufgenommen und, weil „ihr ſeine Handſchrift gefiel", zum Sekretär ernannt. Aber um dieſelbe Zeit kam ein anderer Flüchtling zu ihr, der beſtimmt war, einen ganz anderen Einfluß auf Renata auszuüben, Calvin (Herbſt 1535). Unter dem Namen Charles d'Espeville, den wir auch unter vielen ſeiner Briefe finden, wurde er dem Herzog vorgeſtellt. In einer kleinen Kapelle, die man noch im Palaſt der Herzogin von Eſte zeigt, wurde gebetet, die Bibel geleſen und erklärt; die franzöſiſchen Damen nahmen daran Theil, auch Italienerinnen waren nicht ausgeſchloſſen, eine von ihnen, Francisca Oswichyronia, wurde durch Calvin's Vorträge, welche ein eifriges Studium der Schrift begleitete, bewogen, im J. 1538 einem lutheriſchen Arzte Johann Sinapi die Hand zu reichen und mit ihm Italien zu verlaſſen. Der Herzog, eigentlich gleichgültig gegen jede Religion, duldete anfangs die Verſammlungen, bis der Kreis der Zuhörer ſich ſo erweiterte, daß man von Rom aus Vorſtellungen dagegen erhob. Der Herzog, durch ſein Lehnsverhältniß in Abhängigkeit, hatte alle Urſache, den von dort ausgeſprochenen Wünſchen Rechnung zu tragen. und ſo gebot er Calvin, ſeinen Hof zu verlaſſen. Muratori erzählt — freilich auf wenig beglaubigte Weiſe —, Calvin ſey in Ferrara ſelbſt ver-

haftet worden, um nach Bologna geführt zu werden, aber auf dem Wege dahin ſey er, wie Luther nach dem Wormſer Reichstage, von verkappten Reitern überfallen und in Freiheit geſetzt worden; welche kühne Hand den verwegenen Streit ausgeführt, ſey leicht zu errathen. Wie dem ſeyn mag, gewiß iſt, daß Calvin nach einem Aufenthalte von mehreren Monaten Ferrara verließ, aber die dort zugebrachten Tage waren nicht vergeblich geweſen. Durch Calvin iſt Renata Proteſtantin geworden. Allerdings iſt ſie in Italien nie förmlich vom Katholicismus zurückgetreten, nie hat ein ſolch feierliches Uebertreten zur neuen Lehre ſtattgefunden, wie etwa bei Coligny, es gab noch manche Zeit des Schwankens und Zweifelns, und der Biograph Renata's, dem ihre Briefe zu Gebote ſtehen, hat da noch Einiges aufzuklären. Aber dennoch, glaube ich, iſt es gerechtfertigt, zu ſagen, ſie iſt Proteſtantin geweſen und durch Calvin es geworden. Freunde und Feinde haben ſie ſtets als Anhängerin des neuen Glaubens angeſehen: wenn ſie in Italien, durch die Gewalt der Verhältniſſe genöthigt, ihre Ueberzeugungen manchmal verbergen und zurücktreten laſſen mußte, ſo galt doch ihr Hof bei den einen als die Wiege der Ketzerei, bei den anderen als der Zufluchtsort der Verfolgten; wäre ſie nicht zu ſehr angeſteckt geweſen von dem Gifte der Reformation, ſo hätte man ſie nicht ſo hart verfolgt, ſo hätte Calvin keinen ſo regen Briefwechſel mit ihr unterhalten. Als ſie nach dem Tode ihres Gemahls nach Frankreich zurückkehrte, war ſie ganz entſchieden eine Hauptſtütze der proteſtantiſchen Partei.

Bald nach Calvin's Weggang mußte auch Marot den Hof von Ferrara verlaſſen; er wandte ſich nach Venedig, und Renata's Fürſprache verſchaffte ihm dann die Erlaubniß zur Rückkehr nach Frankreich; Lion Jamez, der weniger verdächtig ſchien, nahm ſeine Stelle bei der Herzogin ein; ihr Gemahl war nämlich mit Kaiſer und Pabſt in ein Bündniß getreten und hatte dadurch ganz mit der franzöſiſchen Partei gebrochen; alle Franzoſen ſollten von ſeinem Hofe entfernt werden, auch ſeine Gemahlin, mit welcher er ohnedieß nicht immer im beſten Einvernehmen ſtand, ſollte ihrer franzöſiſchen Freunde und Diener beraubt werden; Frau von Soubiſe wurde fortgeſchickt (Frau von Pons durfte jedoch bleiben), Renata mit italieniſchen Dienern umgeben. Es war eine trübe, unangenehme Zeit für Renata, die ſich leider mehrfach wiederholte; wenn der Herzog damals wenigſtens nicht gegen den Glauben ſeiner Gemahlin auftrat, ſo war ihm doch ihre ausgeſprochene Hinneigung zu den Franzoſen, ihre Freigebigkeit gegen ihre Landsleute ſtets ein Dorn im Auge. Im Jahre 1539 bittet ſie den Connetable Montmorency, ſich bei ihrem Schwager Franz für ſie zu verwenden, damit man ſie anſtändiger behandle; vom März 1555 liegen Briefe an ihren Neffen Heinrich II. vor, nach welchen man ihr auch die Verwaltung ihres eigenen bedeutenden Vermögens entzogen hat, ſelbſt ihr Geſchmeide habe man ihr genommen. Daß die franzöſiſchen Proteſte nicht allzu viel ausrichteten, iſt ſicher anzunehmen.

Mehr Stärkung und Anregung fand ſie in dem Briefwechſel mit Calvin, der eine unſerer Hauptquellen für ihr inneres und äußeres Leben iſt und wobei allein zu bedauern iſt, daß bis jetzt nur die Briefe Calvin's an Renata vorliegen (m. vgl. Jules Bonnet, Lettres de Jean Calvin. Paris 1854. 2 Bde.), nicht auch die Briefe von Renata. Bis zum Ende ſeines Lebens ſtand der Reformator im häufigſten Verkehr mit der Prinzeſſin; er iſt ihr geiſtlicher Führer und Berather in Allem, in den ernſten Fragen des Gewiſſens wie in den einfachen Erkundigungen wegen Allmoſen, mit ſicherem Blick überſchaut er das Mißliche ihrer Lage, aber auch die Schwächen des eigenen Herzens bleiben ihm nicht verborgen, und mit dem edelſten Freimuth hält er ſeiner hochgebornen Freundin ihre Fehler vor, ohne ſie zu erbittern und ohne die Gränzen, welche die geſellſchaftliche Ordnung zwiſchen ihnen gezogen hatte, zu überſchreiten. Die ganze Correſpondenz iſt von dem Bewußtſeyn durchweht, er halte ſie für ein auserwähltes Werkzeug, das Reich Jeſu Chriſti in Italien und in Frankreich zu fördern, und demgemäß habe ſie zu leben. Gleich der erſte Brief Calvin's (vom J. 1541, ſ. Bonnet I, 43 ff.) zeigt uns ſeine paſtorale Weisheit im ſchönſten Lichte, gewährt aber

zugleich einen Einblick in das religiöse Leben, das den Hof von Ferrara bewegte. Renata hat einen französischen Geistlichen, François, freilich — nach Calvin's Schilderung — einen karakter- und grundsatzlosen Menschen, der um schändlichen Gewinnes willen bei Renata diente und ihr die Erlaubniß gab, neben dem protestantischen Abendmahl auch die Messe zu besuchen, und als eine der evangelisch gesinnten Hofdamen dies für gottlos erklärte, hatte man ihr die fürstliche Gunst entzogen. Calvin, der davon Nachricht bekam, hielt der Herzogin eine stattliche Vorlesung über Bedeutung und Wesen der Messe und beschwört sie inständig, durch ihre Theilnahme an derselben nicht die Unwissenden zu dem Glauben zu verführen, als billige sie die Messe. — Der Brief hat seine Wirkung nicht verfehlt; am Anfange der vierziger Jahre war das geistige Leben in Ferrara in seiner schönsten Blüthe, auch das Glaubensleben frisch und kräftig, die Verfolgungen hatten noch nicht begonnen. Aber sie ließen nicht lange auf sich warten. Vom Jahre 1542 an, seit Einführung der Inquisition, vor der Bestätigung des Jesuitenordens begann der Katholicismus das verlorene Land wieder zu gewinnen und die Protestanten zur alten Kirche zurückzuführen oder auszurotten. Auch Ferrara blieb nicht verschont. Im J. 1545 ward auch hier die Inquisition eingeführt, die auswärtigen Mitglieder der protestantischen Gemeinde zerstreuten sich und kehrten in ihre Heimath zurück, die Italiener wagten nicht mehr, dorthin zu flüchten. Im Oktober des Jahres 1550 wurde Fannius (aus Faenza) nach zweijähriger harter Haft, aus welcher ihn weder Renata's noch Lavinia's (von Rovere) Fürbitte befreien konnte, erdrosselt, er galt als der erste Märtyrer der italienischen Kirche. Im Jahre 1551 wurde ein Protestant Georg Siculus ohne weitere Procedur gehenkt, die gottesdienstlichen Versammlungen, welche bisher bestanden hatten, mußten aufhören, die Jesuiten erhielten die Erlaubniß, sich niederzulassen, und die drei Schulen, die sie gründeten, waren zahlreich besucht; indeß strengten sie sich vergeblich an, bei Renata Einfluß zu gewinnen; sie ließ keinen vor sich. Aber es konnte nicht fehlen, daß auch gegen sie endlich ein Hauptschlag geführt wurde. Man hatte Frankreich vermocht, dazu die Hand zu bieten; Heinrich II. sandte den Inquisitor Du Oris mit einem eigenhändigen Briefe an die Herzogin (1554), worin der König seinen tiefen Schmerz ausdrückte, daß seine einzige, hochgeliebte Tante in dieses Labyrinth von unseligen verdammten Irrthümern eingetreten sey. Oris war bevollmächtigt, der Herzogin und ihrer ganzen Familie über die Hauptcontroversen Predigten zu halten, denen sie anwohnen mußte; halfen diese Bekehrungsversuche nichts, so sollte man zu Zwangsgraden schreiten. Trotz des unangenehmen Zerwürfnisses in ihrem häuslichen Leben war die Herzogin standhaft geblieben, sie beichtete nicht, sie ging nicht zur Messe; auch ihre Freunde waren nicht müssig; als Lion Jamez, ein treuer Freund der Herzogin, vernommen, daß Oris nach Ferrara bestimmt sey, begab er sich ebenfalls dahin, um ihm Widerstand zu leisten. Calvin sandte Franz Morel (von Collonges), um ihr Seelsorger zu seyn; aus den vorhandenen Nachrichten geht jedoch nicht hervor, ob sie zur Herzogin zugelassen wurden. In dem Sturme, der über den Protestantismus in Ferrara hinbrauste, hielten nur Wenige aus; Olympia Morata rühmt von ihrer Mutter, sie sey dem Evangelium treu geblieben. Der Herzog Herkules achtete die Zeit für gekommen, die Gewaltschritte, zu denen Heinrich II. ihn ermächtigt und aufgefordert hatte, auszuführen. Am 17. September 1554 ließ er seine Gemahlin mit zwei ihrer Frauen in das alte Schloß Este bringen, das ihr als Gefängniß dienen sollte; ihre Töchter Leonore und Lucretia wurden in ein Kloster geschickt; so war Renata ganz abgeschlossen von denen, welche ihr Stärkung und Trost bringen konnten, und dies Loos war ihr zu hart; sie gab nach und sandte am 23. September nach dem Pater Pelletario, um ihm zu beichten und das Abendmahl auf katholische Weise zu genießen; am 1. November wiederholte sie dieß, dann wurde sie am 1. Dezember wieder in ihren Palast zurückberufen. Es fehlen uns die näheren Nachrichten, um Renata's Verfahren ganz beurtheilen zu können, aber es blieb ein Akt unseliger Schwäche. Begreiflich ist der Jubel der Jesuiten über diesen Sieg, nicht minder die

gerechte Treuer ihrer Freunde. „Wie ſelten iſt bei den Vornehmen das Beiſpiel der Standhaftigkeit", ſchrieb Calvin an Farel, aber auch in einem Briefe an die Herzogin ſelbſt lieh er ſeinen Gefühlen Worte; er wußte, daß ſie nur den Drohungen nachgegeben habe, und wußte auch die Quelle des Troſtes; auf die Barmherzigkeit Gottes, der jedem Gefallenen ſeine vergebende Hand darbietet, wies er ſie und mahnte ſie mit allem Ernſt der Liebe, ſich zu erheben, zu bedenken, wie theuer erkauft ſie ſey, und ſo deßwegen allen Anläufen des Teufels ſtandhaft zu widerſtehen (2. Febr. 1555, Bonnet II, 3 ff.). Calvin hatte ſich in ſeiner Schülerin nicht getäuſcht; eine ſolche Verirrung von Renata, wie die genannte, iſt uns nicht mehr bekannt, die Prüfungen hörten allerdings nicht auf. Am 10. Juni 1555 ſchrieb Calvin, obwohl er gewünſcht hätte, zu hören, daß ſie in Ruh und Frieden Gott dienen könne, ſo ſolle ſie die Angſt, in der ſie ſchwebe, als eine Prüfung ihres Glaubens betrachten, Bonnet II, 57., und noch im J. 1558 heißt es: J'ay entendu, que vous n'estes pas sans espines dans votre maison, II. 217 — aber ſie dienten zur Läuterung und Bewährung; in großer Zurückgezogenheit übte ſie ihren Glauben aus, war aber doch im Stande, Abgeſandte und Briefe Calvin's zu erhalten, und unverkennbar zeigen dieſe letzteren ein fortwährendes Steigen ihres Glaubenslebens. Wo ſie konnte, unterſtützte ſie ihre verfolgten Glaubensgenoſſen und ſuchte neue Seelen für das Evangelium zu gewinnen. Es wird erzählt, Andelot, der Bruder Coligny's, ſey von ihr während ſeiner Gefangenſchaft in Mailand (1551—1556) durch ſie mit den Schriften Calvin's bekannt geworden. Die beiden Männer traten dann in Correſpondenz, und ſo gebührt Renata und Calvin das Verdienſt, den tapferſten Degen Frankreichs für den Proteſtantismus gewonnen zu haben.

Werfen wir noch einen Blick auf Renata's häusliche Verhältniſſe. Als Heinrich II. im Jahre 1548 in Italien ſich aufhielt und der Herzog Herkules ihm einen Beſuch in Turin abſtattete, warb der König um die Hand ſeiner Verwandtin Anna für Franz von Lothringen, Herzog von Guiſe. Es waren auch hier politiſche Erwägungen, welche dieſen Ehebund hervorriefen; man wollte Ferrara recht feſt an das franzöſiſche Intereſſe ketten; der Herzog ging bald darauf ein, denn er ſah in dem brillanten tapferen Officier eine glänzende Parthie für ſeine Lieblingstochter, aber lange dauerte es, bis der Widerſtand Renata's überwunden wurde, die den größten Feind des Proteſtantismus nicht zu ihrem Schwiegerſohne haben wollte; die Hochzeit fand ſtatt am 29. Sept. 1548. Anna zeigte ſelbſt auch entſchiedene Vorliebe für dieſen Glauben; ſie galt am franzöſiſchen Hofe eine Zeit lang für eine geheime Hugenottin, und ein herrlicher Brief ihrer Freundin Olympia Morata (Juni 1554) ermahnt ſie, in der erkannten Wahrheit zu beharren und ihren ganzen Einfluß aufzubieten, um das Loos der verfolgten Proteſtanten zu erleichtern. Es ſcheint nicht, daß Anna wegen ihrer Geſinnungen Mißhelligkeiten von Seiten ihres Gemahls ausgeſetzt war, auch iſt ſie nie förmlich zum Proteſtantismus übergetreten, und ſpäter ging ſie Hand in Hand mit der katholiſchen Partei. Der älteſte Sohn Renata's, Alfons, war mit ſeinem Vater ganz zerfallen; im Mai 1552 verließ er heimlich das elterliche Haus und floh nach Frankreich, und erſt Guiſe, der 1557 mit einem Heere nach Italien kam und Ferrara zum Eintritt in das Bündniß von Pabſt und Frankreich gegen Spanien nöthigte, führte den Flüchtling zurück und brachte eine leidliche Ausſöhnung zu Stande. Man kann ſich denken, wie Renata unter dieſen Verhältniſſen litt, ja ihr Leben war nicht ohne Dornen, die fröhlichen Zeiten waren verſchwunden und die Kriegslaſt ruhte ſo ſchwer auf dem Lande, daß die Univerſität in Ferrara eine Zeit lang geſchloſſen wurde. Am 3. Oktober 1559 ſtarb Herkules, eine ungetrübte Einheit der Gatten war nicht hergeſtellt worden, der Einfluß der Jeſuiten auf den Herzog hatte in der letzten Zeit zugenommen, ein Jahr vor ſeinem Tode hatte er ſeiner Gemahlin das Luſtſchloß Belriguardo vermacht unter der Bedingung, daß ſie als gute Katholikin lebe, und noch auf ſeinem Sterbebette verlangte er von ihr den Eid, daß ſie die Correſpondenz mit Calvin aufgebe; er wußte: dann war ſie für den Katholicismus wieder gewonnen. Renata leiſtete das Verſprechen, Calvin,

dem ſie ihre Noth klagte, tadelte ſie, daß ſie es gegeben, aber entband ſie davon (vgl. Bonnet II, 338). Da Alfons beim Tode ſeines Vaters in Frankreich war, ergriff Renata für ihn die Zügel der Regierung; als er den heimathlichen Thron beſtiegen, hegte ſeine Mutter die berechtigte Hoffnung, nun freier ihren Glauben bekennen zu dürfen, aber ſie täuſchte ſich. Nach einer Zuſammenkunft mit dem Pabſte Pius IV. eröffnete Alfons ſeiner Mutter, entweder müſſe ſie ihren Glauben oder ſein Land verlaſſen. Renata wählte das letztere; es mochte ſie ſchmerzlich ankommen, von ihren jugendlichen Töchtern ſcheiden zu müſſen, aber man hatte ſie ſtets etwas fern von ihnen gehalten, und in religiöſer Hinſicht übte ſie durchaus nicht den Einfluß auf ſie aus, der das Band des gemeinſamen Glaubens zu den Banden des Blutes hinzugefügt hätte. Die vielen Kränkungen, welche ſie in Italien erfahren, machten die Sehnſucht nach dem alten Vaterlande, dem ſie ohnedieß immer im Herzen treu geblieben war, nur ſteigern; wohl ſank mit ihrem Wegziehen wieder eine der Hauptſtützen des Proteſtantismus in Italien dahin, aber ſie ſelbſt hoffte in Frankreich ungeſtört und in Frieden Gott dienen zu können, wenn auch die Ausſicht, als Tante von Franz II. Einfluß auf die Regierung ausüben zu können, wenig Verlockendes für ſie darbot; Calvin warnte ſie nachdrücklich vor dieſem „Abgrunde", da man nur beabſichtige, mit ihrem guten Namen eine ſchlechte Sache zuzudecken. Bonnet II, 339. Im September 1560 verließ ſie Ferrara, bedauert von den Armen und vom Volke, bei welchem ſie ein geſegnetes Andenken ſich erworben hatte.

Ihre Ankunft in Frankreich fiel gerade in jene ſchlimme Zeit, da die Guiſen und die Prinzen von Geblüt (Anton von Navarra und Condé) im bitterſten Hader ſtanden, der letztere gefangen und ſchon zum Tode verurtheilt war. Renata hatte allein den Muth, ihrem Schwiegerſohne in's Geſicht zu ſagen: wäre ſie in Frankreich geweſen, ſo wären ſolche Dinge (Condé's Verhaftung) nicht vorgekommen, aber man möge ſich vor der Zukunft hüten, die Wunde werde lange bluten, denn ungeſtraft vergreife man ſich nicht an dem königlichen Blute von Frankreich. Der Tod von Franz II. (5. Dezbr. 1560) änderte die Lage der Dinge vollſtändig, der Einfluß der Guiſen wurde gebrochen, der Strom der proteſtantiſchen Bewegung begann raſch ſeine Wogen durch ganz Frankreich zu treiben, eine Menge der bedeutendſten Männer und Frauen ſchloſſen ſich offen an die Reformation an. Auch Renata trat jetzt frei als Schützerin und Pflegerin derſelben auf; ſie bat in Genf um einen evangeliſchen Geiſtlichen und erhielt den ſchon genannten Franz Morel (de Collonges); ſie war im ſteten Verkehr mit dem Admiral, deſſen Rath ſie in allen Dingen einholte, mit den vornehmen Frauen, welche der neuen Lehre anhingen, wie Coligny's Frau, der Schwiegermutter von Condé, Frau von Roye, beſonders Johanna d'Albret, der Königin von Navarra, welche ſie wie eine Mutter liebt und verehrt und von der ſie hofft, wie die verſtorbene Königin von Manaſta (Margaretha) die erſte Fürſtin dieſes Reichs geweſen ſey, welche das Evangelium begünſtigt habe, ſo werde die jetzige dieſes Werk zu einem glücklichen Ende führen. In ihrem Wittwenſitze Montargis, oder wo ſie ſich ſonſt aufhielt, läßt ſie regelmäßigen Gottesdienſt halten, ihre Dienerſchaft hält ſie zu einem frommen ſittenſtrengen Wandel an und ſucht durch ihr eigenes Vorbild ſie ihrem Glauben zuzuwenden, ohne aber irgend einen Zwang auszuüben, ohne die katholiſch gebliebenen Diener wegzuſchicken; auch die rigoröſen Forderungen ihres Geiſtlichen in Betreff der Kirchenzucht konnte ſie nicht billigen, und ſie wendet ſich bittend an Calvin, um eine Vermittelung einzuleiten (ſ. den intereſſanten Brief in Cimber et Danjon, Archives curieuses I. Serie. Tom. V. p. 399 sqq.). Eine rechte Mutter der Armen, gebraucht ſie ihren Reichthum dazu, Unglückliche aller Art zu unterſtützen, beſonders aber die Bedrängten der eigenen Kirche. Von allen Seiten wird ſie um Rath und Hülfe angegangen. Im Jahre 1561 war es in ihrer Stadt Montargis zu blutigen Kämpfen zwiſchen den Proteſtanten und Katholiken gekommen, Renata hatte alle Mühe, Frieden zu ſtiften, und der katholiſch geſinnte Memoirenſchreiber Claude Haton verſichert, daß nachher nichts mehr die Eintracht der

beiden Confessionen gestört habe. Bei dem Religionsgespräch in Poissy war sie ebenfalls anwesend — stets bereit, ihren Einfluß für die Protestanten geltend zu machen. Wie bekannt, waren alle Bemühungen vergeblich, und Renata hatte nicht nur den Schmerz, den Bürgerkrieg in ihrem geliebten Vaterlande ausbrechen zu sehen, sondern den viel größeren, daß es ihr eigener Schwiegersohn war, der die Fackel des Krieges entzündet hatte, welcher 30 Jahre lang Frankreich verheeren sollte. Tief bekümmert, aber fest entschlossen, Protestantin zu bleiben, zog sie sich nach Montargis zurück, es sollte während aller Religionskriege eine Zufluchtsstätte für ihre Partei seyn. Entschieden wies sie die Zumuthung, die Prediger fortzuschicken und katholisch zu werden, zurück; die Drohung, sie in ein Kloster zu sperren, war für die schon ältere Dame nur lächerlich; sie fühlte auch, daß dieselbe nicht allzu ernstlich gemeint sey, da ihre eigene Tochter sie vorbringen mußte, und Mutter und Tochter lebten in gutem Einvernehmen. Bedenklicher war es, als eine katholische Abtheilung von 400 Mann unter Malicorne sich der Stadt bemächtigte und mit der Beschießung des Schlosses drohte, wenn die geflüchteten Hugenotten nicht herausgegeben würden. Da rief die beherzte Frau: nur der König von Frankreich habe ihr etwas zu befehlen, und wenn Malicorne Gewalt anwenden wolle, so stelle sie sich selbst auf die Mauer, dann wolle sie sehen, ob er wage, eine Königstochter zu tödten. Es ist ihr nichts zu leide geschehen, auch hat einer Andeutung nach der Herzog von Guise sie geschützt, und in den späteren Kriegen war eine stillschweigende Uebereinkunft, die hohe Wittwe, von deren Hand eine Fülle von Wohlthaten auf beide Confessionen floß, ungekränkt in ihrem Schlosse und in der Ausübung ihres Glaubens zu lassen. Eine harte Prüfung für sie war der Tod ihres Schwiegersohnes, des Herzogs von Guise (24. Februar 1563). Knüpfte sich doch aller Haß der Protestanten an diesen Namen, an den Urheber des Blutbades von Vassy; in den Jubel der Partei über die Ermordung ihres Todfeindes konnte Renata natürlich nicht einstimmen; ihr blutete das Herz, wenn sie an ihre Tochter dachte, welcher Calvin schon ein Jahr zuvor prophetisch Unheil verkündet hatte und die auch vom protestantischen Haß gestreift wurde, obgleich sie jenes Blutbad zu verhindern gesucht hatte. Von Renata's Gefühlen gibt der oben erwähnte Brief Rechenschaft; sie erkennt die Fehler ihres Schwiegersohnes wohl an, sie weiß, daß er die Gemeinden Gottes verfolgt hat, aber ihr entgeht auch nicht, daß man alle Sünden der Anderen auf ihn abgeladen, sie kann nicht glauben, daß er von Gott verworfen sey (nachdem sie vorher ausgesprochen, wenn sie wüßte, daß ihre Eltern oder Kinder verworfen seyen, würde sie dieselben tödtlich hassen und sich dem Willen Gottes fügen); davon zeugen seine letzten Worte auf dem Todtenbette. Man fühlt Renata an, wie ihr Herz gespalten war, wie Glaubens- und Blutsverwandtschaft mit einander rangen in peinlicher Fehde — die unselige Folge des unnatürlichen Bruder- und Religionskrieges — und wie sie mit dem einfachen Sinne für Liebe und Wahrheit doch über den Parteien steht.

Als nach dem Frieden von Amboise (März 1563) Renata weder im Louvre noch in ihrem eigenen Hause in Paris predigen lassen durfte, kehrte sie nach Montargis zurück und verließ nur selten diesen stillen Aufenthalt, der ihr durch die Nachbarschaft von Coligny's Stammschloß Châtillon sur Loing doppelt angenehm war. Einmal noch, so wird erzählt, machte sie eine größere Reise, als sie den König Karl IX. auf seiner Rundreise durch Frankreich begleitete. Sie scheint dabei die Absicht gehabt zu haben, durch ihre hohe Stellung geschützt, die protestantischen Gemeinden zu stärken, ihre Beschwerden beim Könige zu vermitteln, und Aehnliches. Das Verzeichniß der Ausgaben, welches noch auf uns gekommen ist, legt einen glänzenden Beweis von ihrer Wohlthätigkeit und Freigebigkeit ab. Bei der fanatischen Bevölkerung von Toulouse erregte ihr Thun Haß und Erbitterung, die sich darin Luft machten, daß sie mit ihrem Geistlichen insultirt und mit Steinen nach ihr geworfen wurde. Im Uebrigen wohnte sie still und ruhig in Montargis, immer bereit, Jedermann Gutes zu thun. Das Städtchen erfreute sich ihrer wohlwollendsten Fürsorge; konnte sie auch die glänzende Gelehrten-

welt von Ferrara nicht mehr um ſich verſammeln — und wenn ſie gekonnt, ſo hätte ſie es wohl nicht gethan, ihr Sinn war ein anderer geworden —, ſo begnügte ſie ſich, eine Schule zu gründen und ſonſt die Stadt zu vergrößern und zu verſchönern. Nach einer Notiz vom Jahre 1566 nahm ſie lebhaften Antheil an der Ueberſetzung des Neuen Teſtaments in's Spaniſche. Ein ſchmerzlicher Verluſt für ſie war der Tod von Calvin, noch auf ſeinem Sterbebette, als er nicht mehr im Stande war, ſelbſt die Feder zu führen, hatte er durch ſeinen Bruder einen Brief an Renata ſchreiben laſſen (4. April 1564), den letzten der franzöſiſchen Correſpondenz, der vorhanden iſt. Von Jahr zu Jahr war ſeine Hochachtung vor ihr geſtiegen, wird ſein Loben häufiger, ſeine Zuneigung inniger. Mit gerechter Freude hebt er hervor, wie ſie ihre frühere Schwachheit durch Standhaftigkeit habe vergeſſen gemacht, wie ſie es für Ruhm erachte, wenn ihr Schloß in Nähe und Ferne den Namen Hotel-Dieu (Armen- und Krankenhaus) trage. Der ernſte Reformator durfte ſich freuen, eine ſolche Seele dem Evangelium zugewandt zu haben, und auch Renata mochte ſeinen Tod ſchmerzlich beklagen, denn Niemand hatte ſo viel Einfluß auf ihr inneres und äußeres Leben gehabt, Niemandem hatte ſie ſo viel zu danken wie Calvin. — Es iſt mir nicht bekannt, wer nachher ihr Beichtvater und Berather in geiſtlichen Dingen geweſen iſt. Ueberhaupt ſchwinden die Nachrichten über die letzten zehn Jahre ihres Lebens in beklagenswerther Weiſe zuſammen.

Im zweiten Religionskriege, (Sept. 1567 bis März 1568) wurde ſie nicht beunruhigt, als ſie dagegen im dritten (Auguſt 1568 bis 1570) nach gewohnter Weiſe eine Schaar von Flüchtligen „unter ihre Fittige“ genommen, erhielt ſie den gemeſſenen Befehl vom Herzog von Alençon, dieſelben auszuweiſen; ſie mußte der Gewalt nachgeben, wehklagend verließen die Unglücklichen ihre betrübte Beſchützerin, ſchon erblickten ſie die katholiſchen Truppen, welche voll Begierde auf die Wagen und das Gepäck als ſichere Beute ſich ſtürzen wollten, da kam Allen unerwartet eine proteſtantiſche Streifſchaar durch wunderbare Fügung in dieſe Gegend und geleitete ihre Glaubensbrüder wohlbehalten nach La Charité. Während der Bartholomäusnacht war ſie in Paris im Hotel de Laon; nicht nur daß ſie ſelbſt von dem Blutbad verſchont wurde, ſondern es gelang ihr auch, mehrere Proteſtanten zu retten, unter anderen den Geiſtlichen Merlin und ſeinen Sohn, ſowie die Tochter des Kanzlers L'Hôpital; ſie führte dieſelben mit einer Bedeckung, welche ihr Enkel, der junge Herzog von Guiſe, zur Verfügung ſtellte, nach Montargis und ſorgte für ihr weiteres Fortkommen. Man hatte nicht gewagt, die allgemein verehrte Dame in das Schickſal ihrer Glaubensgenoſſen zu verwickeln, und während ſonſt alle Großen, deren man habhaft werden konnte, zur Meſſe gezwungen wurden, durfte Renata ungeſtört in der Stille ihren proteſtantiſchen Gottesdienſt halten; wohl erfuhr ſie manche Drohungen, aber da ſie fühlte, daß ihr nur noch eine kurze Spanne Zeit zugemeſſen ſey, achtete ſie nicht auf dieſelben, und man ließ ſie dann gewähren. Der Tod erlöſte ſie von ihren Prüfungen am 12. Juni 1575. Dem Glauben, der ſie aufrecht erhalten in allen Anfechtungen, hatte ſie in ihrem Teſtament einen beredten Ausdruck gegeben. In der Schloßkirche von Montargis ruhen ihre ſterblichen Reſte. Als ſtrenge Calviniſtin hatte ſie verlangt, ohne Gepränge beigeſetzt zu werden, „da dieß den Todten nichts nütze und die Lebenden nicht tröſte.“ —

Wie reich das Leben war, das ſich hiemit geſchloſſen, darüber wird uns die ſchon angeführte Biographie Renata's von Jules Bonnet ausführlich Kunde geben; unſere Zeilen konnten kaum einen annähernden Begriff geben, denn die Notizen waren ſehr ſpärlich und mußten mit Mühe zuſammengetragen werden. Aber doch mag das Gegebene genügen, um dieſe wahrhaft edle Fürſtin lieb zu gewinnen. Alle die Gaben, welche Natur, Erziehung und Stand auf ſie häufte, ſie hat ſie ausgebildet und verwandt, wie ſelten eine Andere; es war ihr vergönnt, ein hohes Maß von Freuden zu genießen, aber auch der Becher der Leiden iſt nicht an ihr vorübergegangen; was ſie zierte, war ihr Geiſt, ihre Tugend und Frömmigkeit, was ſie bedeutend machte, war ihre rege Theilnahme an allem ächt Menſchlichen, an allen bedeutenden Erſcheinungen

ihres Jahrhunderts, mit feinem Takte wußte sie stets das Große und Bleibende herauszufinden und sich anzueignen; daher stammte die Hochachtung, die sie in allen Kreisen und in allen Ländern genoß, und wenn sie mit ihrem Wissen und ihrer Anmuth Gelehrte und Dichter bezauberte, so wußte sie auch herabzusteigen zu den Krankenbetten der Armen; man weiß in der That nicht, wohin man mit mehr Wohlgefallen blicken soll: auf die glänzende Herzogin von Ferrara oder auf die stille, wohlthätige Wittwe von Montargis. In ihrem inneren Leben konnten wir das stufenmäßige Wachsthum ihres Glaubens und ihrer Frömmigkeit leicht verfolgen, aber es gehörte gewiß zum Schicksal derselben, daß auch das Tragische nicht fehlen durfte, unter dem zahlreichen Kreise ihrer Kinder und Angehörigen allein zu stehen mit dem Bekenntniß des protestantischen Glaubens, ohne demselben untreu zu werden und so das Wort Christi, Matth. 10, 36—38. wahr zu machen.

Quellen: Ernst Münch, Renata von Este und ihre Töchter. 2 Bde. 1831. 33. Nicht bedeutend, auch manchmal ungenau. Some Memorials of Renée of France — mir nur aus Citaten bekannt; in Mac Crie, Geschichte der Reformation in Italien, und Gerdes specimen Italiae Reformatae — finden sich kurze Biographien, eine ausführlichere in Young, the life and times of Aonio Paleario. 2 Bde. London 1860, eine interessant geschriebene Reformationsgeschichte Italiens. Bayle und La France Protestante. T. VIII. Jules Bonnet, La vie d'Olympe Morate — sind nicht zu vergessen.

Theodor Schott.

S.

Sachs, Hans. Die Aufgabe dieses Artikels ist nicht, das zu wiederholen, was sich in Monographieen und Literaturgeschichten über den vielgenannten Nürnberger Poeten findet, sondern außer dem Lebensabrisse und der dichterischen Thätigkeit im Allgemeinen, bestimmter und ausführlicher, als anderswo geschehen ist, die Bestrebungen nachzuweisen, durch welche H. Sachs das Werk der Kirchenverbesserung zu fördern bemüht war.

Hans Sachs hat seinen einfachen Lebenslauf selbst beschrieben in dem 1567 am 1. Januar verfaßten Gedichte: „Valete des weitberühmten teutschen Poeten Hans Sachsen zu Nürnberg." Er wurde geboren zu Nürnberg im Jahre 1494 am 5. November. Sein Vater, Hans Sachs, Schneidermeister, zog ihn „auf gut Sitten, auf Zucht und Ehr" und ließ ihn von 1501 bis 1509 eine der lateinischen Schulen besuchen, welche kurz zuvor (1485) eine „Reformation" erfahren hatten. Dort lernte er „Puerilia, Grammatica und Musica, auch Rhetorica, Arithmetica, Astronomia, Poetrey und Philosophia, Griechisch und Latein, artlich wol reden, war und rein." Nehmen wir aus dem uns überlieferten Lehrplane jener Zeit hinzu, daß die Schüler Anleitung zum Chordienst bei der Messe, zur Absingung der Vigilien und Completen erhielten, so ist der Unterrichtskreis erschöpft. Wiewohl Hans Sachs bekennt: daß Alles war „nach ringem Brauch derselben Zeit, solchs alls ist mir vergessen seit", und sich nennt „einen ungelerten Mann, der weder Latein noch Griechisch kann", so verdankte er seinem Schulcursus doch Erweiterung des Gesichtskreises und manche Anregung, die ihm gerade zu seinen Dichtungen sehr förderlich seyn mußte. Mit dem vollendeten 15. Lebensjahre kam er zum Schusterhandwerke; wahrscheinlich erhielt er schon in dieser Zeit Unterricht im Meistersang, worin nach dem Valete der Leinweber Lienhard Nunnenbeck sein Lehrer war. Im Jahre 1511 begab er sich auf die Wanderschaft, welche ihn durch einen großen Theil von Deutschland führte. Im Valete nennt er die Städte: Regensburg und Braunau, Salzburg, Hall und Passau, Wels, München, Landshut, Oetting und Burghausen, Frankfurt, Coblenz, Cöln und Aachen; an andern Stellen auch Erfurt, Lübeck, selbst Genua und Rom. Es ist aber nicht zu glauben,

daß er in seinem Lebenslaufe diese letztgenannten Städte übergangen hätte, wenn er wirklich dahin gekommen wäre, und er mag sie nur gewählt haben, um für den Gegenstand seiner Dichtungen passende Orte zu gewinnen. Im Jahre 1513 empfing er zu Wels, wie er in dem Gedicht: „die neun Gabe Muse“ erzählt, den Ruf zur Poesie, welcher er von nun an neben seinem Handwerk eifrig oblag. Er besuchte die Meisterschule zu München, in Frankfurt hielt er selbst die erste Schule. Nach fünfjähriger Wanderung zurückgekehrt, machte er in seiner Vaterstadt als Schuhmacher sein Meisterstück und verheirathete sich 1519 mit Kunigunde Creutzerin von Wendelstein. Seine Wohnung hatte er zuerst in einer der Vorstädte, wo er neben seinem Handwerk auch einen kleinen Kram unterhielt; im Jahre 1540 zog er in die Stadt und bewohnte zuletzt im Mehlgäßlein nahe dem Spitalplatze das Haus Nr. 969, welches jetzt durch eine Denktafel ausgezeichnet ist. Aus seiner Ehe mit Kunigunde Creutzerin wurden ihm 2 Söhne und 5 Töchter geboren, die aber alle vor ihm starben; von der ältesten Tochter überlebten ihn vier Enkel. Nachdem er 1560 Wittwer geworden war, schritt er im Jahre darauf zu einer zweiten Ehe mit Barbara Harscherin. Beiden Frauen hat er Denkmäler gesetzt, der ersten in dem rührenden Gedichte: der wunderliche Traum von meiner abgeschiedenen lieben Gemahel Künigundt Sächsin 1560, 19. Juni; die zweite verherrlichte er, obwohl schon hochbetagt, mit jugendlicher Begeisterung in dem Gedichte: Das künstlich Frauen Lob 1562, 4. September. Seit 1559 hörte man ihn klagen über Abnahme seiner Kräfte, namentlich des Gedächtnisses, des Gesichtes und Gehörs; er sah sich genöthigt, das Handwerk ruhen zu lassen; „er müßte jetzt betteln gehen, wenn ihm nicht Gott durch seine milde Hand reichliche Nahrung bescheert hätte“. Die Uebel steigerten sich mit den Jahren, so daß, wie sein Schüler Adam Puschmann von Görlitz in seinem Elogium Johannis Sachsen berichtet: „zuletzt auch sein sinnreich Gemüth abnahm, und wenn Leut zu ihm kamen, saß er am Tisch in Güt, sann kindisch, thet stillschweigen, wenn man ihn fragen war, und allzeit vor ihm hatte Bücher, sonderlich die Bibel ansehen thete“. Am 20. Januar 1576 starb er; Tags darauf ward er auf dem Kirchhof zu St. Johannis beerdigt. Sein Grab ist leider nicht bekannt. Wir haben mehrere Bildnisse von Hans Sachs, aber alle nur aus dem höheren Alter; das letzte stammt aus dem Jahre 1576, es wurde kurz vor seinem Tode von Andreas Herneysen gezeichnet. Auf allen Bildern trägt er einen langen Bart; die Gesichtszüge auch der letzten Jahre lassen erkennen, daß er im vollen Mannesalter wohlgebildet war. Von den späteren Kupferstichen ist der von Lucas Kilian in Augsburg (1617) wegen der Unterschrift bemerkenswerth; sie lautet:

Ex sutore Deus vatem magnumque poetam
Fecit, ut hinc discas, mira patrare Deum.
Non Deus acceptat personam ex gentibus ullam,
Saepe etiam sutor verba benigna tulit.

Hans Sachsens Leben fiel in die Blüthezeit seiner Vaterstadt, die von der Mitte des 15. bis zum Ende des 16. Jahrhunderts dauerte. Aus dieser Periode sind uns mehrere Gedichte und Lobreden überliefert, welche die Schönheit, den Reichthum und die Einrichtungen der Stadt rühmen: der Spruch auf Nürnberg von Hans Rosenplüt 1450, Lobgedicht auf Nürnberg von Kunz Haß 1490, Urbis Norimbergae descriptio von C. Celtes, 1494, Urbs Noriberga illustrata carmine heroico von Eobanus Hesso 1532; Hans Sachs selbst hatte zwei Jahre zuvor einen Lobspruch der Stadt Nürnberg in 384 Versen gedichtet. Daß auch Luther die Stadt Nürnberg hochstellte, ist bekannt genug; namentlich rühmt er sie in den Tischreden als eine reiche und wohlgeordnete Stadt. Sie war seit 1427 auf ihren gegenwärtigen Umfang (d. h. inner der Mauern) vollendet, hatte viele stattliche Gebäude, besonders prächtige Kirchen, unter denen die von St. Lorenz im Jahre 1477 ihren erhabenen Chor vollendet sah. Die Befestigungen älterer Zeit wurden um 1540 bei der Kaiserburg erweitert und verstärkt. Die Macht und das Ansehen der seit 1219 reichsfreien Stadt wurde noch vermehrt durch

den Zuwachs an Gebiet, welchen sie im Landshuter Erbfolgekriege (1505) erworben hatte, woraus sie auch durch Einziehung des Frauenklosters Engelthal die Mittel gewann, (1578) die Akademie, später Universität, Altdorf zu gründen und auszustatten. Erfindungen in Gewerben, ausgedehnte und ergiebige Handelsunternehmungen, Pflege der Künste und Wissenschaften stellten die erste der fränkischen Städte zugleich in die vorderste Reihe aller Städte des deutschen Reiches: wie denn wohl keine andere Stadt aus Einer Zeit so viele glänzende Namen aufzuweisen vermag. Zu Hans Sachsens Mitbürgern und Zeitgenossen gehörten namentlich: der Maler Michael Wolgemuth († 1519), dessen großer Schüler Albrecht Dürer († 1528), der Bildhauer Adam Krafft († 1507), der Erzgießer Peter Vischer († 1529), der Bildschnitzer Veit Stoß († 1533), der Erfinder der Taschenuhren Peter Henlein († 1540), der Gelehrte und Staatsmann Wilibald Pirckheimer († 1530), der gelehrte, um die Reformation wohlverdiente Hieron. Ebner († 1532), der mit Luther befreundete Rathsschreiber Lazarus Spengler († 1534), die Prediger Andreas Osiander (in Nürnberg 1522—1549), Veit Dietrich (1536—1549), Wenceslaus Link († 1547). In dieselbe Zeit fällt die Gründung des Gymnasiums bei St. Egydien, zu welcher am 23. Mai 1526 Ph. Melanchthon die Einweihungsrede hielt. Reichstage, welche wie Fürstentage noch in dieser Periode zu Nürnberg gehalten wurden, wiederholte Besuche des Kaisers Karl V. und des römischen Königs Ferdinand, viele andere festliche Begebenheiten vermehrten das Leben der an sich regsamen Stadt und boten dem offenen Auge viele und große Anschauungen dar. Dieselbe Stadt wurde aber auch der Hauptsitz der Dichtkunst, nämlich des Meistersangs, und Hans Sachs galt als Meister und Patriarch der Meistersänger.

Nach Joh. Christoph Wagenseil's „Buch von der Meister Singer holdseligen Kunst, Anfang, Fortübung, Nutzbarkeiten und Lehrsätzen" (Altdorf 1697) gab es in Nürnberg zu Hans Sachsens Zeiten 250 Meister. Ueber die Einrichtung der Zunft entnehmen wir der genannten Hauptquelle folgenden Bericht. Die Meistersänger übten die Kunst neben ihrem bürgerlichen Gewerbe als Mittel zur Beförderung eines ehrbar christlichen Wandels und als sittsamen Zeitvertreib. Sie hielten regelmäßige öffentliche Versammlungen an Sonn- und Festtagen Nachmittags in der Marthakirche, später bei St. Katharina; außerdem fanden auch Zusammenkünfte in Wirthshäusern statt; auf öffentlicher Gasse und bei Gelagen durfte kein Meisterlied gesungen werden. Inbegriff der Gesetze und Ordnungen war die Tabulatur. Wer die Tabulatur noch nicht recht verstand, war ein Schüler; wer sie genau inne hatte, ein Schulfreund; wer etliche Töne, etwa 5 oder 6, vorsingen konnte, ein Singer; wer in andern Tönen Lieder machte, hieß Dichter; wer einen Ton erfand, Meister; alle eingeschriebenen Theilnehmer hießen Gesellschafter. Die Ueberwachung der Ordnung und der Gesetze war je den 4 ausgezeichnetsten Meistern als Merkern übertragen. Sie hatten in den Versammlungen ihr Gestühl, prüften den Bar oder Inbegriff aller Strophen eines Liedes, notirten die Fehler gegen Metrum und Reim und stellten zuletzt den Spruch. Ein Bar hat unterschiedliche Gesätz oder Stücke; ein Gesätz besteht meist aus zwei Stollen, die gleiche Melodie haben; darauf folgt das Abgesang, welches auch mehrere Verse begreift, aber mit anderer Melodie als die Stollen. Es gab 32 Fehler, die begangen werden konnten: Es durfte nichts gedichtet oder gesungen werden gegen Luther's deutsche Bibel, die einer der Merker immer vor sich hatte; falsche Meinung war ein grober Fehler, ein Verstoß gegen Lehre und Ehrbarkeit. Bei Verlust der Meisterschaft war verboten, abergläubische, schwermüthige, unchristliche und ungeziemende Lehren, schädliche Exempel und unzüchtige Worte vorzubringen, welche der reinen seligmachenden Lehre Jesu Christi, den guten Sitten und der Ehrbarkeit zuwiderliefen. Blinde Meinung war ein undeutlicher und unvollkommener Ausdruck; ein Laster nannte man die falsche Umwandlung eines Diphthongs in einen Vokal, wie Wein in Win, oder die Anwendung eines falschen Vokals, wie Mon (Mann) gereimt auf Sohn; wogegen Mon

für ſich nach dem Dialekte erlaubt war. Man durfte nicht Homonyma reimen, wie Stecken und ſtecken, ebenſowenig Glück und Strick; als Fehler galten auch die ſogenannten Klebſylben, wie Keim ſtatt Keinem, im ſtatt in dem, zum ſtatt zu dem, dann die halben Worte des fränkiſchen Dialekts, wie ſag ſtatt ſagen. Kurz jeder Singer ſolle ſich befleißen, deutlich, gut deutſch, langſam und beſcheidentlich zu ſingen. Zu einem Reim oder Vers dürfen nicht mehr als 13 Silben ſeyn, „weil man's am Athem nicht wohl haben kann, mehr Silben auf einmal zu ſingen.“ Man unterſchied ſtumpfe (d. i. einſylbige, ſtarke) und klingende (zweiſylbige, ſchwache) Reime. Die Zahl der Sylben und Reime zu beobachten, war eine Hauptaufgabe des Meiſterſangs; ob aber die Sylbe lang oder kurz ſey, das galt hier gleichviel. Die Sänger dichteten alſo, wie wir ſagen, in Knittelverſen. Die Meiſtertöne der Nürnberger Sänger hatten 5—34 Reime; ſo zählte z. B. die Bar-Weiß Ambroſius Metzger's 5, der kurze Ton Barthel Regenbogen's 7, deſſen güldner Ton 13, der lange Ton Ludwig Marner's 27, der ſchlechte lange Ton Hans Sachſens 34 Reime. Der Ueberſinger d. i. der Sieger im Geſang erhielt das Gehäng, eine ſilberne Kette, an welcher viele ſilberne Pfennige hingen; dazu wurde ihm für die nächſte Verſammlung der Sitz im Gemerke zu Theil. Als die Kette unbrauchbar wurde, überreichte man dem Ueberſinger eine Schnur mit drei ſilbernen vergoldeten Schillingen, die Schnur des Königs David genannt, weil die mittlere Münze das Bild des königlichen Sängers trug. Die Geſellſchaft hatte dieſe Schnur von Hans Sachs erhalten. Ein zweiter Preis war ein Kranz von ſeidenen Blumen.

Nachdem ſich Hans Sachs, wie gemeldet, entſchloſſen hatte, „der Tugend nach all ſeinem Vermögen zu dienen und ſtatt anderer Ergötzlichkeiten ſich der Dichtkunſt zu widmen“, gab er im Jahre 1514 die erſte Probe ſeiner Muſe zu München; es war das Lied Gloria Patri Lob und Ehr, nach dem langen Ton Ludwig Marner's. Der erſte Spruch d. i. ein Gedicht, welches nicht in Melodie geſetzt war, ſondern in gleicher Versart, in Reimpaaren, fortlief, war: Ein kleglich Geſchicht von zweyen Liebhabenden, der ermördt Lorentz 1515, 7. April. Seine eigentliche Thätigkeit beginnt aber erſt nach ſeiner Rückkehr in die Heimath, und zwar gehören bei Weitem die meiſten der Gedichte, die wir kennen, dem höheren Alter an. Er verſuchte ſich in allen Arten der Dichtkunſt; alle Stoffe, auch pur proſaiſche, hat er in Verſen behandelt; ſeine Fruchtbarkeit iſt ſtaunenswerth und wird nur von der des ſpaniſchen Dichters Lopez de Vega übertroffen. Hans Sachſens Werke umfaßten 34 Folianten, mit eigener Hand geſchrieben. Als er im Jahre 1567 ſeine Gedichte ſummirte, fand er deren 6048; die kürzeren und ſpäteren eingerechnet, beläuft ſich die Geſammtzahl nach A. Puſchmann auf 6636. Von jenen Bänden enthalten 16 nur Meiſtergeſänge, an der Zahl 4275, mit den geiſtlichen Liedern aber 4323, die übrigen 18 Bücher Sprüche mit dem Schulzettel oder den Statuten der Nürnberger Meiſterſchule. Die Meiſtergeſänge waren in 275 Meiſtertönen verfaßt, von denen er ſelbſt 13 erfunden hatte. Aber gerade von dieſen Gedichten wiſſen wir nur wenig. Denn ſie waren wie Hans Sachs ſelbſt beſtimmte, „nicht in Druck zu geben, ſondern die Singſchul mit zu zieren und zu erhalten.“ Nur einige, wie der Jungbrunn, kamen, aber umgearbeitet, in die gedruckten Werke; von den geiſtlichen Liedern werden wir beſonders zu ſprechen haben. In neuerer Zeit wurden aus Manuſkripten, die ſich vorzüglich in Zwickau, dann in Dresden, Leipzig, Nürnberg und Augsburg befinden, einige Stücke an's Licht gegeben. Wir verweiſen darüber auf die Einladungsſchrift zum Valediktionsakte der Nicolaiſchule in Leipzig und die dazu gehörige Abhandlung von Dr. Robert Naumann über einige Handſchriften von Hans Sachs. Leipzig 1843, und auf das Programm des Zwickauer Gymnaſiums 1854, in welchem der Rektor und Bibliothekar M. Hertel über 13 Foliobände geſchriebener Gedichte, die ſich im Rathsarchiv zu Zwickau fanden, ausführlich Bericht erſtattet. Daſelbſt iſt auch der Nürnberger Schulzettel d. i. Statut für die Singſchule, vom Jahre 1540, abgedruckt, desgleichen ein Beiſpiel eines Buhlliedes (Liebesliedes) von Hans Sachs.

Von den für die Oeffentlichkeit bestimmten Gedichten erschienen zuerst etwa 200 einzeln im Druck, die meisten mit Holzschnitten verziert. Diese gehören jetzt zu den größten Seltenheiten. Die Gesammtausgabe wurde von Hans Sachs selbst im Jahre 1558 begonnen, nachdem er von guten Herren und Freunden war gebeten worden, „gemelte Spiel nicht also einsperren und in ein Winkel zu stoßen, da sie etwan nimmer an tag kommen noch gesehen möchten werden, sondern zerstreuet vergiengen, alsdenn ich gar on nutz so lange zeit in windt gearbeit hett". Zu seinen Lebzeiten kamen drei Bände heraus, zwei andere folgten nach seinem Tode. Alle wurden mehrmals gedruckt, wie folgende Uebersicht darstellt:

a) Verlag von Georg Willer, Bibliopol. August.: Sehr herrliche schöne und warhaffte Gedicht ꝛc. durch den sinnreichen und weitberümbten Hans Sachsen ꝛc., gedruckt Nürnberg durch Christoph Heußler, 1. Th. 1558. 1560; gedruckt durch Leonhard Heußler 1570. 1589. 1590. 2. Th. 1560. 1570 gedruckt durch Christoph Heußler, 1591 durch L. Heußler. 3. Th. 1561 gedruckt durch Ch. Heußler, 1577 durch Ch. Koler, 1588 durch L. Heußler. In Folio.

b) Verlag von Joachim Lochner in Nürnberg. 1. und 2. Th, 1570. 3. Th. 1577 sämmtlich gedruckt durch Ch. Heußler. 4. Th. 1578. 5. Th. 1579 gedruckt durch L. Heußler. In Folio.

c) Verlag von Hans Krüger in Kempten, Druck von Christoph Krause 1612—1616. 5 Bände in Quart. Dieselbe Ausgabe mit neuem Titel: Augsburg 1712. In der Quart-Ausgabe fehlen die beiden Gedichte: Inhalt zweierlei Predigt 1529, und Klagred ob der Leich Doktor M. Lutheri 1546.

Die hier vorliegende Ausgabe von Willer-Lochner (1570. 1570. 1577. 1578. 1579) enthält im ersten Theile 376, im zweiten 311, im dritten 103, im vierten 260, im fünften 382, somit im Ganzen 1432 Gedichte. Außerdem besitzen wir einige kleinere Sammlungen geistlicher Gedichte, dann vier Dialoge in Prosa, wovon unten.

Die Gedichte der Gesammtausgabe sind in jedem Bande nach Gattungen geschieden; im 1. Bande werden sie in fünf Rubriken gebracht: 1) Geistlich Gesprech und Sprüch (Tragödien, Comödien oder Gespräche, Erzählungen, Betrachtungen geistlichen Inhalts); 2) Weltlich Histori und Geschicht (d. i. dramatische Stücke und Erzählungen aus der Profangeschichte); 3) Von Tugend und Laster, Comedien, Kampfgesprech, Klagrede und Sprüch; 4) Mancherley ungleicher Art und Materi; 5) Fabel und gute Schwenck, Faßnachtsspiele. Diese Theilung, welcher scharfe Abgränzung mangelt, wurde in den folgenden Bänden verlassen, so daß im zweiten nur vier, in den übrigen nur drei Rubriken vorkommen.

Man sieht, daß hier alle Dichtungsarten vertreten sind, die epische, lyrische, didaktische und die dramatische. Aber die Einreihung der einzelnen Gedichte stimmt nicht zu unsern Begriffen. Die Gespräche und Dramen gehen in einander über; viele der dramatischen Stücke sind nur Dialoge; auch die Arten des Drama's sind nicht richtig unterschieden. Nur im Allgemeinen kann man sagen, daß unter Tragödie ein Stück verstanden ist, welches einen ganz traurigen Ausgang nimmt, während die Comödie auch bei einzelnen traurigen Scenen doch erfreulich und tröstlich endet: womit freilich unsere heutige Aesthetik sich nicht begnügt. Gervinus, Geschichte der poetischen National-Literatur der Deutschen. 2. Th. S. 420. Vischer, Aesthetik oder Wissenschaft des Schönen. 5. Th. S. 1419 ff. Die dramatischen Stücke wurden für die Aufführung geschrieben und wirklich aufgeführt, mit ganz einfacher Zurüstung, meist in Wirthshäusern, wobei Hans Sachs selbst mit agiren und spielen half. Die frühesten Versuche zu einem Theater in Nürnberg fallen erst in den Anfang des 17. Jahrhunderts.

Der Inhalt der Dichtungen ist den mannichfaltigsten Gebieten entnommen, der heiligen und der Profangeschichte, der Sage, der Naturgeschichte und Geographie, dem bürgerlichen und häuslichen Leben, eigenen und fremden Erlebnissen. Hans Sachs

bringt Alles in Verse, die 110 fließenden Wasser Deutschlands, die 100 Thierlein nach ihrer Art und Natur, die 120 Fisch und Meerwunder, den ganzen Hausrath, bei 300 Stücken, so ungefehrlich in ein jedes Haus gehört, das Gesellenstechen, den Landsknechtspiegel, die 36 Turnier in Deutschland, den Schönpart, die Kaiser des römischen Reichs von Christi Geburt bis auf Kaiser Karl V. So wenig Poesie darin zu gewahren ist, geschah es doch, daß (nach Wagenseil) „viele Historici und Politici die elegantissimos Norici Vatis metricos lusus vom Ursprung und Ankunft des Turniers benützt haben, um ihre Werke gleichsam damit zu schmücken".

Das Wort J. Grimm's: „Hans Sachs erdichtet nichts, aber dichtet Alles" ist beinahe buchstäblich zu nehmen. Wenn wir uns nur an die Schriften halten, welche Hans Sachs als Quellen seiner Dichtungen angibt, so sind es mehr als 120. Er hat aus griechischen und lateinischen Schriftstellern geschöpft, sey es aus Uebersetzungen oder durch andere Vermittlung, namentlich aus Musäus, Homer, Hesiod, Aesop, Cebes, Plato, Xenophon, Lucian, Josephus, Herodian; aus Plautus, Terenz, Cicero, Livius, Virgil, Ovid, Valerius Maximus, Seneca, Plinius dem Aelteren, Sueton, Apulejus; aus den Kirchenvätern Eusebius, Ambrosius, Theodoret ꝛc.; dann aus der neueren Literatur, aus Petrarca, Boccaccio, Reuchlin, Erasmus, Melanchthon, Alberus, aus Chroniken aller Länder, aus den deutschen Volksbüchern, aus den pikanten Schriften des Barfüßers Johannes Pauli u. s. w. Seine Belesenheit ist so umfassend wie sie nur von einem Gelehrten zu erwarten ist. Dazu haben eigene Anschauung, Erfahrungen der Wanderschaft, mündliche Ueberlieferungen zu Erzählungen und heiteren Schwänken Stoff geliefert; endlich ist doch nicht zu läugnen, daß das eigene Sinnen nicht blos zu dem entlehnten Material manchen schönen Gedanken hervorgebracht, sondern auch in den allegorischen Dichtungen und in Karakterbildern wirkliche Poesie zu Tage gefördert hat.

Der Zeit nach vertheilen sich die Gedichte sehr ungleich. Da Hans Sachs den meisten Jahr und Tag beigesetzt hat, so läßt sich eine ziemlich sichere Uebersicht seiner Thätigkeit gewinnen, soweit diese nicht der Singschule gewidmet war. Die datirten Gedichte fallen zwischen 1515 und 1569; denn auch nach dem Valoto von 1567 ruhte seine Feder nicht ganz. Bis zum Jahre 1530 haben wir (in der Gesammtausgabe) nur 16 Gedichte; in dieser Periode scheint er mehr im Meistergesang gearbeitet zu haben. In die nächsten 20 Jahre fallen 162 Gedichte; das fruchtbarste Jahrzehnt ist von 1550 bis 1560 und die reichsten Jahre sind 1557—1559. Aus den fünfziger Jahren stammen auch die meisten dramatischen Stücke, namentlich Faßnachtsspiele, dann auch die Mehrzahl der Schwänke; man kann sagen, Hans Sachs war in der Lebensperiode, in welcher die Dichter zu ruhen oder nur zu sichten pflegen, gerade am meisten thätig; und was ihn am bestimmtesten zeichnet, Jovialität und schalkhafter Scherz, sprudelt bei Abnahme der körperlichen Kraft am lebhaftesten hervor. Polemik und strenger Ernst der früheren Jahre fehlen nicht ganz, doch sind die Aeußerungen dieser Stimmung selten.

Wir dürfen nicht unterlassen, einige der bedeutendsten und karakteristischen Dichtungen namentlich auszuheben, und zwar

1) aus den geistlichen Gesprächen und Sprüchen. An der Spitze des ersten Bandes steht: Tragedia von der Schöpffung, Fall und Austreibung Ade auß dem Paradeiß. Hat 11 Personen und 3 Actus. 1553. So weit der Gegenstand von unserer heutigen Schaubühne abliegt, nähert sich das Stück derselben doch in sofern, als durch freie Zuthat wirksame Motive eingebracht sind. Denn während in den übrigen Dramen gewöhnlich der Ehrnhold den Gegenstand ankündigt und die Schlußworte spricht, treten hier drei Engel (Raphael, Michael, Gabriel) auf und verkündigen das Lob des Schöpfers; sie klagen über den Fall des ersten Menschenpaares, den die Teufel (Lucifer, Belial, Satan) angestiftet haben. Das Schlußwort, in welchem die Verheißung des Erlösers nicht fehlen kann, wird vom Cherub gesprochen. Ohne Zweifel hatte hier Hans Sachs eine Ahnung des Chors, der zur Tragödie gehört. Daran

reiht sich eines der bekanntesten Gedichte: Comedia, die ungleichen Kinder Eve, wie sie Gott der Herr anredt, hat 19 Personen und 5 Actus 1553. Es ist, wie Hans Sachs im Prolog angibt, nach Philipp Melanchthon „in deutsche Sprach gewendt", stammt aber ursprünglich von Dr. Alberus (1541), dessen lateinischer Text zuerst Leonhard Jakobi Pfarrherr zu Calbe deutsch wiedergegeben hat. Aber bei Hans Sachs treffen wir viele glückliche Zugaben und Wendungen; den Mittelpunkt bildet die Katechisation, welche Gott der Herr mit den Kindern Eve anstellt. Daß die Ermordung Abels aufgenommen wurde, hat man mit Recht als technischen Fehler gerügt. Dasselbe Thema behandelte Hans Sachs noch einmal in einem kurzen Spiel: Wie Gott der Herr Adam und Eva ihre Kinder segnet 1553, dann in einem wohlabgerundeten Schwank: die ungleichen Kinder Eve 1558. Vgl. über das Alles: Corpus Reform. III, 653 und K. Hase, das geistliche Schauspiel. Leipzig 1858, S. 217—239. Es gibt aber keine wichtige Historie des Alten Testamentes, die Hans Sachs nicht als Drama oder sonst in Versen bearbeitet hätte. Eine Reihe von Bildern ist zusammengefaßt in dem Ehrenport der zwölf sieghaften Helden des Alten Testamentes, in dem Schandenport der zwölf Tyrannen des Alten Testamentes, in dem Ehrenspiegel der zwölf durchleuchtigen Frauen des Alten Testamentes, wozu als Seitenstück aus der Profangeschichte anzusehen ist das Spiel: Die zwölf durchleuchtigen getreuen Frauen — mit Unterscheidung zwischen heidnischer und christlicher Tugend. Aus dem Neuen Testamente nennen wir als das bedeutendste Stück: Tragedia, mit 31 Personen, der ganz Passio nach dem Text der 4 Evangelisten, vor einer christlichen Versammlung zu spielen, und hat 10 Actus 1557. Hans Sachs gibt hier einen neuen Text zu den herkömmlichen Passionsspielen, die sich bekanntlich in Süddeutschland (z. B. im bayerischen Oberammergau) bis heute erhalten haben. Obwohl das Drama von großem Umfange ist, konnte es doch in Einem Tage aufgeführt werden, während andere Bearbeitungen des Thema's zwei Tage in Anspruch nahmen. Den Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium veranschaulicht die: Tragedia, mit 34 Personen, das jüngste Gericht, aus der Schrift überall zusammengezogen, und hat 7 Actus, 1558. Ebenso ist als theologisches Stück zu betrachten: Ein Comedi, von dem reichen sterbenden Menschen, der Hecastus genannt, hat 19 Personen und 5 Actus zu spielen 1549. Der Reiche, der herrlich und in Freuden gelebt hatte, wird mitten aus seinen Wollüsten vor Gottes Gericht gefordert; von Freunden verlassen, geht er in sich und findet Trost und Seligkeit in dem Glauben an Christi Verdienst. Es herrscht darin hoher Ernst, und wahrhaft ergreifende Scenen kommen vor, reichlich mit Bibelsprüchen ausgestattet, die dem Dichter wie einem erfahrenen Beichtvater zufließen. Die Fabel stammt aus der Legenda aurea, wurde aber mit der Zeit vielfach verändert, umgestaltet, 1529 in englischer Sprache dramatisch bearbeitet (Every man), dann lateinisch von Georgius Macropedius in Utrecht, dessen Text (wahrscheinlich mit Beihilfe eines Gelehrten) von Hans Sachs, jedoch mit ziemlicher Freiheit, wiedergegeben wurde. Der englische Text zählt 919, der deutsche 1283 Verse. Später faßte Hans Sachs die Summa in einer Parabel zusammen: Die drei Freunde im Tod des Menschen (1556). (Eine merkwürdige Umformung derselben finden wir bei Herder, zur schönen Literatur und Kunst 9, 64.) Vgl. Every-Man, Homulus und Hekastus, ein Beitrag zur internationalen Literaturgeschichte von K. Goedecke. Hannover 1865. In die Klasse geistlicher Sprüche gehören auch die Legenden, z. B. Historia Johannes Evangelist mit dem Mörder Jüngling (Herder: der gerettete Jüngling), sowie die Geschichten von den Märtyrern der alten Kirche. Uebrigens hat sich Hans Sachs nicht gescheut, Namen der heiligen Apostel auch zu Schwänken oder sonst scherzhaft zu verwenden, z. B. S. Peter mit der Geiß, ein Gespräch zwischen S. Peter und dem Herrn von der jetzigen Welt Lauf, Gespräch S. Peter mit dem faulen Bauernknecht, Gespräch S. Peter mit den Landsknechten. Und diese poetischen Erzählungen, in welchen die Zeiten sehr ergötzlich vermischt sind, dürfen zu den gelungensten Dichtungen des Meisters gerechnet werden.

2) Aus dem reichhaltigen Fache „Weltlicher Histori“ ist vor allen der dramatischen Gedichte zu erwähnen, weil hier Hans Sachs über das Herkommen, profane Stoffe zu verwerthen, hinausging und der Begründer des neueren Drama's wurde. Alte und neue Geschichte, die Fremde wie die Heimath wurden ausgebeutet. Im Jahre 1527 erschien die Tragödie: Lucretia, 1530 Virginia, dann die Comedie, worin die Göttin Pallas die Tugend, die Göttin Venus die Wollust verficht. Als Richter tritt Kaiser Carolus V. auf; das Stück enthält viele Anspielungen auf Zeitverhältnisse und manche Schalkheit. Aus den deutschen Volksbüchern schöpfte er den Stoff zu den Comödien: Griseldis, Magelona, zu den Tragödien: Fortunatus, Tristan und Isolde, Melusina. Die zarteste Behandlung offenbart sich in der Tragödie: Lisabetha. Das letzte der dramatischen Stücke ist die: Comedi von der Buhlerin Thais (nach Terenz) 1564. Von den Erzählungen mögen des Inhalts wegen angeführt werden: die Zerstörung Trojä, Ulysses mit den Werbern, Crösus mit Solone, Herzog Polycrates, türkische Belagerung von Wien, Kaiser Caroli V. Einreiten in Nürnberg 1541. Aus der griechischen Mythologie fehlt fast keine Person. Es ist aber in diesen Erzählungen wenig schöpferische Thätigkeit zu entdecken. Vergleicht man z. B. die Geschichte vom Herzog Polycrates (1558) mit der Erzählung Herodot's (übersetzt von Boner 1535), so findet man, daß der Dichter lediglich den Text in Verse gebracht hat. Die eigenen Gedanken beschränken sich auf die Lehre in dem „Beschluß“. Seinen Meister erhielt dieses Thema erst an Schiller.

3) Mehr Erfindung zeigt sich in der dritten und vierten Klaße, welche von Tugend und Laster handeln und verschiedene Betrachtungen und Lebensbilder, Personifikationen und Allegorieen in sich schließen. Man begegnet hier einer reichen Anschauung, einer aufmerksamen Betrachtung, vielen treffenden Gedanken, gut gezeichneten Gestalten, wahrhaft poetischen Schilderungen; Ernst und Scherz wechseln. Freilich ist auch hier bloße Nachbildung nicht selten. Die Einkleidung in Visionen, Träume, Begegnungen auf Spaziergängen ist vorherrschend, und hierin liegt nicht die Stärke des Dichters; mehrere Zeichnungen leiden an Weitschweifigkeit, ein Fehler der auch sonst oft wiederkehrt. Heben wir auch hier einige der erwähnenswerthen Gedichte hervor: das künstlich Frauen Lob, das bitter süß ehelich Leben, Art und Lob eines schön höflichen wol gezierten Frauen Bildes, Lob einer tugendhaften ehrbaren frommen Frauen, von zweierlei Lieb, der ehelichen und der unehelichen (Hans Sachs eifert gegen die letztere, oftmals ruft er den jungen Gesellen zu: die Lieb zu sparen bis in die Eh); — das walzend Glück, Hans Unfleiß mit dem faulen Lenzen, welcher ein Hauptmann ist des großen faulen Haufen, Heinz Widerporst, der Häderlein bin ich genannt, der Omeis Haufen der unruigen und irrigen Welt, Mercurius ein Gott der Kaufleut, Fama das weitfliegend Gerücht, Nachred das greulich Laster sammt seinen zwölf Eigenschaften, die holdselig Frau Einigkeit, Frau Treu ist todt, die gut und bös Eigenschaft des Gelds, der verloren redend Gulden, die unterdrückt Frau Wahrheit, der Jungbrunn (ein höchst ergötzliches Traumgesicht getäuschter Hoffnung, im Bade die Jugend wieder zu finden), und das (allbekannte) Schlauraffenland, wozu gelegentlich bemerkt sey, daß sich in den Epistolis obscurorum virorum ein „Carmen rithmicale Magistri Philippi Schlauraff“ findet, woraus manche Züge entlehnt seyn mögen. In diese Klasse reihen sich auch die Kampfgespräche ein, in denen Hans Sachs bald Blicke in sein inneres Leben eröffnet, bald Lehren der Weisheit und Tugend vorträgt oder auch Scenen aus der bürgerlichen Umgebung verarbeitet. Den Typus hiezu hat Hans Sachs alten Schriftstellern, namentlich philosophischen Werken entnommen; lediglich Reproduktion ist: Kampfgespräch Xenophontis des Philosophi mit Frau Tugend und Frau Untugend, welche die ehrlicher sey (d. i. Hercules am Scheidewege). Daran schließen sich dem Inhalte nach an: Kampfgespräch zwischen Frau Tugend und Frau Glück, zwischen Frau Wollust und Frau Ehr, zwischen der Hoffart und der edlen Demuth, zwischen Frau Armuth und Pluto, welches unter ihnen das besser sey; ferner der Form nach: Kampf-

geſpräch zwiſchen Winter und Sommer, zwiſchen Geſundheit und Krankheit, zwiſchen Waſſer und Wein (ein oft behandeltes Thema, ſpäter von Klopſtock und in des Knaben Wunderhorn), dann das gehobene und gedankenreiche Geſpräch: welches der künſtlichſt Werkmann ſey. Endlich: die Klaggeſpräche über das ſchwere Alter, des Waldbruders über alle Stände auf Erden, der neun Muſen über ganz Deutſchland, ein artlich Geſpräch der Götter, die Zwietracht des römiſchen Reichs betreffend.

Unſere Darſtellung würde aber eine weſentliche Lücke haben, wenn nicht bemerkt würde, daß gerade in dieſen moraliſchen Gedichten viele Ausdrücke und Scenen vorkommen, welche gegen die Sitte unſerer Zeit arg verſtoßen. Fehlt es ſchon in einigen der genannten Gedichte nicht an unanſtändigen Worten, ſo tritt der Cynismus noch derber hervor in folgenden Stücken: die Tiſchzucht, die verkehrt Tiſchzucht, die vier wunderbarlichen Eigenſchaft und Wirkung des Weins, Comparatio oder Vergleichung eines kargen reichen Mannes mit einer Sau, in vierzig Stücken. In ſexuellen Dingen iſt Hans Sachs zurückhaltender, und wenn er ſich ja der Gränze naht, wie in dem Gedichte: die achtzehn Schön einer Jungfrauen, ſo ſagt er zum Schluß: Verargt mirs nit, das bitt Hans Sachs.

4) Den Glanzpunkt bilden, wie allgemein anerkannt iſt, die Gedichte, in welchen das heitere, zu Scherz und Satyre geneigte Naturell des Meiſters ſich zu entfalten am meiſten Gelegenheit fand: die Fabeln, Schwänke und Faßnachtsſpiele. Sie fallen meiſt zwiſchen 1550 und 1563, alſo in die ſpätere Zeit ſeines Lebens, wo er ſich gewöhnt hatte, das Treiben der Welt lächelnd zu betrachten. In der Fabel hält er ſich meiſt an Ueberlieferungen; eine der eigenthümlichen Dichtungen iſt: der Zipperlein und die Spinne; jener wird aus dem Dorfe vertrieben, da ſich die Bauern bei ihrer ſtrengen Arbeit mit einem ſolchen Gaſte nicht befreunden können, dagegen findet er ſeinen Ort in den Städten, beſonders bei den Reichen, wo andererſeits die Spinne nicht weilen darf. Auch die Schwänke, deren Zahl ſich auf 210 beläuft, ſind aus verſchiedenen Quellen geſchöpft, viele aus Joh. Pauli's Schimpf und Ernſt, aus der Legende, aus Erlebniſſen ſeiner Wanderſchaft, manche ſtellen drollige Vorgänge der Heimath dar. Aber ſo viel man aus Vergleichungen erſehen kann, iſt überall viel Eigenthümliches. Erzählungen, welche in Pauli's Proſa kahl erſcheinen, werden gefällig umkleidet, ſie erhalten durch mannichfaltige Wendungen mehr Leben, ſchalkhafte Handlungen und Einfälle werden meiſterhaft vorgetragen. Teufel und Narren ſpielen hier eine bedeutende Rolle; aber der Teufel zeigt ſich mehr lächerlich als gefährlich; die Erzählungen von Narren ſind ernſt gemeint und laſſen bei dem Hörer und Leſer einen Stachel zurück. Wir wiſſen, daß Hans Sachs hier ſeine Vorgänger hatte; denn Sebaſtian Brant's Narrenſchiff (1494) iſt um eine Generation älter, und nach Erasmi Moria hat Hans Sachs ſelbſt eine Comedie gedichtet: „die Stulticia mit irem Hofgeſind". Das den Schwänken unſeres Dichters oft geſpendete Lob wird Jeder unterzeichnen, der etwa folgende Stücke geleſen hat: der Teufel nimmt ein alt Weib zu der Eh; der Teufel läßt keinen Landsknecht mehr in die Hölle fahren; der Teufel ſucht ihm eine Ruhſtatt auf Erden; der eigenſinnig Mönch mit dem Waſſerkrug; der Einſiedel mit dem Hönigkrug; von dem frommen Adel (der allein das Recht zu rauben!); der Müller mit dem Studenten (gegen das Unweſen der Juriſterei, die Gloſſen des Codex werden mit dem Beil weggehauen); der Pfaff im Meßgewand; die Lappenhäuſer Bauern, die Fünfinger Bauern, Disputation Eulenſpiegel's mit einem Biſchof ob dem Brillenmachen. Einen ſeltſamen Contraſt zu dieſen Poſſen, die doch oft Natürlichkeiten ganz unverblümt darſtellen, bildet bisweilen die ernſte Lehre im „Beſchluß", deſſen Hans Sachs nicht entrathen kann. Denn er moraliſirt überall. Manche der Schwänke finden ſich wieder, doch in anderer Gewandung, auch kürzer gefaßt, bei Hebel, Gellert, Langbein, Gleim und bei dem Nürnberger Volksdichter Grübel.

Die Faßnachtsſpiele, deren in der Geſammtausgabe 42 ſtehen, leitet Hans Sachs mit den Worten ein: „Sie ſind mit ſchimpflichen Schwänken geſpickt, doch

glimpflich und ohne alle Unzucht, allein zu ziemlicher Freud und Fröhlichkeit, so zum Theil vorhin in etlichen Fürsten und Reichsstädten mit Freud und Wunder der Zuseher gespielt wurden." Im Grunde sind die Faßnachtsspiele dramatisirte Schwänke, wie denn etliche Fabeln in beiden Dichtungsarten vorkommen. Die Sitte der alten Kirche, vor dem Eintritt der strengen Fastenzeit einige Lustbarkeit zu genießen, hatte auch das dramatische Spiel im Gefolge gehabt, in welchem „ohne eigentliche Bühnenzurüstung von munteren Gesellen in den Räumen befreundeter Häuser aus dem Leben gegriffene Stoffe vorgeführt wurden." Ohne einige Derbheit waren dergleichen Vorstellungen nicht denkbar; doch steht Hans Sachs auch hierin, wie sonst, weit über seinen Vorgängern, deren Schmutz uns anwidert (vgl. K. Goedeke, Geschichte der deutschen Dichtung, S. 95). Das komische, wenn auch nur niedrig-komische Element dient immer dem Zwecke; Hans Sachs will die Thorheit, die Untugend lächerlich machen; im Scherz, der zum Lachen zwingt, liegt Lehre. Wie in den übrigen Gattungen, so gibt es auch hier Stücke verschiedenen Werthes; im Ganzen aber hat sich hier der Karakter des Dichters am bestimmtesten ausgeprägt, und je weniger in der Folge ähnliche Dichtungen zu Stande kamen, desto glänzender tritt hier für die gesammte deutsche Literatur der Name unseres Dichters hervor. Sehr bezeichnend für diese Spiele ist die Figur, in welcher die Faßnacht personificirt wird. Er stellt sie in dem „Gespräch mit der Faßnacht" als ein „großes Thier dar, dessen Bauch ist wie ein fürdig Faß, sein ganzer Leib voll Schellen rund, hätt stark Zähn und ein weiten Schlund, sein Schwanz schewig war und beschorn, das hätt weder Augen noch Ohrn." Deshalb schreibt Hans Sachs Faßnacht, nicht Fastnacht. (Vergl. übrigens W. Wackernagel, Geschichte der deutschen Literatur, Basel 1853, S. 314). Das erste Spiel der Art: das Hofgesind Veneris 1517, trägt diesen Karakter noch nicht ausgeprägt; es enthält nur ein Stück der Tannhäuser Sage. Desto mehr passen zu jenem Bilde die späteren Spiele: das bös Weib 1533, die Rockenstuben 1536, der Gesellen Faßnacht, der fahrend Schüler im Paradeiß 1550, das heiß Eisen 1551, der Partekensack, der Bauer im Fegfeuer 1552, das Weib im Brunnen 1553, der blind Meßner mit dem Pfaffen und der Meßnerin 1554, das Narrenschneiden 1557, der groß Eiferer, der sein Weib Beicht hört, die alt verschlagen Kupplerin mit dem Thumbherren 1563. Die Faßnachtsspiele sind, wie die Spiele überhaupt, kürzer als die Comödien und die Tragödien und bestehen nur aus Einem Akte. Aus den Titeln ist der Inhalt oder das Ziel meist unschwer zu errathen; fügen wir noch einige Namen der auftretenden Personen hinzu: Dilltapp, Uletapp, Schleckmetz, Wursthans, Hermann Hirnlotz, Ulen Mistfink, Nickel Rubendunst (andere Namen wollen wir zurückhalten), so wird man nicht zweifeln, daß die Spiele „zur Vertreibung der Melancholey" gewirkt haben.

Gehen wir von dieser allgemeinen Uebersicht zur Schilderung der Thätigkeit über, welche Hans Sachs in Bezug auf Religion und Kirche entfaltete, so ist voraus zu bemerken, daß der Dichter, so weit wir nur sein Leben kennen, sich als gläubigen Christen, als Liebhaber tugendhaften Wandels darstellt. Wir haben es durchaus mit einem wahrhaften, biederen Karakter zu thun, mit einem Manne, der, indem er fremde Fehler rügt, die eigenen Gebrechen nicht übersieht und Verfehlungen der Jugend offen bekennt. (Vgl. „die Werck Gottes sind alle gut, 1568). Hans Sachs gehörte in der Stadt Nürnberg zu den frühesten und entschiedensten Anhängern der Reformation. Er hatte Luther'n im Jahre 1518 zu Augsburg gesehen und sammelte dessen Schriften, deren er im J. 1522 schon 40 Stück besaß (s. Ranisch, Lebensbeschr. Hans Sachs', S. 65). „Diese puechlein hab ich Hans Sachs also gesamlet und Gott und seinem wort zu Eren und dem nechsten zu guet ainpünden lassen, als man zelt Christi gepurt 1522 jar. Die wahrheit bleibt ewiglich." Im Jahre 1523 (8. Juli) erschien sein vielgenanntes Gedicht: „die Wittembergisch Nachtigall, die man yetzt höret überall", 700 Verse, mit einem Titelbilde, welches die Unterschrift hat: „Ich sage euch,

wo diſe ſweygen ſo werden die ſtein ſchreyen. Luce 19." Es ſollte, wie die Vorrede anzeigt, „dem gemein Mann eine kurze Erklerung thun, daraus er mög erkennen die göttlich Wahrheit und dargegen die menſchlichen Lügen, darinn wir gewandert haben." Der Anfang iſt poetiſch: „Wach auf es nahent gen dem Tag, Ich hör ſingen im grünen hag Ein wunigliche Nachtigall, Ir ſtymm durchklinget perg und dal, Die nacht neygt ſich gen occident, Der tag get auf von orient." Allmählich geht die Hebung in proſaiſche Beſchreibung über; es wird nämlich der falſche Gottesdienſt, mit den ſelbſterwählten Werken, eitel Gedicht und Menſchenfünd, das päbſtliche Regiment, Wucher und Simonie geſchildert und dieſer Entartung gegenüber der evangeliſche Gottesdienſt geſtellt, wie ihn Luther aus dem Evangelium begründete und wider Gegner öffentlich und mannhaft vertheidigte. Das Gedicht ſchließt: „Darumb ihr Chriſten wo ihr ſeyd, kert wider aus des Bapſtes wüſte, zu unſerm hirten Jeſu Chriſte, derſelbig iſt ein guter hirt, hat ſein lieb mit dem tod probirt, durch den wir alle ſeyn erloſt, der iſt unſer einiger troſt, und unſer einige hoffnung, gerechtigkeit und ſeligung, all die glauben in ſeinen namen, wer das beger, der ſpreche Amen. Chriſtus amator. Papa peccator." Dieſes deutliche und laute Zeugniß eines Mannes vom Volke mußte auf die Gemeinde, die ohnehin ſchon durch einen Lazarus Spengler und Andreas Oſiander vorbereitet war, Eindruck machen und die Kirchenreform erleichtern. In der That iſt auch die Umgeſtaltung des öffentlichen Gottesdienſtes, welche in der Charwoche 1524 durch den Auguſtiner Prior Wolfgang Volprecht begonnen und im März 1525 von dem Rathe der Stadt beſchloſſen wurde, in wenigen Städten mit geringeren Hinderniſſen und ſo ganz ohne Beſchädigung der kirchlichen Gebäude und Kunſtwerke vollzogen worden, als in Nürnberg. Auch weiterhin zeigte Hans Sachs ſeinen Eifer für die Reformation. Von ſeinen ſieben Dialogen in Proſa, die in die Geſammtwerke nicht aufgenommen wurden, ſind vier auf uns gekommen, theils polemiſchen, theils belehrenden, begütigenden Inhaltes, nämlich: 1) „Disputation zwiſchen einem Chorherrn und Schuhmacher, darin das Wort Gottes und ein recht chriſtlich Weſen verfochten wird, 1524." Das Geſpräch ſchließt ſich an die Wittenberger Nachtigall an, auf welche der Schuſter zum großen Verdruß des Chorherrn anſpielt. Auf des Schuſters Frage, ob eine Bibel im Hauſe ſey, bringt die Köchin ein groß alt verſtaubt Buch; der Chorherr hat anderes und nützeres zu leſen; mehr als die Schrift liegt ihm Eſſen, Stein, Würfel und Karten am Herzen. Phil. 3. Ir Bauch iſt jr Gott. — 2) „Ein Geſprech von den ſcheinwercken der Geiſtlichen und jren Gelübden, damit ſie zu verleſterung des bluts Chriſti vermeinen ſelig zu werden, 1524." Es handelt ſich zwiſchen Peter und einem Barfüßer um Spenden an das Kloſter. Der Bürger verſteht ſich wohl am Ende zu einer Gabe, doch iſt er geneigter, Hausarmen Almoſen zu geben, welche dabei arbeiten; auch räth er dem Mönche, lieber die Bibel als Scotum und Bonaventuram zu leſen. — 3) „Ein Dialogus des inhalt ein argument der Römiſchen wider das chriſtliche heuflein, den geiz, auch ander öffentlich laſter ꝛc. betreffend, 1524." Romanus wirft den neuen Evangeliſchen vor, daß ſie ihre Augen allein auf Mönch und Pfaffen, auf Ablaß, Bann, Opfer, Vigil, Seelmeſſen ꝛc. werfen, und dabei ihre eigenen Fehler, ihren Betrug in Kaufhändeln und Wucher überſehen. Reichenburger entgegnet, daß es nicht recht ſey, nach dem großen Haufen die Bekenner der evangeliſchen Lehre zu richten. Romanus hat noch keine Luſt zu der neuen Lehre, „weil alſo rutzigs und reudigs durch einander geht. Wenn aber ein hirt und ein ſchafſtal wurd, alsdann wollt ich mein Kutten an zaun henken und zum hauffen treten." Hans Sachs wollte damit offenbar ſeinen Glaubensgenoſſen eine Mahnung geben, daß ſie das Reich Gottes nicht durch ihren Wandel aufhalten. — 4) „Ein Geſprech eines evangeliſchen Chriſten mit einem Lutheriſchen, darin der ergerlich Wandel etlicher, die ſich lutheriſch nennen, angezeigt und brüderlich geſtraft wird, 1524." Dieſes merkwürdige Geſpräch, von dem Büchlein „von der chriſtlichen Freiheit" ausgehend, führt in das Innere der neuen Kirchengemein-

ſchaft und zeigt, daß auch in Hans Sachs' Umgebung, wie anderswo, viele der Lutheriſchen die evangeliſche Klugheit und Liebe verläugneten, in Bezug auf Außendinge grob zufuhren und dadurch den Schwachen viel Anſtoß gaben. Schluß Phil. 2. Allenthalben ſind dem Verfaſſer der Geſpräche paſſende Ausſprüche der Schrift zur Hand; er citirt natürlich nach Luther's Bibelüberſetzung, ſo weit dieſe im Jahre 1524 erſchienen war; wo dieſe noch fehlte, greift er zu der alten Verſion von 1483 (Nürnberg, Anton Koburger).

Beſonderes Aufſehen erregte ein im Jahre 1527 gemeinſchaftlich mit dem Prediger A. Oſiander herausgegebenes Büchlein: „Eyn wunderliche weyſſagung von dem Babſtumb, wie es yhm biß an das endt der welt gehen ſol, in Figuren oder gemäl begriffen, gefunden zu Nürnberg ym Cartheuſer Cloſter und iſt ſeher alt. Eyn vorred Oſianders. Mit gutter verſtendlicher außlegung, durch gelerte leut, verklert. Welche Hans Sachs yn teutſche reymen gefaßt und darzu geſetzt hat." Nach Oſiander's Vorrede ſtammt die Weiſſagung aus dem Jahre 1278; Raniſch (Lebensbeſchreibung Hans Sachs' S. 95) nennt einen Abt Joachim als Verfaſſer. Luther ſchrieb darüber an Spalatin und W. Linck, ſeinen Beifall bezeugend. Es ſind 30 Bilder, die den Pabſt theils in ſeiner Herrlichkeit, theils im Gedränge vorſtellen; ein Mönch mit einer Roſe und einer Sichel deutet auf Luther ꝛc. Zur Seite der Bilder ſteht die Auslegung, unten Hans Sachſens Verſe; der Beſchluß, gleichfalls in Verſen, faßt Alles zuſammen. Wir können nicht umhin, aus dieſer ſelten gewordenen polemiſchen Schrift einige Proben mitzutheilen:

1. Weil ſich der Babſt von Got abwendt
Auff gut und weltlich regiment
Zu blut vergießen krieg und ſtreit
Iſt er kein hirt der Chriſtenheit.

10. Der Babſt rümpt ſich er ſey geleich
Ein rechter erb zum Romiſchen reich
Ob es den adler ſchon verdries
Muß er yhm küſſen doch ſein fues.

19. Das göttlich wort was krefftig ſtarck
Und decket auff das Babſtumb arck
Mit gunſt etlicher ſtet und fürſten
Die auch nach Gottis wort was dürſten.

20. Das that der heldt Martinus Luther
Der macht das Euangeli lauther
All menſchen leer er ganz abhauth
Und ſelig ſpricht der Gott vertraut.

Obſchon der öffentliche Gottesdienſt in Nürnberg ſeit zwei Jahren geändert war, wurde doch der Vertrieb dieſer Schrift nicht geduldet; ſelbſt nach Frankfurt ließ der Rath ſchreiben, um die Exemplare, die dorthin gegangen waren, aufzukaufen und abzuthun. An den Prediger, den Buchdrucker und den Poeten aber ergingen nach Rang und Stand abgeſtufte Verweiſe, und zwar an Hans Sachs: „An ſolches Büchlein hab er die Reimen zu den Figuren gemacht, nun ſey ſeines Amts nicht, gebühr ihm auch nicht, darum E. E. R. ernſter Befehl, daß er ſeines Handwerks und Schuhmachens warte, ſich auch enthalte, einig Büchlein oder Reimen hinfüro ausgehen zu laſſen. E. E. R. werd ſonſt ihr Nothdurft gegen ihn handeln, und dießmal woll E. R. die Straf bei ihm behalten, doch mit einer offen Hand, die nach ihrer Gelegenheit vorzunehmen." Aber nicht lange nachher lieferte Hans Sachs ähnliche Verſe. Der Ton der Wittenberger Nachtigall wurde wieder angeſchlagen 1529 in dem Gedicht: Inhalt zweierlei Predigt, jede in einer kurzen Summ begriffen. Die Summa des evangeliſchen Predigers (Haec dicit Dominus Deus) enthält in 59 Verſen die Heilslehre genau nach dem Bekenntniß der Lutheraner; in der Summa des bäbſtiſchen Predigers (Sic dicit papa) werden in 55 Verſen alle Uebungen der römiſchen Kirche unter Androhung des Banns anbefohlen, unter Andern: „Wer Gnad hat ſoll Kutten tragen, Kopf beſcheren, beten Metten, Vesper, Complet, viel faſten mit langem Gebet, mit Gerten hauen, kreuzweis liegen, — — mit Heiltum zeigen und fanen tragen, mit reuchern und mit glocken taufen, mit Terminiren, gnad verkaufen — — und dergleichen auch jr Leyen mit opfern und dem lichtlein brennen, mit wallfart zum heiligen rennen ꝛc. Beſchluß: Hier urtheil recht du frommer Chriſt, welche Lehr die wahrhaftigſt iſt." —

In dieſelbe Klaſſe gehört: „Das Epitaphium oder Klagred ob der Leich Doctor M. Lutheri“ (1546), da die Theologia von dem treuen und kühnen Helden rühmt: „Du theiſt mich erledigen aus großer trübſal und gezwengnuß meiner babyloniſchen Gefengnuß, darin ich lag ſo lange zeit bis ſchier in die vergeſſenheit, von mein Feinden in herzenleyd, von den mir mein ſchneeweißes kleyd vermayligt wurd, ſchwarz und beſudelt, zreriſſen und ſcheutzlich zerhudelt“; ferner: „Der gut und bös hirt“, Joh. 10., wo das Pabſtthum zwar nicht genannt, aber deutlich genug angezeigt und (in dem Einzeldrucke 1531) durch eine markirte Conterfeiung vor Augen geſtellt wird. An die Stelle der direkten und ſcharfen Polemik treten in den ſpäteren Jahren des Dichters ſchalkhafte Anekdoten, Satyren auf das Weſen der Kleriſei, ironiſche Darſtellungen, wie: „der Mönch Zwyfel mit ſeim Heilthum, der Mönch mit dem geſtolen Hun, der Mönch mit dem Kapaun 1558, der Teufel mit dem Gnadbrief, Urſprung des Weihwaſſers, Urſprung des erſten Mönchs 1659, der Cortiſan mit dem Beckenknecht 1562, der Pfarrherr mit dem Stationirer 1563, und einer der anmuthigſten Schwänke: „Das Heilthum für das unfleißige haushalten, 1554, wo einem bornirten Hausherrn die Augen geöffnet werden, was er thun müſſe, um zu Wohlſtand zu kommen. Daß auch viele Faßnachtsſpiele ꝛc. ähnliche Tendenz haben, iſt aus der oben gegebenen Ueberſicht zu entnehmen. In einzelnen Stücken war die Rollenvertheilung nicht übel berechnet. Es war vom Parteiſtandpunkte, aber „artlich“ gedichtet, wenn in der Comödie: „Die ungleichen Kinder Eve, 1553“, die guten Kinder den Glauben und das Vaterunſer, wohl memorirt, nach dem Luther'ſchen Katechismus herſagen, wogegen die böſe Rotte entweder atheiſtiſch, römiſch oder ganz verworren antwortet. Bisweilen offenbart unſer Meiſter, daß ihm die Spaltungen in der Kirche wehe thun; die Hoffnung, daß die Reformation Uebereinſtimmung in Einem Glauben nach Gottes Wort zu Stande bringen ſolle, war leider nicht erfüllt worden. Die „Gemartert Theologia“ läßt er (1539) ſprechen: „Wo jeder nimmt zu heyl die Schrifft auf ſeinen Theil, ſein meinung mit zu ſtercken — — weil die Gelerten ſind ſpaltig, derhalb glaub du einfaltig der heiligen Geſchrifft“; und das „klagend Evangelium“ (1540) läßt ſich vernehmen: „Ich werd umtrieben von dreierley partey, ich ſey gleich wo ich ſey: erſtlich von den Maulchriſten, darnach von den Romaniſten und den Religioſen, ſind eins tuchs drey hoſen, der ich nit ziehen kan; allein hecht mir an ein armes heufflein klein, die wahr recht chriſtlich gmein.“

Aber weit überwiegend iſt die Zahl der Dichtungen, welche rein für religiöſe Belehrung und Erbauung beſtimmt ſind. Aus ihnen ſchöpfen wir die Ueberzeugung, daß Hans Sachs mit ganzer Seele der evangeliſchen Kirche angehörte und in der Beſchäftigung mit der heil. Schrift ſeinen Frieden ſuchte. Wir gedenken zuerſt der Lieder, welche, aus älterer Zeit überliefert, von ihm „verändert und chriſtlich corrigirt“ wurden. Sie erſchienen erſt einzeln, dann zuſammengefaßt unter dem Titel: „Etlich geiſtliche in der Schrift gegründte Lieder für die Layen zu ſingen“, 1525. In die Geſammtausgabe kamen ſie nicht. Es ſind ihrer acht, nämlich: 1) O Jeſu zart Göttlicher art; 2) Chriſtum von hymel ruff ich an; 3) Wach auf meins hertzen ſchöne; 4) Wach auf in Gottes name du werde Chriſtenheit; 5) Chriſte wa war dein geſtalt; 6) Chriſte du anfengklichen biſt; 7) Chriſte warer ſon Gottes fron; 8) O Gott vatter du haſt gewalt. S. Ph. Wackernagel, das deutſche Kirchenlied, 1841. Nr. 238—245. — Schon im Jahre darauf ließ Hans Sachs eine neue Sammlung ausgehen unter dem Titel: „Dreyzehen Pſalmen zu ſingen, in den vier hernach genotirten thönen, in welchem man wil oder in dem thon Nun freut euch lieben Chriſten gmein, einem Chriſten in widerwertigkeit ſeer tröſtlich. Hans Sachs 1526. Die Pſalmen ſind der 9. 10. 11. 13. 15. 30. 43. 56. 58. 124. 127. 146. 149., lediglich Paraphraſen der Luther'ſchen Ueberſetzung vom Jahre 1524. Es wird ſich des Raumes lohnen, eine Probe zur Anſchauung und Vergleichung einzufügen:

Der 127. Pſalm.

Luther 1524.

Wo der Herr nicht das Haus bawet,
ſo arbeyten umb ſonſt, Die dran bawen.
Wo der Herr nicht die ſtad behuettet,
So wachet der wechter umb ſonſt.
Es iſt umb ſonſt das yhr frue auffſtehet,
und verzihet das ſitzen, und eſſet das
hardſelige brod, denn wem ers gonnet,
dem gibt ers ſchlaffend.
Siehe, die kinder ſind das erbe
vom herrn, Und die frucht des
leybs iſt das Lohn.
Wie die pfeyle von der hand
des gewaltigen, Alſo ſind die
kinder der jugend.
Wol dem man der ſeynen köcher
der ſelben voll hat, Die werden
nicht zu ſchanden, wenn ſie mit
yhren feynden reden ym thor.

Hans Sachs 1526.

1. Wo das Hauß nit bawet der Herr
So arbeiten umb ſunſte
Alle die daran bawen ſeer.
Wo nicht der Herr durch gunſte
Selber behütten iſt die Stat
Durch ſein Bawung gut und genad
So wacht umb ſunſt der wechter.
2. Umb ſunſt iſt das jr frue auffſtat,
Und arbeyt lang in ſchwere,
Und eſſet das hartſelig brot,
Denn wem es günt der Herre,
Dem gibt ers ſchlaffend ſanfft und lind,
Das erb vom Herren ſeind die kindt
Das lon die frucht des leybes.
3. Gleich wie die pfeyl ſind in der handt
Eines ſtarcken gewaltigen
Alſo ſindt die kinder allſandt
Der Herr muß ſie ſelbs ziehen
Wol dem der ſein köcher vol hat
Die werden nit zu ſchanden drat
Wenns mit jrn feinden reden.

Gewöhnlich wird das Lied „Warum betrübſt du dich, mein Herz?“ unſerem Dichter zugeſchrieben. Raniſch gibt in der Lebensbeſchreibung Hans Sachs' (S. 190—250) eine ausführliche Geſchichte deſſelben mit vielen Beiſpielen troſtreicher Erfahrungen, die ſich an das Lied knüpfen, dazu drei lateiniſche, eine griechiſche, franzöſiſche, niederſächſiſche und holländiſche Ueberſetzung. Es findet ſich aber weder in ſeinen Geſammtwerken, noch in einzelnen Drucken mit ſeinem Namen; erſt in einem Nürnberger Geſangbuche vom J. 1653 iſt er beigeſchrieben, in einigen älteren Sammlungen trägt es die Zeichnung H. S. Es wird daher vorläufig das Urtheil K. Goedeke's gelten, daß der Verfaſſer unbekannt iſt (ſ. Grundriß zur Geſchichte der deutſchen Dichtung, 1859. Bd. I. S. 340).

Zu den Arbeiten rein religiöſen Inhaltes gehören ferner die Umſchreibungen bibliſcher Bücher und Abſchnitte, die als Beſchäftigung des friedliebenden Alters meiſt in die Jahre von 1550 an fallen: Der ganze Pſalter, das Buch Jeſus Sirach, die Sprüch Salomonis, der Prediger Salomon, die Figuren (Typen) des A. Teſtaments, die Sonntagsevangelien, — nach dem dichteriſchen Werthe gering, weil lediglich Reimereien, aber ſonſt nicht unbedeutend, weil ſie eine Bekanntſchaft mit der Lehre der Kirche beurkunden, welche ſelbſt einem Theologen zur höchſten Ehre gereichte. Daran ſchließen ſich inhaltsverwandt die ſchon erwähnten „geiſtl. Geſpräch und Sprüch“.

Was die Sprache in Hans Sachs' Gedichten anlangt, ſo war für die Nürnberger Singſchule zwar die Luther'ſche Bibelüberſetzung als Norm aufgeſtellt (der terminus a quo iſt nicht zu beſtimmen), und was für den Meiſtergeſang vorgeſchrieben war, ſollte ihm wohl auch für die Spruchgedichte gelten. Aber dieſem Muſter iſt er nicht ganz nachgekommen, ſelbſt da nicht, wo ihm für die Verſifikation ein Vortheil erwachſen wäre. Luther's Arbeiten an der Bibelüberſetzung fallen bekanntlich in die Jahre 1517 bis 1546, Hans Sachs, gedruckte Gedichte in die längere Periode von 1515 bis 1569. Bei Luther iſt zwiſchen den erſten Verſuchen, die in den ſieben Bußpſalmen vorliegen, und der letzten Ausgabe der ganzen Bibel (1545 oder 1546) ein ſehr bedeutender Unterſchied zu bemerken; er regelte die Orthographie, wandte großen Fleiß auf markirte Ausprägung der Flexionsformen, eine große Anzahl von Wörtern, die nicht gemein verſtändlich oder dunkel waren, erſetzte er durch beſſere, überall gewahrt man das Streben nach Gleichmäßigkeit, Deutlichkeit, Beſtimmtheit und Wohllaut. Bei Hans Sachs hält ſich die Sprache auf Einer Stufe; ſelbſt da, wo wir, wie in einigen Pſal-

men, mehrfache Bearbeitungen aus verſchiedenen Perioden vor uns haben, iſt kein weſentlicher Fortſchritt zu entdecken, der bedeutendſte noch in der Interpunktion, die anfangs ganz fehlte. Seine Orthographie blieb regellos; er behält ſein „nit“ bei, das Luther frühzeitig ausmerzte: er gebraucht „lehren“ für „lernen“; er ſchreibt „er was gehn“, „er wurd gohn“ für „er ging“. Dazu kommen ſehr viele Wörter und Redeweiſen der heimiſchen Mundart, Ausdrücke, die jetzt für ganz unedel gelten oder gar nicht mehr verſtanden werden. Es kommt hier, wenn wir bei der Vergleichung mit Luther beharren, freilich in billige Erwägung, daß Hans Sachs durch ſeine Gegenſtände oft auf Gebiete geführt wurde, die der Bibel ferne liegen, und die gemeine Volksrede hier ganz am Orte war. Aber während nun einerſeits Hans Sachs' Werke durch die Mannichfaltigkeit der Ausdrucksweiſen zu einer wahren Fundgrube für den Sprachforſcher wurden, ſieht ſich der ungelehrte Leſer faſt in jedem Gedichte durch veraltete, abgewürdigte, unverſtändliche Wörter gehemmt, ſo daß auch aus dem Zuſammenhange nicht immer der Sinn zu errathen iſt. Um nur einige Beiſpiele anzuführen, wem ſind folgende Wörter und Redensarten ohne Weiteres klar: Anzannen (die Zähne weiſen), beren (ſchlagen), beiten (warten), Böttig (Rumpf), drat (raſch), dröm (Balken), Egart (unbebautes Land), garten (betteln), genoſt (verbunden), gronet (brummig, zänkiſch), jarritt (Herzfieber), kuſſig (kothig), popitzen (ein liederliches Leben führen), ſinwel (rund), nieten (genießen ſich erfreuen), in nobis haus faren (in die Hölle fahren, ſterben; kommt auch in Luther's Tiſchreden vor), helküchlein nehmen (geheime Küchlein als Beſtechung nehmen), ausholhippen (ausſchelten)? Ohne Beihülfe eines Gloſſars iſt alſo nicht fortzukommen. — Schmeller's bayer. Wörterbuch (Stuttg. u. Tüb. 1827—1837. 4 Thle.) gibt für die meiſten Fälle ſicheren Aufſchluß; für die Zukunft wird das Grimm'ſche Wörterbuch die beſte Unterſtützung leiſten.

Der Versbau iſt ſehr einfach; die meiſten Gedichte haben für die Verſe mit ſtumpfem Reim 8, für die mit klingendem 9 Sylben, wenige (z. B. der Landsknechtſpiegel, das Geſellenſtechen) 6 und 7. Da die Sylben nicht gemeſſen, ſondern nur gezählt wurden, ſo kann von Versfüßen eigentlich nicht die Rede ſeyn; indeß iſt doch zum Jambus der beſtimmteſte Anſatz gemacht, daher gilt dieſer als das herrſchende Versmaß. Die Reimform der Spruchgedichte iſt faſt durchgehends die der alten Reimpaare, alſo aa, bb, cc ꝛc., bisweilen iſt der Reim dreifach aaa, bbb ꝛc., z. B. in dem Gedichte: „Die zween und ſiebenzig Namen Chriſti.“ In den geiſtlichen Liedern finden ſich gekreuzte Reime mit Reimpaaren: ab, ab, cc. Die Reime ſelbſt laſſen kein ſtrenges Gericht zu. Hans Sachs reimt: Noth und Gott, Guts und Nutz, ehrlich und herrlich, Son und lahn (laſſen), geſandt und wahnt (wohnt); oft werden, um einen Reim zu erzwingen, Dehnungen oder Zuſammenziehungen und andere Abnormitäten vollzogen, wie: Herren und ferren (fern), gern und wern (werden), kumb und ſumb (komme, Summe), hinnen und finnen (finden), wogegen ſich auch wieder für dieſelben Wörter unſere ſchriftgemäßen Formen finden. Der Schluß der meiſten Spruchgedichte enthält den Namen des Dichters, nach einer von den Vorgängern entlehnten Sitte. Man weiß nicht, welchem der Nürnberger Poeten man hierin den Preis zuerkennen ſoll. Hans Roſenplüt ſchließt: „Das Gott all Frawen und man behut, das hat gedicht hans Roſenplut; Hans Foltz: „Die volgen meiner trewen ler und dancken Hans Foltz Barbirer. Bei Hans Sachs ſind vorherrſchende Reimworte: Wachs, Ungemachs, auch ſtrachs und Bachs kommen vor; z. B. „auf das ſein lob grün, blü und wachs, das wünſcht von Nürnberg Hans Sachs“, oder: „weil kein Kraut auf Erden iſt gewachſen, heut zu verjüngen mich Hans Sachſen.“ Ein andermal ſchließt er: „Wir wöllen in Frau Venus berg, ſo ſpricht Hans Sachs von Nürnberg“; noch beſſer: „Er kann ſie retten aus Gefehr, durch Gnad, ſpricht Hans Sachs Schumacher.“ Von dieſem Gereime mag irgend ein Genie Anlaß genommen haben, die Kunſt zu ſteigern zu dem bekannten: „Hans Sachs war Schuh Macher und Poet dazu.“ In Hans Sachs' Werken aber iſt dieſes Reimpaar nicht zu treffen.

In welcher Geltung Hans Sachs bei seinen Mitbürgern stand, darüber dürfen wir uns im Allgemeinen an seine eig.nen Worte halten in dem Gedichte: „Die Werck Gottes sind alle gut“ (1568): „Jedermann hielt mich hoch und ehrlich.“ Dieß konnte er rühmen, ohne sich einer Selbstüberhebung schuldig zu machen. Mit seinem Stande zufrieden, sah er neidlos auf die Höheren. Auch das geringere Loos des Handwerkers ist ihm eine dankenswerthe Gabe Gottes. In dem Spiele: „Wie Gott der Herr Adam und Eva ihre Kinder segnet“ (1553), lautet die Rede an einen der Söhne: „Nun du solt werden ein Schuster, dich nehren mit leder und schmer, und solt das leder mit dein zänen groß weit und breit hin dehnen, daraus machen den Menschen Schu, da gib ich dir den Laist darzu.“ Da Eva sich darüber im Kopf kratzt, belehrt sie der Herr: „Es ist ein stand wie der ander, sie sind mühselig allesander.“ Besondere Zeugnisse über den einfachen Bürgersmann dürfen wir aus einer Zeit, die noch nicht geschäftige Tagblätter hatte, nicht verlangen. Die Todtentafel verkündigte ohne Prunk: „Gestorben ist Hans Sachs der alte deutsche Poet, Gott verleih ihm und uns eine fröliche Urstet.“ Daß er aber als Poet geachtet war, ersehen wir aus dem Verlangen nach seinem Bildnisse, aus den Unterschriften dazu, aus der frühzeitigen Verbreitung seiner Werke, aus den Vorreden des Buchhändlers Georg Willer und den Widmungen an Christoph Weitmoser zu Winckel, Bergherrn in der Gastein, an den Rath der Stadt Nürnberg, an Ulrich Fugger Grafen zu Kirchberg und Weißenhorn. Daselbst lesen wir auch, daß Ph. Melanchthon ihm zugethan war. Bei jenen Humanisten freilich, die nur Latein und Griechisch achteten, konnte der ungelehrte Dichter nicht aufkommen; es darf daher nicht wundern, daß Eobanus Hesse in seinem Gedichte: „Urbs Noriberga illustrata Carmine heroico 1532“ — auf den zwei Jahre vorher ausgegebenen Lobspruch der Stadt Nürnberg von Hans Sachs mit Geringschätzung hinweist. Die Nachwelt führte ihn durch alle Stufen zwischen Spott und Bewunderung. Bisweilen äußerte hiebei confessionelle Abneigung Einfluß auf das Urtheil. So nennt ihn ein zum Pabstthum übergetretener Götzinger einen Reimschmied und Pritschmeister, wogegen ihn aber Polykarp Leyser († 1610) ernsthaft vertheidigte: „Hans Sachs ist kein Pritschmeister gewesen, der sich liederlicher oder leichtfertiger Sachen beflissen hätte, sondern hat sich in allen seinen Sachen bei lustiger Lieblichkeit einer recht ehrbaren teutschen Gravität und Tapferkeit gebraucht.“ Es konnte natürlich nicht fehlen, daß mit der Regelung des deutschen Verses, welche wir dem Schlesier Martin Opitz verdanken, eine Scheidewand gegen den alten Meistersang und gegen die Dichtungen des 16. Jahrhunderts überhaupt aufgerichtet wurde. Doch tadelt Opitz selbst unseren Meister milde. Aber von da an lastete doch auf Hans Sachs lange Mißachtung; man überbot seine Reimereien, um sie lächerlich zu machen. Am stärksten trat diese Tendenz heraus in der literarischen Fehde zwischen Christian Wernicke und Christian Heinrich Postel zu Hamburg am Anfange des 18. Jahrhunderts. Vergl. hierüber A. Koberstein im Weimarischen Jahrbuch für deutsche Sprache, Literatur und Kunst. Hannover 1854. Bd. I. S. 299—321. Dem gegenüber erhob einer der größten Gelehrten seiner Zeit, Christian Thomasius († 1728) unseren Meister zu dem Grade, daß er ihn nicht bloß, was er wirklich war, Coryphaeum phonascorum Noribergensium, sondern Homerum Germanicum nannte. War damit zu viel geschehen, so wurde nun bald auf den richtigen Weg eingelenkt. Goethe war es, der, wohl für immer, den Spruch fällte. Im 17. Buche seiner Lebensbeschreibung (Ausgabe der Werke in 40 Bänden, Bd. 20. S. 332) sagt er: „Indem wir auf die vorgangene Zeit zurückgingen, um einen Boden zu finden, worauf man poetisch fußen, um ein Element zu finden, in dem man freisinnig athmen könnte, lag uns Hans Sachs, der meisterliche Sänger, am nächsten. Ein wahres Talent, freilich nicht wie die Ritter und Hofmänner der älteren Zeit, sondern ein schlichter Bürger, wie wir es auch zu seyn rühmten. Ein didaktischer Realism sagte uns zu, und wir benützten den leichten Rhythmus, den sich willig anbietenden Reim bei manchen Gelegenheiten. Es schien diese Art so bequem zur Poesie

des Tages, und deren bedurften wir jede Stunde." Am wirksamsten aber war das Zeugniß, welches Goethe im Jahre 1776 durch die „Erklärung eines alten Holzschnittes, Hans Sachsens poetische Sendung" der Mit- und Nachwelt übergab. Das Gedicht, in Hans Sachsens Reimpaaren, aber in veredelter Form, weiht ihm den „Eichkranz ewig jung belaubt; in Froschpfuhl all das Volk verbannt, das seinen Meister je verkannt." Auch Herder, obwohl der langweiligen Meistersängerei abhold, nennt doch Hans Sachs „der M. S. Meister in Deutschland, vielleicht in Europa. In seiner schönen Provinzialsprache herrscht eine so angenehme Naivetät, deutsche Urbanität, daß ich jedem Jahrhundert in seiner Art einen Hans Sachs wünschen möchte" (Zur schönen Liter. und Kunst, Bd. 20. S. 214). Das Studium der deutschen Sprache und Literatur, bei welchem die einzelnen Dichter nicht einseitig nach dem Abstande von der Gegenwart, sondern nach ihrer Zeit, nach dem Verhältnisse zu Vorgängern und Nachfolgern geschätzt wurden, mußte auch unserem Dichter sein wahres Verdienst zuerkennen. So hat sich denn in den namhaftesten Werken über deutsche Literatur das Urtheil dahin vereinigt: „daß Hans Sachs der fruchtbarste und tiefsinnigste Pfleger der volksthümlichen Kunst, der bedeutendste Dichter des 16. Jahrhunderts sey, dessen Werke, obwohl ihnen seine Sprache und geregelte Form abgehe, obwohl in Einkleidung die Mannichfaltigkeit vermißt werde, doch würdig seyen, im deutschen Volke lebendig erhalten und immer wieder empfohlen zu werden." Das Zeitalter der Denkmäler konnte daher unsern Hans Sachs nicht unberücksichtigt lassen. König Ludwig I. von Bayern hat dessen Büste in der Ruhmeshalle zu München aufgestellt, und in Kaulbach's Reformation finden wir den Schuhmacher und Poeten von Nürnberg, auf den ersten Blick kenntlich, im Vordergrunde.

Die umfassendste Biographie ist: „Historisch-kritische Lebensbeschreibung Hans Sachsens, ehemals berühmten Meistersängers zu Nürnberg, von M. Salomon Ranisch." Altenburg 1765. — Die gediegenste Schrift der neueren Zeit: „Hans Sachs. Sein Leben und Wirken aus seinen Dichtungen nachgewiesen von J. L. Hoffmann." Nürnberg 1847. — Außerdem verweisen wir auf die Literaturgeschichten von A. Koberstein, G. G. Gervinus, W. Wackernagel und H. Kurz und für die einzeln gedruckten Gedichte besonders auf K. Goedeke.

Da die Gesammtwerke Hans Sachsens selten zu finden sind, noch seltener jene früher einzeln ausgegebenen Gedichte, so erschienen, seitdem Goethe den Meister zu seinen Ehren gebracht hatte, mehrere Sammlungen ausgewählter Stücke, nämlich:

1) Proben aus des teutschen Meistersängers Hans Sachsens Werken, zum Behuf einer neuen Ausgabe derselben ausgestellet von F. J. Bertuch. Weimar bei C. L. Hoffmann 1778. 4. Enthält 9 Stücke; die Fortsetzung unterblieb, da die erwartete Theilnahme fehlte.

2) Hans Sachsens sehr herrliche schöne und wahrhafte Gedichte, Fabeln und gute Schwenck. In einem Auszug aus dem ersten Buch mit beigefügten Worterklärungen von J. H. H(äslein). Nürnberg. Raspe. 1781. 8.

3) Hans Sachsens ernstliche Trauerspiele, liebliche Schauspiele, seltsame Fastnachtsspiele, kurzweilige Gespräche, sehnliche Klagreden, wunderbarliche Fabeln sammt andern lächerlichen Schwänken und Possen. Bearbeitet und herausgegeben von D. Joh. Gust. Büsching. Drei Bücher. Nürnberg. J. L. Schrag. 1816—1824. 8. (Im 1. Bande wurde die Sprache modernisirt; da diese Aenderung gerügt wurde, ging der Herausgeber in den folgenden Bänden zur ursprünglichen Form zurück).

4) Des Meisters Hans Sachs Historien und gute Schwänke, herausgegeben von Conrad Spät genannt Frühauf. Pesth 1818. 8.

5) Hans Sachs im Gewande seiner Zeit. Gotha, in der Becker'schen Buchhandlung, 1821. gr. Fol. (Enthält 23 Gedichte mit kräftigen Holzschnitten nach dem Muster der alten Einzeldrucke).

6) Auszüge aus Hans Sachsens Schriften. Zwickau 1823. 16.

7) Hans Sachs. Eine Auswahl für Freunde der ältern vaterländiſchen Dichtkunſt von Joh. Adam Göz. Vier Bändchen. Nürnberg. Bauer u. Raspe, 1829. 1830 8. (Mit einem Gloſſar. Enthält auch einige Gedichte aus Handſchriften).

8) Schwänke von Hans Sachs mit den nöthigſten Worterklärungen von Johann Adolph Naſſer. Kiel 1827. 8.

9) Hans Sachs. Eine Auswahl aus deſſen Werken herausgegeben von D. Georg Wilhelm Hopf. Zwei Bändchen. Nürnberg. L. Schmid. 1856. kl. 8. (Dieſe Sammlung iſt darauf angelegt, aus allen Gattungen karakteriſtiſche Proben zu geben und dadurch eine Geſammtanſchauung möglich zu machen. Sie enthält 80 Stücke mit einem Gloſſar). D. Hopf.

Sack, August Friedrich Wilhelm, ſ. Z. erſter Hofprediger und Oberconſiſtorialrath in Berlin, iſt, abgeſehen von Univerſitätslehrern, als einer der bedeutendſten theologiſchen Schriftſteller und Prediger, vielleicht als der bedeutendſte, der deutſch-reformirten Kirche in dem zweiten Drittel des 18. Jahrhunderts anzuſehen, theils weil er, unter Ablegung eines unfreien Gehorſams gegen die ſymboliſchen Bücher, das bibliſche Chriſtenthum mit ſtarker Ueberzeugung feſthielt und vertheidigte, theils weil er während der ganzen Regierung König Friedrich's des Zweiten von Preußen durch die erfolgreiche Verwaltung des Predigtamts am Dom zu Berlin der mächtig eindringenden Freigeiſterei unter den höheren Ständen in der preußiſchen Hauptſtadt einen Damm entgegenſetzte.

Er wurde geboren den 4. Februar 1703 in dem anhalt-bernburgiſchen Städtchen Harzgerode, wo ſein Vater, Daniel Sack, Bürgermeiſter war. Seine Vorfahren haben in Nordhauſen gewohnt, und es iſt deshalb nicht unwahrſcheinlich, daß er von einem Bruder, oder anderen Seitenverwandten, von Siegfried Sack, der im Jahre 1527 zu Nordhauſen geboren und im Jahre 1567 der erſte evangeliſche Pfarrer am Dom zu Magdeburg wurde, abſtamme. In ſeinem 15. Jahre wurde er auf die Schule zu Bernburg und ein Jahr darauf auf das Gymnaſium zu Zerbſt geſchickt. Im Jahre 1722 bezog er die Univerſität zu Frankfurt an der Oder, wo er zwei Jahre blieb und ſich beſonders an Paul Ernſt Jablonski (den Verfaſſer des Pantheon Aegyptiorum) angeſchloſſen zu haben ſcheint. Hierauf ward er Lehrer eines jungen Herrn v. Milzonneau, mit welchem er anderthalb Jahre im Hauſe eines Verwandten ſeines Zöglings, des franzöſiſch-reformirten Predigers zu Stettin, von Mauclerc, lebte: eine Verbindung, welche ihm durch die wiſſenſchaftliche Bildung und den Karakter des Geiſtlichen ſehr vortheilhaft wurde. Dieſem Umgange verdankte er auch eine gründliche Bekanntſchaft mit der franzöſiſchen Sprache, die er ſpäter mit ungemeiner Fertigkeit ſchrieb und ſprach, ſo daß er nicht ſelten in franzöſiſchen Gemeinden zu predigen unternehmen konnte. Nachdem er im Jahre 1724 als Begleiter ſeines Zöglings zum zweiten Male nach Frankfurt an der Oder gegangen war, begab er ſich zu ſeiner weiteren theologiſchen Ausbildung nach Holland. Er verweilte zuerſt in Leyden und ging dann als Erzieher eines jungen friesländiſchen Edelmannes nach Gröningen, wo ihm der Vorzug zu Theil wurde, ein Jahr lang Hausgenoſſe von Johann Barbeyrac zu ſeyn, des früheren Rektors der Akademie zu Lauſanne, in deren Namen derſelbe im Jahre 1716 gegen die Forderung der Unterſchrift der formula consensus vom J. 1675 proteſtirte *). Der länger fortgeſetzte Umgang mit einem Gelehrten von umfaſſendem Wiſſen und liberal-theologiſcher Denkart konnte nicht anders als ſehr anregend auf den Geiſt des jungen deutſchen Theologen wirken. Es ſcheint, daß Sack ſich ſchon damals mit einer gewiſſen Vorliebe mit den vorzüglicheren Schriften der Remonſtranten beſchäftigt habe, mit deren Theologie die ſeinige wohl ſtets einige Verwandtſchaft behalten hat. Vielleicht hat er auch ſchon damals ſocinianiſche Schriften geleſen, von denen er ſpäter urtheilte, daß auch aus ihnen Manches zu lernen ſey; daß er aber ihr Syſtem angenommen habe,

*) Barbeyrac iſt der Verfaſſer eines berühmt gewordenen traité de la morale des pères de l'église, Amſterdam 1728, und der Herausgeber der Werke des Hugo Grotius, Amſterdam 1720.

wie Gegner ihm vorgeworfen, wird durch das, was wir nachher von seiner Hauptschrift berichten werden, durchaus widerlegt.

Nach Deutschland zurückgekehrt, ward ihm der Antrag gemacht, Erzieher des jungen unmündigen Erbprinzen von Hessen-Homburg zu werden. Er trat diese Stelle im Februar des Jahres 1728 an und verlebte drei sehr glückliche Jahre auf dem Schlosse zu Hödensleben, einem hessen-homburgischen Amte, vier Meilen von Magdeburg, wo die verwittwete Landgräfin residirte. Das Leben an diesem kleinen Hofe, in der Gesellschaft einer vorzüglichen, religiös-gesinnten Fürstin, erfreute und bildete ihn, während seine Pflichten der Unterweisung ihm noch Muße ließen zu eigenen Studien, die er besonders der Philosophie und der Naturgeschichte zuwandte. Er las die Werke von Wolff, dessen System um diese Zeit anfing, das herrschende zu werden, machte sich aber auch mit Baco, des Cartes und anderen Vorgängern von Leibnitz und Wolff bekannt. Mit den Naturwissenschaften hat er sich stets eifrig beschäftigt. Im Jahre 1731 berief ihn das Presbyterium der deutsch-reformirten Gemeinde in Magdeburg zu deren drittem Prediger. Er erwarb sich in dieser Amtsführung Hochachtung und Vertrauen und wurde der Begründer eines für seine Gemeinde und die dortige wallonisch-reformirte gemeinschaftlichen Armen- und Waisenhauses, welches noch besteht. Bald nach dem Antritte seines Amtes verehelichte er sich mit der Tochter eines Richters der französischen Kolonie zu Frankfurt an der Oder, Cardel. Diese starb nach der Geburt einer Tochter. Vier Jahre nach diesem Verluste, im J. 1737, trat Sack in eine zweite Ehe mit der Tochter eines Juweliers zu Magdeburg, Garrigue, aus Masamet in Languedoc gebürtig, welcher wegen der Religionsverfolgungen in Frankreich im Anfange des Jahrhunderts sich mit seiner Frau, aus Grenoble gebürtig, in die preußischen Lande geflüchtet hatte. Diese zweite Gattin hat ihn überlebt und ist im Jahre 1787 gestorben. Im J. 1738 wurde Sack erster Prediger der genannten Gemeinde, auch Consistorialrath und Inspektor der reformirten Gemeinden im Herzogthum Magdeburg.

Im Anfange des Jahres 1740 wurde Sack, auf die Empfehlung Reinbeck's, Probstes zu Köln an der Spree *), vom Könige Friedrich Wilhelm I. nach Berlin berufen, zunächst um eine Probepredigt zu halten, und zwar (nach der eigenthümlichen Weise des Königs) aus einem Exemplar des N. Testaments, das dieser ihm zuschickte. Nachdem diese Predigt gehalten worden und dem Könige wohlgefallen hatte, mußte er eine zweite übernehmen, da der König ihm sagte, er sey zuweilen durch eine Predigt getäuscht worden. Auch die zweite befriedigte den König und nun ward Sack zum Hof- und Domprediger in Berlin und zugleich zum Mitgliede des Consistoriums ernannt. Der König, der schon krank war, ertheilte ihm von seinem Bette aus, in Gegenwart des Oberhofpredigers Jablonski und Reinbeck's, Ermahnungen, wie er sein Amt rechtschaffen verwalten solle. „Er muß gleich herkommen", sagte er, „denn wenn ich sterbe, so werden sie Alles über den Haufen werfen und ihn verdrängen." Bald nach Sack's Amtsantritte in Berlin starb der König, 31. Mai 1740. Von dem Verdrängen war allerdings keine Rede, vielmehr scheint der König Friedrich II. den neuen Hofprediger geachtet zu haben, wie aus manchen Zügen hervorgeht, wiewohl er, bei seiner bekannten Abwendung vom kirchlichen Leben, einen näheren Verkehr mit ihm nicht gehabt zu haben scheint. Dessen ungeachtet war der Anfang der Amtsführung Sack's in Berlin schwer, da er nicht nur nicht sogleich zu seinem vollen Gehalte gelangte, sondern auch Gegner hatte, die seine Rechtgläubigkeit anfochten und eine Vielheit neuer Verhältnisse und Geschäfte auf ihn eindrang. Dieß verursachte eine Hypochondrie, die ihn nöthigte, sich im Dezember des Jahres 1740 von seinen Amtsgeschäften loszumachen und zu seinen Freunden nach Magdburg zu begeben. Seine Gesundheit stellte sich allmählich wieder

*) Dies ist der Verfasser der „Betrachtungen über die Augsburgische Confession" (seit 1734 u. f.), ein gemäßigter Wolffianer und ein vorzüglicher Prediger, der bei dem Könige Friedrich Wilhelm I. in großem Ansehen stand. Er starb 1741.

her, doch trat er in ſeine volle Wirkſamkeit zu Berlin erſt im Sommer des Jahres 1742 wieder ein. Von dieſer Zeit an begann nun ſeine an vierzig Jahre hindurch fortgeſetzte kirchliche und ſchriftſtelleriſche Wirkſamkeit, die des Eigenthümlichen und Auszeichnenden ſo Manches hatte, welches einer näheren Karakteriſirung würdig iſt.

Auguſt Friedrich Wilhelm Sack beſaß einen natürlich-kräftigen Geiſt, klaren Verſtand und lebhafte Phantaſie, und war von einem tiefen, ja mächtigen Gefühl der Wahrheit der in der heiligen Schrift enthaltenen Offenbarung und des Bedürfniſſes einer Erlöſung für die gefallene Menſchheit durchdrungen. Sein durch Sprachkenntniſſe, ſowie durch philoſophiſche und theologiſche Studien genährter Geiſt wurde, auch durch Umgang, frühe abgeneigt jedem theologiſchen und kirchlichen Lehrzwange, und man wird die Grundrichtung ſeiner Theologie und ſeines Wirkens am richtigſten auffaſſen, wenn man Beides als auf der Wechſelwirkung jener feſten bibliſch-chriſtlichen Ueberzeugung und dieſes ſtark proteſtantiſchen Unabhängigkeitsgeiſtes beruhend anſieht. Das Zeitalter, in das ſein kräftigſtes Wirken fiel, etwa von 1742 bis in den Anfang der ſiebziger Jahre, war noch ſo gerichtet, daß die edleren Geiſter in Deutſchland entweder mehr das Eine oder das Andere wollten, ohne doch Eines von Beidem nicht zu wollen. Hieraus erklärt ſich, daß ein Karakter, welcher in eigenthümlicher Sicherheit und Stärke Beides zugleich repräſentirte, überwiegend Anerkennung fand, ohne doch vor Verkennung und Angriffen gänzlich bewahrt zu werden. Erſt in den ſpäteren Jahrzehenden gingen jene beiden Seiten des evangeliſch-theologiſchen Strebens mehr und mehr auseinander, und da war es dann natürlich, daß Sack zum Theil von neologiſchen Proteſtanten mißverſtändlich und parteimäßig erhoben und darauf von einſeitig dogmatiſirenden Chriſten unbillig ignorirt wurde. Die geſunde Lehre und die klare, kräftige Sprache in ſeinen Predigten, die Forderung der Heiligkeit, gebaut auf die Offenbarung des erlöſenden Gottes, und die von Kenntniſſen und anſchaulicher Darſtellung unterſtützte Ueberzeugungskraft in ſeinem „Vertheidigten Glauben der Chriſten“ gewannen ihm Freunde und Verehrer aus allen Ständen. Jährliche Erholungsreiſen brachten ihn in Verbindung auch mit auswärtigen Gelehrten, wie Klopſtock *), Gleim, Jeruſalem, Semler. Spalding's Umgang genoß er ſeit deſſen Verſetzung nach Berlin im J. 1764. Sein vielſeitiges wiſſenſchaftliches Intereſſe erhielt im Jahre 1745 Anerkennung durch die Wahl zum ordentlichen Mitglied der Akademie der Wiſſenſchaften, und zwar in der phyſikaliſchen Klaſſe, in der er jedoch nur einmal eine Vorleſung über einen naturhiſtoriſchen Gegenſtand gehalten hat. In der Theologie fuhr er fort, ſeine Kenntniſſe zu erweitern, las Kirchenväter und Reformatoren und ſchätzte unter den Neueren vorzüglich den jüngeren Turretin, Oſterwald, Werenfels, Grotius, Clericus und Clarke. Er unterhielt einen ſehr mannichfaltigen Briefwechſel mit Gelehrten, unter anderen mit Breitinger, Semler, Töllner, Zimmerman in Zürich, J. D. Michaelis, Kennicott in Oxford, dem er zu der Variantenſammlung für ſeine Ausgabe des Alten Teſtaments behülflich war. Wieland, vor der Zeit, in welcher er das Chriſtenthum mit der griechiſchen Lebensphiloſophie vertauſchte, dedicirte ihm ſeine „Empfindungen eines Chriſten“ (Zürich 1757) mit Bezeugung ſeiner Verehrung und Dankbarkeit. Johannes Müller, der ſpätere Geſchichtſchreiber, wandte ſich im Jahre 1771 von Göttingen aus an ihn und ſprach ihm den Wunſch aus, in Preußen angeſtellt zu werden. Perſonen verſchiedener Bildungsſtufen verſicherten ihn warm ihrer Dankbarkeit für die Befeſtigung ihrer chriſtlichen Ueberzeugungen, die ihnen durch das Buch vom Glauben der Chriſten zu Theil geworden ſey.

Dieſe literäriſchen Verbindungen traten jedoch zurück hinter der Ausübung ſeiner geiſtlichen Aemter. Er wurde Mitglied des 1750 errichteten Oberconſiſtoriums. Im Jahre 1751 ward er zum Viſitator des reformirten Joachimsthaliſchen Gymnaſiums

*) Vgl. Klopſtock's Werke in 12. Achtzehnter Band, Leipzig 1830, Brief 19, worin eine ſehr warme Erwähnung der perſönlichen Bekanntſchaft mit Sack enthalten iſt.

bestellt und bekleidete dieses Amt funfzehn Jahre hindurch, nach welcher Zeit es, seinem Wunsche gemäß, seinem Freunde Sulzer übertragen wurde. Bis dahin arbeitete er mit dem Direktor Heinius auf die Vervollkommnung dieser wichtigen Schule hin. Er verwaltete eine Zeit lang die milden Stiftungen der Domkirche und sorgte für deren Erweiterung. Als nach dem Beginne des siebenjährigen Krieges das königliche Haus sich nach der Festung Magdeburg begab, erhielt Sack den Befehl, demselben als Geistlicher zu folgen. Er brachte drei Jahre in Magdeburg zu und kehrte erst nach geschlossenem Frieden zurück. Während dieser Zeit hatte er die königlichen Prinzen und Prinzessinnen in der Religion zu unterrichten und segnete im J. 1765 den Thronfolger, nachmaligen König Friedrich Wilhelm II., in der dortigen deutsch-reformirten Kirche ein. — Als ein Zeichen, wie noch im Jahre 1770 eine rechtmäßige theologische Fortschreitung beargwohnt wurde, erwähnen wir, daß, als Sack in dem genannten Jahre mit einigen befreundeten Männern, Spalding, Ebert, Semler und Jerusalem, einer Zusammenkunft in Magdeburg sich erfreute, ein Gerücht entstand, diese Männer hätten hier Rath gepflogen, die bisherige Kirchenlehre zu stürzen und eine socinianisch-natürliche Religionslehre zu verbreiten. Dieß wurde sogar behauptet in der Schrift: „Unsere Gedanken von der Nutzbarkeit des Predigtamts auf dem Lande" *). — Die Leerheit dieses Gerüchts geht, abgesehen von der Gesinnung und Schriftstellerwirksamkeit dieser Männer, daraus hervor, daß Sack im Jahre 1771 „Zwei Predigten von der Unzulänglichkeit der natürlichen Religion zur wahren Beruhigung des Menschen" herausgab und 1773 den „Vertheidigten Glauben der Christen" neu erscheinen ließ **). — Eine besonders fruchtbringende Wirksamkeit übte noch der Greis auf die in Berlin lebenden reformirten Candidaten aus, zu denen sich auch einige lutherische gesellten, indem er an den Nachmittagen der Sonntage sie um sich versammelte und sich heiter und beredt über theologische Fragen und Bücher mit ihnen unterhielt ***). Im Jahre 1777 hatte Sack die Freude, seinen ältesten Sohn, Friedrich Samuel Gottfried (den nachherigen ersten Hofprediger und Bischof Sack), als seinen Collegen an der Domkirche zu Berlin einführen zu dürfen. Im Sommer des Jahres 1780 hielt er, als ein Siebenundsiebziger, seine letzte Predigt über Ps. 90. Vs. 10. Allmählich nahmen seine Kräfte ab. Er entschlief, nachdem er, gleich einem Patriarchen, seine Kinder und Kindeskinder gesegnet hatte, den 23. April 1786.

Es liegt uns jetzt ob, die Theologie und die Predigtweise dieses Mannes näher zu karakterisiren, da wir Beides bisher nur im Allgemeinen berührt haben.

Die theologischen Ueberzeugungen Sack's ergeben sich hauptsächlich aus seinem größeren Werke, dem „Vertheidigten Glauben der Christen", welches vom Jahre 1748 an stückweise herausgegeben wurde und im J. 1751 als ein Ganzes an's Licht trat. Der Verfasser schrieb es in seinem kräftigsten Mannesalter, von seinem 42. bis zu seinem 48. Lebensjahre, und gab es nach 25 Jahren (1773) so gut als ganz unverändert wieder heraus. Die Veranlassung war der Eingang, den damals englische und französische freigeistische und antichristliche Schriften in Deutschland fanden, und besonders in dem Wirkungskreise des Verfassers, welcher Richtung er, bei seiner Belesenheit auf diesem Gebiete, Einhalt zu thun für seine Pflicht hielt. Diese Vertheidigung, in der Form von Selbstgesprächen geschrieben, ist nicht eine Apologie in dem engeren Sinne, in welcher nur der göttliche Ursprung des Christenthums dargethan wird, sondern der Lehrinhalt wird im Wesentlichen mit dargestellt und vertheidigt. Die Schrift umfaßt also

---

*) Ohne Zweifel dasselbe Buch, welches ursprünglich gegen Spalding's Schrift: „Ueber die Nutzbarkeit des Predigtamts" — gerichtet war und dem Superintendenten Oemler in Jena zugeschrieben wurde. Vgl. Spalding's Lebensbeschreibung. Halle 1804. S. 93.

**) Eine ruhige Widerlegung jenes Gerüchts findet sich im „Journal für Prediger", 1776, sechster Band, drittes Stück.

***) Eine anziehende Beschreibung dieser Gespräche findet sich in dem Journal für Prediger, achtzehnter Band, drittes Stück, Halle 1786, verfaßt von G. J. Pauli.

in populärer Weise das, was in der Wissenschaft Apologetik und Dogmatik genannt wird, und zwar so, daß das Begründende und Entwickelnde sich gegenseitig unterstützt. Das Ganze zerfällt in acht Hauptstücke, die wieder einzelne Betrachtungen enthalten, deren jede an Schriftstellen angeknüpft wird und sich mit praktisch-ascetischen Ausführungen zu schließen pflegt. Eine weitere nicht unwichtige Quelle für die Auffassungen unseres Apologeten sind die im ersten Theile seiner Lebensbeschreibung enthaltenen Gutachten und Marginalien, sodann die „Betrachtungen über den Einfluß der christlichen Religion auf Moralität und bürgerliche Wohlfahrt" im zweiten Theile. Es ist sachverständlich, daß ein Schriftsteller, der um die Mitte des Jahrhunderts schrieb, unter dem Einflusse der damals herrschenden Leibnitz-Wolffischen Philosophie stand, wiewohl dieser Einfluß bei der eigenthümlichen Unabhängigkeit und populären Geistesrichtung des Verfassers nie ein drückender wird. Wir finden hier also die Voraussetzung einer natürlichen Religion, welcher die Begriffe von den göttlichen Vollkommenheiten, von der vermittelst vernünftigen Nachdenkens zu erlangenden religiösen Ueberzeugung, von der Coordination der Gottseligkeit und Tugend, oder von dieser, als dem ganzen Willen Gottes, von einer gewissen Geschiedenheit von Seele und Leib, von Vollkommenheit und verwandte zum Grunde liegen. Da aber Beobachtungsgeist, Gefühl und eine sehr lebendige Einbildungskraft die Urtheile des Verfassers immer begleiten, so entstehen daraus niemals trockene Ausführungen, sondern meistens kräftige Appellationen an den gesunden Verstand und das Gewissen. Der Apologet knüpft zwar an die natürliche Religion an, als an einen Theismus, der an sich schon tiefe Ehrfurcht und dankbare Anbetung erwecken müsse, aber er besteht nicht nur darauf, daß jene unzulänglich sey, dem Menschen hinreichende religiöse Lebenskraft und Beruhigung zu gewähren, sondern auch, daß jene allgemeinere Vernunfteinsicht selbst schon dem Menschengeschlechte durch eine von Anbeginn der Welt an ergehende göttliche Offenbarung und Belehrung müsse mitgetheilt seyn: ein Standpunkt, der ihn von späteren verwandten Schriftstellern unterscheidet. So kommt er zur heiligen Schrift als dem Prius des christlichen und allein befriedigenden religiösen Erkennens und Glaubens. Die heilige Schrift ist ihm aber dieses Prius nicht etwa in einem bloß formalen Sinne, sondern vom Anfang an zugleich mit dem Eindrucke von ihrem Inhalte. Er gründet ihre Autorität nicht auf einen vorgängigen Inspirationsbeweis, sondern er nimmt ihre Göttlichkeit an, beides wegen des Inhalts und wegen der Erhabenheit und Kraft der Sprache, welche die Vernunft überzeugen und das Herz nöthigen, den Geist Gottes als Urheber der Schrift anzuerkennen. Dieser, durch Erwägung der Zeugnisse des Alterthums *), z. B. für die Aechtheit der Bücher Moses, unterstützte Totaleindruck von der Schrift als Offenbarung, und von der Offenbarung als Schrift, ist der Ausgangspunkt unseres Autors. Er gewinnt auf diesem Wege zwar nur eine durch vernünftige Gründe erlangte Ueberzeugung, und stellt nicht den Begriff einer unmittelbar dem Innersten des Menschengeistes einleuchtenden Evidenz in Betreff des Mittelpunktes des Evangeliums auf: ein Mangel allerdings, allein ein solcher, der nicht nur vielfach gut gemacht wird durch das Mitwirken des Gefühls zu dem, was ihm Ueberzeugung wird, sondern der sich auch daraus erklärt, daß jene unmittelbare Evidenz (ein erst zu unserer Zeit reiner entwickelter Begriff) damals fast nur vorhanden zu seyn pflegte in der Form eines einseitigen Pietismus oder einer ungeläuterten Mystik, wie beide dem Geiste unseres Schriftstellers fremd waren. Als Mittelpunkt der ganzen Offenbarung betrachtet er die Lehre von der dem gefallenen Menschengeschlechte durchaus nothwendigen Erlösung durch den Sohn Gottes, und der von ihm durch Vergießung seines Blutes gestifteten Versöhnung. Er sagt vom Sohne Gottes, daß „es nicht möglich sey, ihn unter die Creaturen zu zählen", betont es, „daß der Erstgeborene nicht zu erklären sey als der Ersterschaffene", und ur-

*) Wozu er doch gleich im Eingange die treffende Bemerkung macht: „Gesetzt auch, wir wüßten keinen einzigen von den Verfassern der heiligen Bücher, würde dann deswegen derselben Inhalt weniger wahr oder weniger göttlich seyn?" Berth. Gl. S. 198.

theilt, daß es doch auch wohl „den Socinianern nach und nach in die Augen leuchten sollte“, daß von den drei göttlichen Personen alles Creatürliche abzusondern sey. Der Begriff von Christus als dem verordnetem Mittler, dem Herrn über Alles, unserem Fürsprecher und Richter, wird stark hervorgehoben *). Es ist auch interessant und als auf einer gesunden dogmatischen Grundansicht beruhend anzusehen, daß im sechsten Stücke die Lehre von der göttlichen Dreieinheit (allerdings vorzugsweise ökonomisch) vor der Lehre von der Person Jesu Christi im siebenten Stücke abgehandelt wird, so daß also der historische Mittelpunkt des Evangeliums. diesem so biblisch-populären Verfasser doch als gegründet in dem Ontologisch-Trinitarischen erscheint. Doch wird, unter Vermeidung der näheren Bestimmungen im Sinne des Athanasianischen Symbols, eine gewisse Subordination angedeutet. — Die Thatsache der Verführung unserer ersten Eltern durch den Satan wird als der Vernunft nicht widersprechend anerkannt und zugleich gesagt, „die Geschichte des Falls unserer ersten Eltern sey die Geschichte eines jeden sündigenden Menschen“. Es wird gelehrt, daß Adam nur seine verdorbene und sterbliche Natur fortpflanzen konnte. Der Hang aller Menschen zum Bösen müsse aber im Zusammenhange mit dem geoffenbarten Rathschlusse der Erlösung betrachtet werden, so daß um jenes willen kein Mensch verdammt werde, weßhalb auch das unbedingte Dekret verworfen wird. Vielmehr lehrt unser Verfasser, daß die unendliche Barmherzigkeit und Liebe Gottes durch Zulassung des Falls nur um so mehr verherrlicht werde und von dem Menschengeschlechte umso tiefer gefühlt werden könne. Hieraus wird nun abgeleitet, daß Gott den sündigen Menschen Vergebung und Seligkeit unter den Bedingungen der Buße nnd des Glaubens an den Mittler darbiete; und zwar sey es nicht genug, die Göttlichkeit der Sendung Christi zu glauben und bloß den moralischen Theil seiner Lehre anzunehmen, sondern es heißt: „Ich muß zugleich an Ihn glauben und Ihn verehren, wie er mir ist offenbart worden“ **). Indem nun die göttliche Forderung, an den Mittler zu glauben, überwiegend als die der Vernunft einleuchtende höchste Pflicht des Menschen bezeichnet wird: so wird dadurch nicht allein die Selbstbestimmung des Menschen in der Erfüllung dieser Bedingungen der Buße und des Glaubens anerkannt, sondern es tritt auch der Begriff der Befähigung dazu durch die vorlaufende Gnade mehr in den Hintergrund. Erneuerung wird gelehrt, aber die Begriffe von Rechtfertigung und Heiligung werden nicht bestimmt auseinander gehalten, sondern in dem Ganzen der dargebotenen und angenommenen Versöhnung, Gnade und Erneuerung zusammengefaßt ***). Der höchste Beweggrund zur Heiligkeit und Tugend wird in dem Glauben an die Erlösung gefunden und in dem Bewußtseyn, Jesu Eigenthum zu seyn. Der Beistand der göttlichen Gnade zu einem christlichen Leben wird gelehrt, aber als ein solcher, der durch Nichtwollen abgewehrt werden kann, und das tägliche, ja stündliche Gebet gefordert. Die Auferstehung der Leiber wird gelehrt und der Versuch gemacht, sie aus der Annahme eines schon im sterblichen Leibe vorhandenen Grundstoffs eines unsterblichen zu erläutern. — Den Beschluß der Apologie macht eine Betrachtung über die Taufe und das Abendmahl, wobei der Verfasser auf dem Zwingli'schen Standpunkte steht, jene als eine göttliche Anordnung zum Bekenntnisse des christlichen Glaubens unter Aneignung der Verheißung Gottes, dieses als ein vom höchsten Eindrucke der Liebe Christi begleitetes Gedächtnißmahl darstellend. Außerdem, daß die Lehre von der Kirche hiebei sehr zurücktritt, zeigt sich die Abwendung unseres Theologen auch von der reinern Mystik, wie sie doch in der symbolischen Lehre der reformirten Kirche bestimmt enthalten ist. Beweist dieß auf der einen Seite eine furchtlose Unabhängigkeit von Allem, was ihm nicht in der heiligen Schrift gegründet erschien, so auf der anderen die Einseitigkeit, welche der Grundrichtung seiner Schriften anhängt, nämlich die göttlichen Zeugnisse nur vermittelst der vernünftigen Reflexion zur Ueberzeugung werden zu lassen,

*) Vertheid. Glaube, sechstes Stück, 3., 5. u. 6. Betrachtung. Das siebente Stück.
**) Verth. Gl. S. 564.
***) Marginalien, Lebensbeschr. Th. 2. S. 335.

ſo lebendig auch dieſe Reflexion vom religiöſen Gefühle begleitet iſt. Jedoch iſt dieſer Mangel an Myſtik bei Sack nicht ſo zu verſtehen, als wenn er überhaupt Geheimniſſe in der göttlichen Offenbarung nicht annähme. Vielmehr erkennt er ſolche und ihre Verbindung mit den klareren Lehren des göttlichen Wortes ausdrücklich an, will nur die Ausdeutung derſelben in gehörigen Schranken gehalten wiſſen.

Dieſe Darſtellung des Lehrgehalts in den Schriften von A. F. W. Sack vermochte nicht den ganzen Eindruck derſelben, namentlich ſeines Hauptwerks, zu geben, weil die Zuſammenſtellung des Didaktiſchen nicht die ungemeine Kraft und Lebendigkeit der Darſtellung zur Anſchauung bringen, noch auch zeigen konnte, wie durch Mannichfaltigkeit von Kenntniſſen, Reichthum an treffenden Bemerkungen und Bezugnahmen auf freigeiſtiſche Schriften und Denkweiſen dem ſich damals verbreitenden Unglauben entgegengearbeitet wird. Die ſeinem Zeitalter vorlaufende Würde und Kraft der Sprache in Sack's Predigten iſt ſtets anerkannt worden. Aber auch in dem „Vertheidigten Glauben der Chriſten“ trägt ſie (nach dem inneren Zuſammenhange von Inhalt und Form) ſehr dazu bei, das nicht hinreichend Beſtimmte und Conkrete der Auffaſſungen zu erläutern und zu beleben, welches, wenn der Raum es erlaubte, leicht durch eine anſehnliche Reihe von Stellen nachgewieſen werden könnte.

Der „Vertheidigte Glaube der Chriſten“ iſt ohne Zweifel auch noch nach dem Erſcheinen der zweiten Ausgabe im J. 1773 vielfach mit Segen geleſen worden. Teller*) verſichert in Bezug auf die erſte, daß es in Leipzig auch von Familien lutheriſcher Confeſſion ſey als Handbuch gebraucht worden. In den achtziger Jahren drängte ſich eine andere Vorſtellungs- und Ausdrucksweiſe hervor. Da man aber in unſerem Jahrhundert etwa ſeit dreißig Jahren viele ältere theologiſche Werke zur Belehrung und Erbauung der chriſtlichen Leſewelt wieder aufgelegt hat: ſo kann wohl die Frage entſtehen, warum nicht daſſelbe mit dieſem das Belehrende mit dem Erbauenden in ſo eigenthümlich lebensvolle und ſchriftgemäße Verbindung bringenden Werke geſchehen ſey. Die Antwort ergibt ſich, unſeres Erachtens, aus dem Zwiefachen, daß man in neuerer Zeit vorwiegend aſcetiſche Werke, in denen die dogmatiſche Grundlage ſtreng ſymboliſch iſt, wieder herausgegeben hat, und dann, daß die reformirte Confeſſion des Verfaſſers mehreren heutigen Herausgebern ſchon ein Grund der Nichtberückſichtigung geweſen ſeyn mag, wozu allerdings im achten Stücke, in der Lehre von den Sakramenten, eine Veranlaſſung lag. Allein dieſe könnte weggelaſſen werden; auch käme es nicht auf ein Wiedererſcheinen des ganzen Werkes an, das überdieß manche Wiederholungen und mehreres heutzutage einer genaueren Beſtimmung Bedürfende enthält, ſondern etwa auf einen beſonderen Abdruck einzelner Abſchnitte. So würde, unſeres Erachtens, das ganze ſiebente Stück „Vom Glauben an Jeſum Chriſtum, den göttlichen Erlöſer der Menſchen“, einen ungemein trefflichen Traktat zum Nutzen der Chriſten unſerer Tage abgeben. — Der „Vertheidigte Glaube“ iſt in's Holländiſche überſetzt, der erſte Band (wohl die erſten vier Stücke umfaſſend) in's Franzöſiſche. Von einigen Gegenſchriften möchte nur eine von dem gräflich Putbuſſiſchen Hofprediger und Paſtor Koch zu Vilmnitz: „Vertheidigter Glaube der Chriſten von der heil. Taufe und des Herrn Abendmal, Roſtock nnd Wismar, 1754“ — zu erwähnen ſeyn.

Es bleibt uns noch übrig, die Predigtweiſe von A. Fr. W. Sack zu kennzeichnen, worüber wir uns deshalb kürzer faſſen dürfen, weil das Materielle ſeiner Lehrweiſe ſchon in dem über ſeine Hauptſchrift Geſagten dargeſtellt worden iſt. Erwägt man den Zeitraum, in welchem er dieſen ſeinen Hauptberuf ausgeübt hat, nämlich während der 49 Jahre von 1731 bis 1780: ſo fällt davon ein Licht auf die Originalität und Selbſtſtändigkeit, mit welcher er, namentlich für die deutſch-reformirte Kirche, eine neue Bahn brach. Man hat daher mit Recht in dieſer Beziehung ihn mit Mosheim in Parallele geſtellt, wie er denn faſt zu gleicher Zeit mit dieſem zu predigen anfing. Von

*) In der Berliner Monatsſchrift, Juli 1786. S. 22.

dem sonstigen bedeutenden Unterschiede zwischen jenem berühmten, mehr gelehrten und sehr oratorischen Prediger ist dabei abzusehen. Eine Aehnlichkeit bestand aber darin, daß Beide die Bahn traditioneller Vorstellungen und pietistischer Redeweisen verließen und, auf dem Grunde von klaren Schriftbegriffen, sich an die religiös-geweckte Vernunft, das Gewissen und die Lebenserfahrung wandten. Sack seinerseits überwand auf diese Weise das todte Vertrauen auf Rechtgläubigkeit und ließ alles typologisch Spielende fahren. Seine Predigten sind sämmtlich gebaut auf einen festen Glauben an den lebendigen Gott und den offenbarten Rathschluß der Erlösung, und nehmen die praktische Richtung auf Heiligung des Sinnes und Besserung des Wandels. Sie behandeln allerdings meistentheils allgemeine Gegenstände, wie Allwissenheit Gottes, Vorsehung, die göttliche Größe Jesu, wie Jesus die geistlich Blinden sehend mache, Nothwendigkeit und Möglichkeit eines heiligen Lebens, Buße, Aufrichtigkeit, Demuth, Gebet, Bekenntniß des Evangeliums, den schmalen Weg und ähnliche. Aber diese Allgemeinheit ist weit entfernt, eine leere, intellektualistische oder moralisirende zu seyn, sondern sie ist von dem starken Drange eingegeben, den theils in herkömmlich-todtem Glauben sich selbst betrügenden, theils dem eindringenden Zweifelgeist ausgesetzten Zeitgenossen nur erst mit aller Kraft des Glaubens und der Liebe die Wahrheit und Seligkeit eines erneuerten und von innen aus rechtschaffenen und trostreichen Lebens an das Herz zu legen. Und dieses gelingt dem Prediger mittelst einer reichen Schriftkunde, klaren Verstandes und kräftig-natürlicher, geistvoll-edler Sprache in einem hohen Maße. Wer (nach einem ohne Zweifel sehr einseitigen Gesichtspunkte) nur solche Predigten für christliche erkennen möchte, in welchen eine Glaubenslehre nach didaktisch-symbolischer Präcision abgehandelt, oder die persönliche Gemeinschaft mit dem Erlöser in einer das Gefühl vorzugsweise erregenden Weise beschrieben wird: der wird vielleicht manchen dieser Predigten das Christliche abzusprechen wagen. Wer aber das Verkündigen der Liebe Gottes in der Dahingebung seines Sohnes, die johanneische Aufforderung, zu glauben, weil Gott geredet, zu lieben, weil Gott uns geliebt, und heilig zu leben in der Hoffnung der Seligkeit, als christlich ansieht, der wird die Klarheit und Stärke, mit welcher dieß in den meisten der Sack'schen Predigten geschehen ist, bewundern müssen. Dabei vermißt man allerdings öfter (wie wir schon erwähnt) eine bestimmte Betonung des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs, wie auch entwickeltere Gedanken über die Einwirkung Christi auf die Gemeinschaft der Glaubenden, so wie überhaupt den vollen Begriff von der Kirche. Aber keineswegs bleibt die Rede bloß bei dem stehen, was in der Apologie vorzugsweise als vernünftig-fromme Ueberzeugung auftritt, sondern an entscheidender Stelle wird von „Erfahrung" gesprochen und Erfahrung gefordert und verheißen, wie z. B. folgende Stelle in der siebenten Predigt des vierten Theils beweist, welche wir zugleich als eine Probe des Stils dieser Predigten anführen: „Die Ueberzeugung der wahren Christen ist auch größtentheils mit eine Erfahrungserkenntniß, eine wirkliche Empfindungsüberzeugung: Du hast Worte des Lebens. — Denn was man fühlt und erfährt, das läßt man sich nicht abdisputiren, eben so wenig, als sich ein Mensch in der Ueberzeugung, daß er einen Leib habe, oder die Sonne am hellen Mittage am Himmel stehe, wankend machen läßt, wenn er gleich nicht alle Verstandesränke und Spitzfindigkeiten eines falschen und geschwätzigen Weltweisen dagegen mit gleicher Fertigkeit beantworten kann."

Die Predigten haben Hauptsätze, Themen, und die Theile gehen meist einfach logisch und sachlich aus dem Hauptgedanken hervor, wobei freilich eine conkrete Beziehung auf den Text meist fehlt. Dagegen findet sich eine reiche und oft sehr treffende Schriftbenutzung aus beiden Theilen der Bibel, aus dem Alten Testamente an entscheidenden Stellen oft in einer Weise, die an Saurin erinnert. Schon in den Eingängen zeigt sich oft eine passende Anwendung von Schriftstellen, die auf den Textgedanken hinführen.

Eine besondere Stärke tritt hervor in der von Sack während des zweiten schle-

fischen und des siebenjährigen Krieges gehaltenen Dankpredigten über erfochtene Siege und über die Friedensschlüsse von Dresden und Hubertsburg, wo das patriotische Gefühl und die Anwendung der christlichen Lehre auf das Volksbewußtseyn kräftig sich geltend macht*).

Die Predigten erschienen nach einander zu Magdeburg und Berlin in 6 Theilen, vom Jahre 1735 bis 1764. Die beiden ersten Bände sind sechsmal aufgelegt worden. Eben diese sind in's Holländische übersetzt, Haarlem 1750. Die Predigt über den Sieg bei Zorndorf wurde in's Englische übersetzt, London 1758. Eine französische Uebersetzung von sechs dieser Predigten hat die Königin Elisabeth, Gemahlin Friedrich's des Großen, zur Verfasserin und erschien unter dem Titel: Six sermons de Mr. Sack, 1775, bei Decker.

Außer einigen kleineren Schriften, meist erbaulichen Inhalts, verfaßte Sack Vorreden zu verschiedenen Uebersetzungen großentheils englischer Werke, nämlich von Foster, Hoadly, Benson. Er gab im J. 1764 „D. Heumann's (des Göttingischen Professors der Theologie) Erweiß, daß die Lehre der reformirten Kirche von dem heil. Abendmahle die rechte und wahre sey", heraus. Es geschah auf den Wunsch der Hinterbliebenen dieses der lutherischen Kirche angehörigen Gottesgelehrten, der in seinem Testamente die Bekanntmachung dieser seiner Privatconfession nach seinem Tode verordnet hatte. Der Herausgeber nannte sich nicht unter der Vorerinnerung, wurde aber bald bekannt. Das Buch von Heumann ist allerdings in symbolisch-dogmatischer Hinsicht unbedeutend, jedoch wegen literarisch-biographischer Mittheilungen nicht uninteressant. Es erschienen Gegenschriften, und Manche verdachten es Sack, daß er das Buch herausgegeben habe, doch mit Unrecht, da er, dazu aufgefordert, nur den Willen des verstorbenen Verfassers vollzog. Hieran schließen wir die Bemerkung, daß Sack an mehreren Stellen seiner Schriften, namentlich in der Einleitnng zum achten Stücke des „Vertheidigten Glaubens", das höchst Wünschenswürdige der Vereinigung beider protestantischen Kirchenparteien hervorhebt.

Der Privatkarakter des vorzüglichen Mannes, dessen schriftstellerische und Predigerwirksamkeit wir geschildert haben, wird von seinen Zeitgenossen fast ganz einstimmig als ein ehrwürdiger, durch aufrichtige Gottesfurcht, standhafte Berufstreue und Menschenliebe ausgezeichneter beschrieben. Besonders erkannte man in ihm große Freimüthigkeit, die er auch in den höchsten Kreisen der Gesellschaft, in denen er sich mit Würde und Feinheit bewegte, ausübte. Der Bischof Eylert in seinen „Charakterzügen und historischen Fragmenten aus dem Leben des Königs von Preußen Friedrich Wilhelm III. (Magdeburg 1842—1846)" erzählt einen Beweis von seiner Geistesgegenwart und Freimüthigkeit bei einer Taufhandlung am Hofe, Friedrich II. gegenüber **), den Eylert ohne Zweifel aus der Mittheilung von Sack's Sohne gehört hatte, wie denn der Verfasser dieses Artikels sich erinnert, dieselbe Erzählung aus derselben Quelle vernommen zu haben ***). Auch von einigen seiner Verehrer wurde diesem Manne von starken Ueberzeugungen und Empfindungen eine zu große Entschiedenheit in der Aeußerung seiner Meinungen beigelegt. Etwas dieser Art scheint sich wirklich in seinem Eifer gegen orthodoxistische Härte kundzugeben, wie z. B. in der Vorrede zur zweiten Ausgabe des

*) Vgl. „Drei Dankpredigten über die von dem großen Könige Friedrich II. im J. 1757 erfochtenen Siege bei Prag, bei Roßbach und bei Leuthen, in demselben Jahre im Dom zu Berlin gehalten von A. F. W. Sack, s. Z. Königl. erstem Hofprediger. Zum hundertjährigen Gedächtniß der genannten Schlachten wieder herausgegeben." Berlin 1857. Bei W. Hertz. — Hiebei ist zu bemerken, daß in der Vorrede dieses Buchs der Geburtstag von Sack unrichtig als der 3. Februar angegeben worden ist; es ist der 4. Februar.

**) Thl. I. S. 165. 166.

***) Der König unterhielt sich, während Sack die Taufrede sprach, hörbar mit einem der Prinzen. Plötzlich schwieg der Geistliche. Der König fragte ihn, warum er innehalte. Sack antwortete: Wenn der König spricht, muß der Unterthan schweigen." Der König forderte ihn auf, weiter zu reden, indem er nun selbst bis zum Ende der Handlung schwieg.

„Vertheidigten Glaubens"; wie es denn bekanntermaaßen eine nicht leichte Aufgabe ist, der Intoleranz gegenüber selbst hinreichend tolerant zu bleiben. Seine Abneigung gegen theologische Streitigkeiten wird übrigens durch seine ganze literärische Laufbahn bewiesen.

Die Hauptquelle zur Kenntniß dieses Gottesgelehrten ist die Schrift: „August Friedrich Wilhelm Sack's ꝛc. Lebensbeschreibung nebst einigen von ihm hinterlassenen Briefen und Schriften. Herausgegeben von dessen Sohne Friedrich Samuel Gottfried Sack, Kön. Hofprediger, Oberconsistorialrath und Kirchenrath. Zwei Bände. Berl. 1789." Sodann: Teller, Zum Andenken A. F. W. Sack's. Berlinische Monatsschrift, Juli 1786. S. 19—34. — Eloge de Mr. Sack in den Nouveaux mémoires de l'académie des sciences et belles lettres (von Formey), 1786. — Döring, die deutschen Kanzelredner des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts, 1830, S. 353—360. — Berliner Kalender auf das Gemeinjahr 1827. S. 334. D. K. H. Sack.

Sack, D. Friedrich Samuel Gottfried, erster Hof- und Domprediger in Berlin, Oberconsistorialrath und Bischof, der Sohn des im Jahre 1786 verstorbenen August Friedrich Wilhelm Sack, verdient ein ehrenvolles Andenken in der neueren preußischen Kirchengeschichte, theils als Prediger und als Religionslehrer sämmtlicher Kinder König Friedrich Wilhelm's des Zweiten, so wie des nachmaligen Königs Friedrich Wilhelm's des Vierten, theils als vieljähriger Verwalter des reformirten Kirchenwesens in der preußischen Monarchie, sodann als der, von dem eine erfolgreiche Anregung zur Union der beiden evangelischen Kirchenparteien ausgegangen ist.

Er wurde am 4. Septenber 1738 in Magdeburg geboren, aber in Berlin erzogen, wohin sein Vater im Jahre 1740 war versetzt worden. Seine Mutter, welcher er in der Lebensbeschreibung seines Vaters*) einen kindlich-dankbaren Nachruf gewidmet hat, war die Tochter einer französischen Flüchtlingsfamilie, und daher schreibt sich wohl eine gewisse Vorliebe für die französische Sprache und Literatur von Seiten des Sohnes her. Nachdem er das Joachimsthalische Gymnasium besucht, bezog er in seinem siebzehnten Jahre die Universität Frankfurt an der Oder, um Theologie zu studiren. Er hörte besonders den Freund seines Vaters, den Kirchenhistoriker Paul Ernst Jablonski, und den Aesthetiker Alexander Gottlieb Baumgarten, und lebte viel in den geselligen Kreisen der französischen Kolonie. Im Herbste 1757 verließ er Frankfurt.

Sein äußerer Lebensgang hatte große Aehnlichkeit mit dem seines Vaters**). Wie dieser, nach Vollendung seiner Studien in Frankfurt a. d. Oder, zu seiner weiteren Ausbildung nach Holland ging, so der Sohn nach England, wohin er im Herbste 1758 sich begab und von wo er im Februar 1759 zurückkehrte. Dort ward ihm der Umgang und die Gunst mehrerer ausgezeichneter Männer zu Theil, wie des Erzbischofs von Canterbury, Secker, Kennicott's, Lardner's, Benson's u. And. Er lernte beide englische Universitäten kennen. Schon vor seiner Reise nach England hatte er sich die Kenntniß der englischen Sprache angeeignet, welche er, so wie die französische, sehr gut sprach und schrieb. Wie sein Vater Erzieher eines hessen-homburgischen Prinzen wurde, so der Sohn, nach seiner Rückkehr nach Deutschland, Erzieher eines jungen Grafen von Finkenstein, dessen trefflicher Vater auf seinem Gute Trebichow in der Neumark wohnte. Dieß gab Veranlassung zu einer nahen Freundschaft des jungen Sack mit den Söhnen des Ministers Grafen von Finkenstein, Oheims seines Zöglings, und mit Einem derselben***) trieb er klassische Studien und las neuere poetische Werke. Im Jahre 1767 ging Sack mit seinem Zöglinge abermals nach Frankfurt a. d. Oder, wo er selbst noch juristische Vorlesungen hörte, und mit Töllner Umgang pflog. Nach einer in dieser Weise vollbrachten glücklichen Jugend ward er, wie vordem sein Vater, zum Pre-

*) A. Fr. W. Sack's Lebensbeschreibung, nebst einigen von ihm hinterlassenen Briefen und Schriften. Herausgegeben von dessen Sohne Fr. S. G. Sack. Berlin 1789. 2 Bde.

**) Vgl. den vorhergehenden Artikel über August Friedrich Wilhelm Sack.

***) Dem Grafen von Finkenstein auf Madlitz, dem Uebersetzer der bukolischen Dichter der Griechen und Herausgeber der Werke Kleist's.

diger an der deutsch-reformirten Gemeinde in Magdeburg berufen, welches Amt er im Jahre 1769 in seinem 31. Lebensjahre antrat. Im Jahre 1770 verehelichte er sich mit Johanna Wilhelmine Spalding, der einzigen Tochter des Probstes Spalding in Berlin. Im Jahre 1777 wurde er vom Könige Friedrich II. als fünfter Hof- und Domprediger nach Berlin berufen, wo er noch neun Jahre als Amtsgenosse an derselben Gemeinde mit seinem Vater vereinigt lebte. Er wurde im J. 1780 Rath im reformirten Kirchendirektorium und 1786 reformirtes Mitglied des Oberconsistoriums. Er gelangte nach und nach in die erste Hofpredigerstelle, mußte es aber bald wegen eines ihn oft überfallenden Schwindels aufgeben, regelmäßig alternirend mit seinen Collegen in der Kirche zu predigen, und hat diese Aufgabe nur seltener, doch oft in kleineren Versammlungen am Hofe und bei feierlichen Veranlassungen, erfüllt. Seine Hauptwirksamkeit bestand im Religionsunterrichte in hohen und niederen Kreisen, sodann in einer sehr ausgedehnten Geschäftsführung als Mitglied der beiden obersten Kirchenbehörden. Im Jahre 1804 ward er auch zum Oberschulrath ernannt. Die für Preußen, und namentlich für die Bewohner Berlins, überaus drückenden Jahre von 1806 bis 1813 durchlebte der beim Anfange derselben schon 68jährige Mann mit bewunderungswürdiger Fassung und Gottvertrauen, und stärkte während derselben seine Gemeinde und seine Mitbürger durch eine Reihe kleiner Schriften voll frommen und milden Geistes *). Im Jahre 1814 ward er vom Könige zum vorsitzenden Mitgliede der zu Vorschlägen für die Verbesserung des protestantischen Kirchenwesens niedergesetzten Commission ernannt **). Im Jahre 1816 ertheilte ihm, zugleich mit dem Generalsuperintendenten Borowski in Königsberg, der König die Würde eines Bischofs der evangelischen Kirche, auch ward ihm die erste Klasse des Rothen Adlerordens zu Theil. Seine späteren Lebensjahre waren verhältnißmäßig gesünder als die früheren. Er erkrankte an seinem Geburtstage und starb einige Wochen darauf am 2. Oktober 1817, umgeben von seiner Gattin, drei Söhnen und fünf Töchtern, von denen zwei, verheirathet an den Geheimerath Erbkam und den nachmaligen Minister Eichhorn, ihm Enkel gebracht hatten.

Nach dieser kurzen Skizze des äußeren Lebens des Mannes, von dem wir handeln, versuchen wir, seine Eigenthümlichkeit als Theolog, Prediger und Schriftsteller, sodann seine Wirksamkeit als höherer Kirchenbeamter zu zeichnen, und zuletzt Einiges über seine persönlichen und geselligen Seiten hinzuzusetzen.

Wenn er am Schlusse der Lebensbeschreibung seines Vaters sagt, es werde immer sein größter Ruhm bleiben, wenn das Virgilische Wort von ihm gelte: Sequitur patrem, obwohl non passibus aequis; und wenn er von diesem seinem Vater sagt, er sey mit voller Ueberzeugung Christ gewesen; so galt dies Letzte auch von ihm. Zwar sich unabhängig wissend von dem orthodoxen System seiner Kirche als solchem, steht er doch fest auf dem Evangelium, wie die Schrift es bezeugt. Ein ehrfurchtsvoller Theismus, kindlich durch den Vaterbegriff, ein Glaube an Jesus als Sohn Gottes und Erlöser durch sein Selbstopfer, die Dankbarkeit und Liebe zu Gott und Christus als tiefster Beweggrund eines christlich-sittlichen Lebens, Beistand des Geistes Gottes, Gericht, Auferstehung, ewiges Leben: dies sind die Grundideen seiner Theologie und seiner Predigt. Hieraus leitet er vorzugsweise sittliche Betrachtungen und Ermahnungen ab, die zugleich immer religiös gehalten sind, obwohl (nach damaliger Weise) mehr das verständig Klare als das geheimnißvoll Tiefe hervorgehoben wird. Als Prediger hat er nicht die Stärke der Einbildungskraft, das Ergreifende und Mächtige im Strafen und Ermahnen, welches in der ganz populären Weise der Predigten seines Vaters liegt; aber seine Rede hat bei großer Ausbildung und einfacher Schönheit des Ausdrucks mehr

*) Hiebin gehören: „Ein Wort der Ermunterung an meine Mitbürger.“ Berlin 1807. — Rath und Trost der Religion beim Tode unserer verewigten Königin.“ Berlin 1810.

**) Der Ausdruck „Liturgische Commission“ ist zu eng. Die übrigen Mitglieder waren Nibbeck, Hanstein, Hecker, Offelsmeier und Eylert.

mild Erbauendes. „Seine Rede", ſagt Schleiermacher *), „war würdig, eindringlich und mit dem einfachſten Schmuck ausgeſtattet, aber immer rein und edel in ihrer ganzen Haltung." Das Edle in der menſchlichen Natur, woran die Gnade anzuknüpfen hat, tritt allerdings zuweilen ſo bedeutend hervor, daß das Bekehrende von jener und das Rechtfertigende des Glaubens zu ſehr zurücktritt, obwohl es nicht fehlt. Ein gewiſſer Semipelagianismus, mehr oder minder bewußt, war einmal auch Vielen der Beſten dieſes Zeitalters eigen. Eine beſondere Gabe beſaß er für Caſual-Predigten und -Reden; wie er denn zwei Huldigungspredigten und zwei Gedächtnißpredigten, dieſe auf die Könige Friedrich II. und Friedrich Wilhelm II., gehalten hat **). Welcher Begriff vom Predigen ihm beiwohnte, geht aus der Bemerkung in ſeiner kurzen Selbſtbiographie hervor, daß er „durch die Leſung der Schriften Luther's mehr als aus allen homiletiſchen Anweiſungen gelernt habe" ***). Ausführlich erklärt er ſich über ſeine homiletiſchen Grundſätze in der Vorrede zur Ueberſetzung der Predigten von Fawcett, von Schleiermacher, 1 Thl. 1798.

Wie ſehr er dem Deismus, d. i. dem zu ſeiner Zeit in dieſer Form auftauchenden Rationalismus und Naturalismus, der in den ſiebziger bis neunziger Jahren in Berlin mit vieler Anmaaßung die Herrſchaft zu erringen ſuchte, abgeneigt war, geht aus den von ihm herrührenden „Schriften an einen Freund, den Herrn Dr. Bahrdt und ſein Glaubensbekenntniß betreffend" †), hervor, ſo wie aus der Vorrede zum erſten Theile der von ihm überſetzten Predigten von Hugo Blair, die er vorzüglich ſchätzte und die, zwar überwiegend moraliſche Gegenſtände behandelnd, entſchieden offenbarungsgläubig ſind ††).

Als Religionslehrer und Katechet war Sack vielleicht noch mehr in der Sphäre ſeines eigenthümlichen Talents als in der Predigt. Darauf laſſen ſchließen nicht nur ſeine verſchiedenen, durch den Druck bekannt gemachten Reden bei der Confirmation der königlichen Söhne und Töchter, ſondern auch der Dank, der ihm von Hohen und Niederen für die ihnen zu Theil gewordene Erkenntniß bewahrt wurde. Beſtimmtheit der Begriffe, Einführung in die Schrift, Sicherheit in der Anfaſſung des Verſtandes und Herzens der Jugend, verbunden mit Ernſt und Freundlichkeit, zeichneten ihn in dieſem Geſchäfte aus.

An gelehrter Kenntniß der Kirchenväter und der reformatoriſchen Theologen war er wohl ſeinem Vater nicht gleich, doch beſaß er nicht nur eine gute Kenntniß der alten Sprachen und ſprach und ſchrieb das Lateiniſche gewandt, ſondern beſchäftigte ſich auch gern mit römiſchen Schriftſtellern, wie er denn noch in hohem Alter zu ſeiner Erheiterung Cicero's Schriften vom Alter und von der Freundſchaft überſetzte †††). Er hatte vieles Philoſophiſche und Poetiſche in der älteren deutſchen, franzöſiſchen und engliſchen Literatur geleſen und ſich einen feinen Geſchmack und ein ſehr beſtimmtes Urtheil angeeignet. Schon ſeine Geſchäfte hielten ihn von der Abfaſſung größerer Schriften ab,

*) In einem Nekrolog über Sack, abgedruckt in Ullmann's und Umbreit's Studien und Kritiken, Jahrg. 1850. Heft 1. S. 148—150.

**) Es gibt zwei Predigtſammlungen von ihm; die erſte vom Jahre 1781, Berlin bei Voß; die zweite, welche auch Confirmations- und Trauungsreden enthält, unter dem Titel: Amtsreden bei verſchiedenen wichtigen Veranlaſſungen. Berlin 1804. In der Realſchulbuchhandlung. — Außerdem ſind mehrere Predigten von ihm einzeln gedruckt.

***) Schon im J. 1777 ließ er in Magdeburg erſcheinen: „D. M. Luther's Auslegung des Vaterunſers von einfältige Layen. Abgekürzt und zur Erweckung chriſtlicher Geſinnungen herausgegeben von F. S. G. S."

†) Berlin und Leipzig 1779. S. 26.

††) Die beiden erſten Theile erſchienen 1781, Leipzig, in der Weidmanniſchen Buchhandlung; der dritte 1791. Den größeren Theil des vierten Bandes überſetzte Schleiermacher (1795) und den fünften Band (1802) dieſer allein.

†††) Kato oder Ueber das Alter, aus dem Lateiniſchen des M. T. Cicero, überſetzt und mit Anmerkungen verſehen von Fr. S. G. Sack. Berlin und Leipzig 1808. — Lälius oder Ueber die Freundſchaft u. ſ. w. Berlin 1811.

wie er denn auch einen produktiven Geist nicht hatte. Er sagt von sich selbst, „daß das Reich der Wissenschaften keinen Zuwachs durch ihn erhalten habe, daß er sich aber gern in diesem Reiche aufgehalten habe.“ Der neueren deutschen Philosophie seit Fichte (diesen eingeschlossen) war er eher abgeneigt, theils weil er ein zu großes Uebergewicht der Spekulation für schädlich hielt, theils weil er die mehr und mehr hervortretende pantheistische Richtung als die Feindin aller christlichen Religiosität ansah. Zurückhaltend und bescheiden, wo er nicht selbst geprüft hatte oder prüfen konnte, erklärte er sich stark und fest gegen jede Verletzung religiöser und sittlicher Grundsätze, mochte sie auch von den genialsten und berühmtesten Schriftstellern ausgehen. Die Verbindung dieser Festigkeit mit großer persönlicher Güte und Humanität gehörte zu seinem eigensten Karakter.

Als kirchlicher Geschäftsmann hat er bis in sein höheres Alter sehr viel gearbeitet, und hierin wurde sein praktischer Blick und seine Sicherheit gerühmt. Die Chefs der Ministerien, Dörnberg, Dohna, Massow, Schuckmann, Nicolovius und Andere, zogen ihn vielfach zu Rathe. Als im Jahre 1788 unter dem Ministerium Wöllner das Religionsedikt erlassen wurde, gehörte Sack zu den fünf Oberconsistorialräthen, welche in einer Vorstellung an den König das Schädliche einer solchen obrigkeitlichen Geltendmachung der Rechtgläubigkeit auseinandersetzten, und Sack war der Verfasser dieser freimüthigen und besonnenen Darlegung*). Seine Auffassung und Behandlung des kirchlichen Lebens ging, in der ihm eigenen besonnenen und gemäßigten Weise, stets auf eine relative Loslösung der Kirche von zu enger Verbindung mit dem, und Unterordnung unter den Staat, und auch in dieser Beziehung hatte er eine mehr reformirte Anschauung. Auch einer gemäßigten Kirchendisciplin redete er das Wort. Der tiefe Verfall des kirchlichen Lebens in beiden evangelischen Kirchenparteien, der in der Zeit seiner Amtsführung zu Tage kam, bekümmerte ihn oft sehr, und nur in den letzten Jahren seines Lebens, wo er sich vom Wiedererwachen eines evangelischen Geistes allmälich überzeugte, faßte er, doch nur für eine fernere Zukunft, frohere Aussichten. Zeugniß für Sack's Richtung, das kirchliche Leben in reinere und wirksamere Bahnen zu bringen, sind mehrere Veröffentlichungen seiner Ansichten. Hiehin gehört namentlich das ohne Zweifel von ihm verfaßte, aus den Berathungen im kurmärkischen Oberconsistorium hervorgegangene „Gutachten über die Verbesserung des Religionszustandes in den königl. preußischen Ländern“, welches jene Behörde unterm 8. April 1802 dem Könige vorlegte**). Vorzüglich aber weckte er, noch in der Zeit des Drucks, unter dem der Staat litt, die Gemüther zum Nachdenken über die Lage der Kirche durch seine Schrift: „Ueber die Vereinigung der beiden protestantischen Kirchenparteien in der Preußischen Monarchie ***) — in welcher er das Wünschenswerthe und, unter Voraussetzungen, Durchführbare einer evangelischen Union mit Klarheit und ruhiger Wärme entwickelte. Und zwar verlangte er, daß die Union auf die allgemeine Anerkennung des apostolischen Symbols und der Augsburgischen Confession gegründet werde, so daß also die oft wiederholten Klagen der Gegner der Union über Bekenntnißlosigkeit gerade den Urheber der neueren Empfehlung derselben keineswegs treffen. Der König Friedrich Wilhelm III. soll durch diese Schrift seines alten Lehrers bestimmter auf die Idee der Union geführt worden seyn. Der Aufruf des Königs erschien schon im September 1817. Da Sack aber schon am 2. Oktober desselben Jahres starb, so hatte er keinen Antheil weder an

*) Das Nähere über die Schritte der fünf Räthe und die Art, wie sie beschieden wurden, findet sich urkundlich mitgetheilt in D. Niedner's Zeitschrift für historische Theologie, Jahrgang 1859. Heft I.

**) Vgl. über dasselbe, und wie es zu manchen heilsamen Maßregeln Anregung gegeben, Dr. von Mühler's Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung in der Mark Brandenburg. Weimar 1846. S. 286.

***) Berlin 1812. Hier ist auch, S. 115 u. f., das oben erwähnte Gutachten vom J. 1802 abgedruckt.

den heilsamen noch an den bedenklicheren Schritten, die zur Beförderung der Union gethan wurden; und wenn er die Freude nicht erlebte, zu erfahren, daß seine Ideen im protestantischen Deutschland vielfach lebendig aufgenommen wurden, so ward ihm auch der Schmerz über den Hader, der sich daraus entwickelte, erspart.

Das Aehnliche gilt von dem Erfolge der Vorschläge, an denen Sack als vorsitzendes Mitglied der sogenannten liturgischen Commission Antheil hatte. Aus dem, was über diese Vorschläge bekannt geworden *), kann man natürlich nicht ersehen, welche Gegenstände von ihm speciell dabei in's Auge gefaßt worden sind; doch läßt es sich aus dem oben über seine kirchlichen Gesichtspunkte Gesagten entnehmen.

Es ist mehrfach, in verschiedenem Sinne, das Verhältniß des Hofpredigers Sack zu Schleiermacher erwähnt worden, deshalb möge hier eine kurze Mittheilung darüber stattfinden. Es war, kurz zu sagen, das väterlicher Liebe schon zu dem Jünglinge. Sack freute sich, einen jungen Geistlichen von dieser Gesinnung und so großen Gaben unter den ihm näher Zugewiesenen zu sehen; er nahm ihn gern in seinen nächsten häuslichen Umgang auf, und wies in der Vorrede zum vierten Bande der Blair'schen Predigten (1795) auf das hin, was von diesem seinem Mitübersetzer zu erwarten sey. Als Schleiermacher ihm seine Reden über die Religion in der ersten Ausgabe von 1799 übersandte, glaubte er in denselben eine Darstellung des Pantheismus zu erkennen, wozu mehrere Stellen in jener Ausgabe Veranlassung gaben. Er irrte allerdings in der Auffassung des Zwecks und Ziels der Reden; aber das an Schleiermacher gerichtete Schreiben Sack's **) ging aus treuer Liebe der Wahrheit und zur Person des Verfassers der Reden hervor, indem es diesem offen seine Bedenken und seinen Schmerz aussprach. Es wäre also gewiß verfehlt, den Beweggrund des Schreibens in einer einseitigen Theorie zu suchen, wofern man nicht das Bekenntniß zu einem christlichen Theismus so nennen will. Schleiermacher's Antwort und noch mehr sein stets edles und zartes Verhalten gegen den Greis, der ihm entgegengetreten war, beweist, daß er die reine Absicht desselben nicht verkannt hatte. Auch hat er viele Stellen seiner Reden in den späteren Ausgaben gemildert.

Die persönliche Erscheinung Sack's, welcher in den höchsten Kreisen sich zu bewegen verpflichtet und gewohnt war, zeichnete sich durch Würde aus, aber eine ganz ungezwungene, einfache. Wer meinen sollte, daß er nicht fähig gewesen sey, mit den geringeren Ständen und Kindern aus denselben umzugehen, hätte ihn nur dürfen katechisiren hören in den von ihm mitgestifteten Erwerbschulen Berlin's. Einige noch lebende Greise, welche als Domcandidaten seiner Unterredungen theilhaftig wurden, rühmen seine Art und Weise in diesem Verhältnisse.

Sein ältester Sohn, geboren im Jahre 1772, war der im J. 1854 verstorbene Chefpräsident des Obertribunals zu Berlin. Seine beiden jüngsten Söhne widmeten sich der Theologie; der ältere von diesen, Friedrich, war vom J. 1817 bis zu seinem Tode im Jahre 1842 königl. Hof- und Domprediger; der jüngere, Karl Heinrich, ist noch am Leben.

Die beste Quelle zur Kenntniß von Sack's Leben ist seine kurze Selbstbiographie zu „Lowe's Bildnissen jetztlebender Berliner Gelehrten", doch reicht sie nur bis zum April 1806. Ein Verzeichniß seiner kleineren Schriften und einzeln erschienenen Predigten und Casualreden findet sich in „Döring's deutschen Kanzelrednern des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts, 1830", S. 365. Zu ergänzen sind hier noch die „Gebete und Ueberlegungen. Der Königl. Jugend des Preußischen Hauses gewidmet von F. S. G. Sack. Berlin bei Unger, 1792." Bei der von Theremin gehaltenen Gedächtnißpredigt, Berlin 1817, findet sich ein Anhang über die „Lebensumstände des seligen Bischofs Sack".

K. H. Sack.

*) Vgl. von Mühler im angeführten Werke S. 309—317.

**) Mitgetheilt in Ullmann's und Umbreit's Studien und Kritiken. Jahrg. 1850. Heft I. S. 150 u. f.

Sackbrüder, englische, (Saccati, Saccitae, auch Saccophori genannt), welche gleich den Mönchen von Grammont, den Minimen, den von Johann Vicenza gestifteten portugiesischen Chorherren, den Katharern und Waldensern im Mittelalter mit der gemeinschaftlichen Benennung „boni homines" bezeichnet wurden (s. Real-Encykl. Bd. II, S. 304), bildeten einen den Augustinern verwandten Orden, der um das Jahr 1200 in Frankreich entstand und im Jahre 1219 durch eine päbstliche Bulle confirmirt ward. Er erhielt den Namen von dem Sacke, dessen sich seine Mitglieder statt des Kleides bedienten, und verbreitete sich nicht nur schnell in Frankreich, sondern ging auch nach England hinüber, wo er viele Anhänger fand. Doch wurde derselbe schon im Jahre 1275 auf dem Concilium zu Leyden wieder aufgehoben, worauf seine noch übriggebliebenen Mitglieder im Jahre 1293 sich mit anderen Mönchsklöstern vereinigten. — Nach Walch, (Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien Th. I, S. 437) müssen diese Sackträger zu den Enkratiten gerechnet werden; sie lebten äußerst mäßig, enthielten sich des Weins, tranken nur Wasser und verwarfen den Besitz des Eigenthums. Ihre ketzerischen Ansichten gaben wahrscheinlich die Veranlassung zu der frühzeitigen Aufhebung ihres Ordens. — Außer diesem Mannsorden (Fratres saccati) gab es auch einen Orden sacktragender Kloster-Frauen, welchen der König Ludwig IX. oder der Heilige von Frankreich, von seiner Mutter Blanka dazu aufgemuntert, im Jahre 1261 stiftete. Sie nannten sich bußfertige Töchter Jesu, sowie von ihrer Kleidung Saccariae und lebten in Frauen-Klöstern nahe bei St. Andreas zu Paris. Aber auch dieser Orden kam schon bei Lebzeiten des Königs, seines Stifters, in Abnahme und hatte in Frankreich nicht lange Bestand. Dagegen sollen sich noch 1357 Kloster-Frauen desselben zu London befunden haben, welche in Säcke oder grobe Kleider von Hanf gekleidet waren und baarfuß gingen. (Vergleiche Vollständiges Universal-Lexicon. Bd. 33. Leipzig 1742 in Folio.)

G. H. Klippel.

Sahak oder Isaac I., sc. der erste Katholikos der Armenier dieses Namens, erhielt den Beinamen des „Großen" wegen seiner ausgezeichneten Verdienste um die Litteratur und die ganze Liturgie seiner Kirche, und wurde auch der „Parther" genannt, weil er der letzte männliche Nachkomme des aus parthischem Geblüte stammenden Gregor Photistes ist. — Er war der Sohn Nerses des Großen (s. d. Art. Bd. XIX. S. 85 ff.) und der Sanducht aus dem edeln Geschlechte der Mamikonier, die er schon in seiner frühesten Kindheit verlor. Sein Vater widmete die größte Sorgfalt der Erziehung dieses einzigen Sohnes, welcher mit kindlich frommem Gemüth die Wahrheiten der christlichen Religion in sich aufnahm, durch eifriges Studium der Bibel, die bei dem Mangel einer eigenen Schrift (s. d. Artt. „Mesrob" und „Armenien" a. a. O.) mit fremden Lettern geschrieben werden mußte, zu dem Erlernen des Syrischen und Griechischen getrieben wurde und damit auch die damalige Hofsprache, das Persische, verband. — Auf den allgemeinen Wunsch, daß ununterbrochen ein Erbe der Katholikoswürde aus dem Hause Gregor's vorhanden seyn möchte, verheirathete er sich und betete inbrünstig zu Gott, daß er ihm einen Sohn schenke, allein zu seiner großen Betrübniß ward ihm außer einer Tochter keine weitere Nachkommenschaft zu Theil. Einst am grünen Donnerstage, als er das heilige Abendmahl genommen und den ganzen Tag gefastet hatte, schlief er gegen Abend in der Nähe des Altars — er war damals Diakonus — ein, und hatte einen wunderbaren Traum. Als er erwachte und in Gedanken darüber versunken war, erschien ihm der Engel des Herrn in Lichtgestalt, erklärte ihm denselben und sagte ihm, daß darin die Prophezeihung alles dessen enthalten sey, was seinem Vaterlande bevorstehe, und daß nicht nur der Untergang der arsacidischen Dynastie und der Selbstständigkeit Armeniens unter vielen Verfolgungen und Bedrückungen kommen, sondern auch sein väterlicher Stamm ganz aufhören werde (vgl. Lazar. Pharp. Venedig 1793. 8. S. 51—62). Hierdurch beruhigt und zur Resignation gestärkt, beschloß er, sich von nun an ganz dem geistlichen Stande zu widmen, trennte sich des-

halb von seiner Gattin mit deren Zustimmung, und nahm die Priesterwürde an. In dieser Eigenschaft reiste er im Lande umher, vereinigte 60 Schüler um sich, und suchte durch Lehre und Beispiel seine Landsleute zur Frömmigkeit und Tugend zu bekehren. Nach dem Tode seiner Gattin verheirathete er seine Tochter Sahakanuisch mit dem edeln und frommen Hamazasp aus dem Geschlechte der Mamikonier, deren drei Söhne Wardan, Hmajeak und Hamazaspean später den Märtyrertod starben.

Nach Tschamtschean, Gesch. der Armenier, Bd. I. S. 470, war Sahak zu der Zeit, da sein Vater Nerses d. Gr. (s. a. a. O.) durch den König Pap vergiftet starb, zu seiner weiteren Ausbildung in Constantinopel, und blieb wahrscheinlich noch längere Zeit dort; jedoch erwähnt dieß J. B. Aucher in den Biographien der Heiligen Bd. II. S. 131 ff. gar nicht.

Im Jahre 388 n. Chr., als auch der dritte Nachfolger Nerses des Großen, Aspurakes, gestorben war, wurde Sahak durch den König Chosrov II. mit allgemeiner Zustimmung in einem Alter von 50 bis 60 Jahren zur Katholikoswürde erhoben. Seine erste Sorge war nun, eine bestimmte gleichmäßige Ordnung in die Liturgie, den ganzen Cultus, zu bringen, und nicht allein das Volk, sondern auch der König und die Großen des Reiches betrachteten und schätzten ihn als ihren geistlichen Rathgeber. Aber wie immer, so gab es auch damals unter den Vornehmen einige Uebelgesinnte, welche aus Haß den König Chosrov bei dem Schach von Persien, Schapuh, als einen Anhänger des griechischen Kaisers verläumdeten, und dieß dadurch zu bestätigen suchten, daß er ohne seine, des Schah's, Zustimmung Sahak zum Katholikos ernannt habe. Schapuh ließ den König Chosrov an seinen Hof entbieten, und als dieser nicht kam, sandte er seinen Sohn und Mitregenten Artaschir nach Armenien, welcher Chosrov gefesselt nach Persien führte, dessen Bruder Wramschapuh als König einsetzte, und die von Chosrov ernannten Großen, unter ihnen auch den Katholikos Sahak, ihrer Würden beraubte. Da aber Schapuh kurz darauf starb, so bestätigte Artaschir, sein Nachfolger, Sahak wieder in seiner Würde, weil er sich von dessen Treue überzeugt hatte. Er bewies ihm auch seine Zuneigung, als Sahak, um für seinen Schwiegersohn Hamazasp die erledigte Stelle eines Oberfeldherrn in dem armenischen Heere zu erbitten, an seinen Hof kam, eingedenk der großen Dienste, welche Anak, Sahak's Ahnherr, durch die Ermordung des armenischen Königs Chosrov I., seiner Dynastie geleistet hatte, und erfüllte seine Bitten. Die unter Artaschir und dessen Nachfolger Wram (Behram) Kerman eingetretene Ruhe benutzte Sahak zum Aufbau und zur Wiederherstellung von Kirchen und Klöstern. Um diese Zeit kam sein Jugendfreund (nach J. B. Aucher a. a. O. S. 422) Mesrob, welcher nach dem Tode Nerses des Gr. eine Zeit lang in der Hofkanzlei beschäftigt gewesen war, sich aber dann in die Einsamkeit zurückgezogen hatte, zu Sahak, und wurde von ihm beauftragt, im Lande umherzuziehen uud das Evangelium zu predigen. Dabei wurde Mesrob das Bedürfniß einer eigenen Schrift für das Armenische recht fühlbar, die er aber erst nach langjährigem, in Verbindung mit Sahak unternommenen vergeblichen Bemühungen (s. den Art. „Mesrob") zu Stande brachte. Von nun an arbeiteten Beide gemeinschaftlich, errichteten überall im ganzen Lande Schulen zum Unterricht in der Schrift und der Religion, und übersetzten mit Beihülfe einiger ihrer tüchtigsten Schüler die ganze Bibel erst nach der syrischen Uebersetzung und dann nach dem Griechischen. Aber auch viele andere Schriften, Werke der Kirchenväter und andere nützliche Werke wurden theils durch sie selbst, theils durch ihre Schüler, deren sie mehrere nach Syrien, Aegypten, Griechenland und namentlich nach Constantinopel schickten, übersetzt.

Nach dem Tode des Königs Wramschapuh wurde Sahak an den persischen Hof gesandt, um die Wiedereinsetzung des noch immer gefangen gehaltenen Königs Chosrov zu erbitten, und erlangte dies auch. Als dieser aber kurz darauf starb, schickte der Schah Jazkert (oder Hazkert, d. i. Jezdedscherd) seinen Sohn Schapuh als König nach Armenien mit der Weisung, den Feuerdienst im Lande zu verbreiten oder doch vorzubereiten. Aber die väterliche Fürsorge Sahak's bewahrte seine Heerde vor Abfall,

und er trug auch durch seine Bitten mit dazu bei, daß der Schah der Christenverfolgung in Persien Einhalt gebot. — Nach dem Tode des Schah und seines Sohnes Schapuh entstand eine große Verwirrung in Armenien, und Sahak sah sich genöthigt, mit Mesrob und seinen drei Enkeln nach dem unter griechischer Herrschaft stehenden Theile Armeniens zu gehen, wo er jedoch nicht die gehoffte Aufnahme fand, da die armenischen Bewohner sich unter den Erzbischof von Cäsarea gestellt hatten, und die griechischen Machthaber ihnen nicht gestatteten, die armenische Schrift einzuführen. Sahak sandte deshalb Mesrob mit Schreiben an den Kaiser Theodosius den Kleinen und den Patriarchen Atticus nach Constantinopel, welche Beide bereitwillig seine Bitten gewährten. Bald jedoch wurde Sahak zurückberufen, da der neue Schah die Ruhe wieder herstellte und Artaschês, den Sohn des Wramschapuh, zum König krönte. Leider zeigte sich dieser bald des Thrones ganz unwürdig, und ließ sich trotz aller Bitten und Ermahnungen des Katholikos von seinem unordentlichen Lebenswandel nicht abbringen. Daher vereinigte sich eine Anzahl Vornehmer, in der Hoffnung, durch seine Absetzung zu einer größeren Selbstständigkeit zu gelangen, und drang in Sahak mit der wiederholten Bitte, mit ihnen gemeinschaftlich den König bei dem Schah anzuklagen. Da dieser voraussah, daß sie dadurch nur den Untergang des Reichs beschleunigen und die größten Verfolgungen der Christen herbeiführen würden, so bat er sie dagegen, wiewohl vergeblich, inständig, von diesem Vorhaben abzustehen. Sie überredeten nun einen Priester, Surmak, unter dem Versprechen der Katholikoswürde, sich mit ihnen zu verbinden, und fanden leicht Gehör bei dem Schah, dem dieß nur erwünscht seyn konnte. Er rief den König und Sahak zu sich, schickte den ersteren in das Exil, statt dessen aber einen persischen Statthalter nach Armenien, und hielt den Katholikos, weil er nicht zu bewegen war, die Anklagen gegen Artaschês zu bestätigen, gefangen bei sich, indem er jenen Priester zu dessen Nachfolger einsetzte. Bald wurde dieser und sein gleich unwürdiger Nachfolger wieder abgesetzt, und unter dem dritten, Schmuêl (Samuel) wurde Sahak wieder ehrenvoll entlassen, worauf er, wiewohl jener immer noch dem Namen nach Katholikos war, doch allgemein als der einzig rechtmäßige Inhaber dieser Würde anerkannt wurde. Er hielt auch alsbald im J. 435 n. Ch. eine Synode in Aschtischat (auf einer früheren vom J. 426 zu Walarschapat hatte er Canones für die Bischöfe, Chorbischöfe und Priester festgesetzt), um einige wohlthätige Einrichtungen zu treffen. Während derselben kamen die früher nach Constantinopel gesandten Schüler zurück, welche ein ihnen von dem dortigen Patriarchen Maximianus übergebenes Exemplar der Beschlüsse des ephesinischen Concils mitbrachten. Diese wurden sogleich vorgelesen und einstimmig angenommen. Darauf ging Sahak im Verein mit Mesrob und seinen Schülern von Neuem daran, die Bibelübersetzung mit dem von den Letzteren ihm übergebenen authentischen griechischen Exemplar zu vergleichen und darnach zu verbessern, und sandte abermals einige Schüler nach Alexandrien und Athen, theils um die noch in einigen Stellen mangelhafte Uebersetzung zu verbessern, theils um noch andere wichtige griechische Werke zu sammeln. — Im J. 435 veranstaltete Sahak eine neue Synode in Aschtischak, auf welcher die von Nestorianern heimlich verbreiteten Schriften des Theodorus von Mopsveste und des Diodorus von Tarsus verdammt wurden. Die Beschlüsse dieser Synode theilten sie dem neuen Patriarchen von Constantinopel, Proklus, mit, welcher ihnen in Anerkennung ihrer Orthodoxie eine freundliche Erwiderung zuschickte. — Nach dem Tode des sogenannten Katholikos Schmaêl bestürmten die Großen des Reichs Sahak vergebens mit Bitten, die Würde wieder anzunehmen. Trotzdem sorgte er fortwährend väterlich für das Wohl der Kirche, und, so lange er lebte, wurde kein anderer erwählt. Als nach Wram's Tode Jazkert (Hazkert) II., der wüthende Christenfeind und Verfolger, den persischen Thron bestiegen hatte, zog sich Sahak in die Einsamkeit, in das Dorf Blur (in der Provinz Vagrevand gelegen) zurück, wo er den 9. Sept., gerade an seinem Geburtstage, im Jahre 440 starb, nachdem er 57 Jahre lang als Katholikos fungirt hatte. Er war bei seinem Tode über 100, nach Einigen sogar gegen 120 Jahre alt.

Sein Leichnam wurde von seinem Archidiakonus Jeremia und anderen seiner Schüler nach Aschtischat in sein erbliches Besitzthum gebracht und über seinem Grabe eine prächtige Kirche mit einem Kloster zur Seite erbaut. Sein Gedächtniß wird alljährlich von der armenischen Kirche den 9. und 17. September gefeiert.

Alle seine Schriften gelten als Muster der armenischen Sprache und sind ausgezeichnet durch einen reinen, edeln, eleganten Styl, wie durch Einfachheit und Klarheit des Ausdrucks. Außer seiner Bibelübersetzung und namentlich des Alten Testaments nach der LXX. und einigen Hymnen, sind von ihm noch zwei Briefe vorhanden, deren einer an den Kaiser Theodosius den Kleinen, der andere an den Patriarchen Atticus von Constantinopel gerichtet ist, und eine Abhandlung über die die Disciplin der Kirche und der Geistlichen betreffenden Canones. Diese Arbeit hat zum Zweck, die Oekonomie des äußeren Cultus in ein besseres System zu bringen, die heilige Psalmodie auf eine regelmäßige Methode zurückzuführen und die Fasttage nach bestimmten Regeln eines wohlgeordneten Kalenders festzusetzen. — Vgl. Sukias Somal Quadro della storia litteraria di Armenia. Venezia 1829. 8. p. 13 sq. Petermann.

Sam (mundartlich Som, Saum), Konrad, Reformator der Reichsstadt Ulm. Sam war geboren im J. 1483 in Rothenacker, einem württembergischen Dorfe an der oberen Donau, aufwärts von Ulm und Ehingen, an den Abfällen der schwäbischen Alp malerisch über der Donau gelegen. Die Eltern sind unbekannt, sie scheinen keine wohlhabenden Leute gewesen und später in die benachbarte Donaustadt Munderkingen übergesiedelt zu seyn. Sam inskribirte nämlich später in Tübingen als Conradus Som de Munderkingen. Er lernte zuerst an der damals berühmten lateinischen Schule in Ulm, wo er mit Johann Faber aus Leutkirch, dem berühmt gewordenen Reformationsgegner und Bischof von Wien, sich befreundete und als Singschüler im Münster der alten Kirche neben Faber noch unbefangen diente, dafür auch manche „Gutheit“ von der Stadt genoß. Am 25. Okt. 1498 inskribirte er sich in Tübingen, doch über seine Lehrer und über sein Lernen hören wir nichts. Denn wir finden ihn erst wieder als Mann im Beruf, geschmückt übrigens mit dem Magister- und Licentiatengrad. Der Ulmer Rath nennt ihn später den Meister Sam, Joh. Eberlin den Licentiaten. So erinnert auch die freie Richtung und die humanistische Bildung des angehenden Mannes daran, daß er schon in der Zeit des angehenden Kampfes von Scholastik und Humanismus in Tübingen studirt und sehr wahrscheinlich den berühmten Professor der Poesie, Heinrich Bebel, gehört hat. Erst im Jahre 1520 taucht sein Leben uns wieder auf; er ist Prediger (concionator) in dem württembergischen Städtchen Brackenheim im Zabergau nahe bei Heilbronn. Doch muß er auf dieser im Jahre 1513 gestifteten Prädikatur nach vielen Spuren schon längere Zeit gewirkt haben und in dieser Zeit mit seinem Altersgenossen Oekolampadius, der zwischen 1512 und 1518 wiederholt in seiner Vaterstadt Weinsberg bei Heilbronn lebte und predigte, bekannt geworden seyn. Oekolampad redet nämlich bei der Auffrischung der Bekanntschaft im Abendmahlsstreit wiederholt von einer alten Freundschaft, deren greifbare Spuren am ehesten dorthin führen. Im Jahre 1520 war er, unter den Ersten mit Oekolampad, schon ein entschiedener Vertreter der neuen Lehre und wegen derselben schon so angefochten, daß er, wie ein Brief Luther's zeigt, an Wegzug dachte. Magister Johannes Geyling (Luther nennt ihn Heilingen) aus Ilsfeld in der Nähe von Brackenheim, später ein bekannter Name der süddeutschen Reformation, machte in Wittenberg Luther'n aufmerksam auf den tapferen Prediger zur gleichen Zeit, wo Joh. Eck die Verkündigung der päbstlichen Bulle gegen Luther und seine Anhänger in Norddeutschland begonnen hatte. Aus diesem Anlaß schrieb ihm Luther den herrlichen Ermunterungsbrief vom 1. Oktober 1520, der noch erhalten ist (de Wette I, 489 f.), und sandte ihm von da an auch seine neuen Schriften; Exemplare mit der Inschrift „an den Som, Pf. zu Brackenheim, M. Luther, Dr.“ haben sich noch erhalten. Sam selbst nennt in einer Druckschrift vom J. 1527 Luther'n den theuern Diener Gottes, durch welchen Gott Vielen, auch ihm die Erkenntniß der

Wahrheit verliehen. Mit der Uebernahme des dem Herzog Ulrich verlorenen Herzogthums Württemberg durch den Erzherzog Ferdinand, den Bruder Karl's V., im Frühjahre 1522 war freilich das Schicksal Sam's entschieden. Berathen von dem ehrgeizigen Johann Faber, damals Generalvikar von Constanz und seit der Römerfahrt 1521 aus einem Humanisten ein Römer, sowie von den Tübinger Theologen Lempp und Plantsch räumte er rasch mit allen jungen Fortschrittskräften des Landes auf; es war ein Wunder, daß Sam sich bis 1524 behauptete. Auf die Denunciationen des eifersüchtigen Pfarrers von Brackenheim, M. Hans Rotbart, des „alten Tübingischen Sophisten und Stolzisten" (Eberlin), sowie des Vogts, „des Mameluken" beim Stuttgarter Regiment wurde Sam wegen dreistündiger Beherbergung des geistreichen flüchtigen Ulmer Franziskaners Eberlin im Frühjahr 1524 entlassen (vgl. Schnurrer's Erläut. S. 26).

Die Vertreibung vom Amt (welches ihm 110 Gulden getragen) brachte ihn augenblicklich in Noth und Joh. Faber rühmte sich später in einem Schreiben an den Ulmer Rath, ihm viel Gutes bewiesen zu haben, „insonders als er zu Bragknan (vielleicht nicht ohne seine Mitwirkung) vertrieben worden"; aber die Noth brachte ihn rasch an den Ort seiner Bestimmung. Die Bürgerschaft der Reichsstadt Ulm, durch die Feuergeister Eberlin und Kettenbach der Neuerung gewonnen, welcher dennoch nach der Vertreibung dieser Männer die durchschlagenden Organe fehlten, errang am 22. Mai 1524 von dem städtischen Rath auf Grund der Beschlüsse des reformationsfreundlichen ersten Nürnberger Reichstags das Versprechen der Aufstellung eines Predigers, der das klare, lautere Wort Gottes verkündigen sollte. Die Bürgerschaft selbst erleichterte dem Rathe die Wahl, indem sie ihn auf Sam verwies, der durch das Zeugniß Eberlin's wie durch seine in Ulm von Hand zu Hand gegebenen Briefe an einen Stiefbruder (Seb. Fischer, Schuhmacher) das Vertrauen gewonnen hatte. Während der Bote ihn in Brackenheim aufsuchte, wo er vorerst hatte bleiben dürfen, war er selbst schon eine Stunde vorher Ulm zu geritten, wo er am 15. Juni Nachmittags 3 Uhr eintraf. Am anderen Tage meldete er sich auf dem Rathhause und wurde sofort unter der Bedingung dreier Probepredigten, welche er noch vor dem 24., dem Tage Johannes des Täufers hielt, mit einem Gehalte von 100 Gulden zunächst auf ein Jahr in Dienst genommen. Seine Bestallung hieß: „das Wort Gottes, in biblischer und evangelischer Schrift begriffen, lauter und rein ohne allen Zusatz der Menschenlehre, doch aber friedlich und ohne Zank, mit Ermahnung des Volks zu Frieden und Gehorsam und mit vorläufiger Unterlassung aller Rüttelung an den Kirchengebräuchen, so weit es das Wort Gottes erleiden würde, zu verkündigen."

Seinem Auftrage ist er nachgekommen, doch weit mehr den Freiheiten als den unsicher genug gestellten Clauseln. Kräftig, ja rücksichtslos, seine Affekte selbst zugestehend und später sogar von Oekolampad zur Mäßigung neben der Tapferkeit gemahnt, hat er vorwärts getrieben, in günstigen wie in den schwersten Zeiten, und so ist es sein Verdienst gewesen, daß in dieser Reichsstadt, wo Patriciat und schwäbischer Bund die lahmen und ungenügenden Resultate der reichen Nachbarin Augsburg ausnehmend begünstigte, durch den Druck des von Sam geführten Volkswillens die Reformation zum vollen Siege gelangte. Sam war eine gerade, derbe und cholerisch angelegte Persönlichkeit, das Organ einer stürmenden Zeit; seine Predigt hatte den Volkston und Volkswitz und seiner gewaltigen Stimme (stentor sano egregius nannte ihn Frecht einmal) beugten sich auch die unausfüllbaren Räume des Münsters, dieser größten deutschen Kirche, an denen Blarer und Frecht erlagen. Seine populäre Form entbehrte doch des tieferen Gehaltes nicht. Zwar ein Mystiker war er ganz und gar nicht, aber eine mächtige ethische Kraft und ein verständiger, feiner scharfer Beobachter des Lebensgetriebes und der theologischen und politischen Fragen der Zeit, welche er frisch, wie Zwingli, der ihn ganz verstand und würdigte, auch vor die Gemeinde trug. So kam es, daß er rasch einen großen Theil der Bürgerschaft für sich eroberte, während er freilich eine Minorität durch seine Heftigkeit und „Grobheit" bleibend verbitterte; die Barfüßerkirche,

in welche man ihn zuerſt eingewieſen, wurde bald zu klein, er mußte in den nachbarlichen Münſter überſiedeln und das Laufen von Freund und Feind war ſo, daß der Rath ihn mitunter „mit gewehrter Hand“ zur Kirche führen laſſen mußte. Selbſt Johann Eck hat dieſe Popularität zugeſtanden. Sie brachte es mit ſich, daß der Rath ihn nicht mehr entlaſſen konnte, auch wenn er wollte, wie man denn die Vorſicht ergriffen hatte, ſeine Entlaſſung auch vor Jahresfriſt und ſeine Schutzloſigkeit gegen den Conſtanzer Biſchof vorzubehalten.

Bis zum Speyer'ſchen Reichstage im Sommer 1526 hatte Sam freilich die ſtärkſte Geduldsprobe zu beſtehen. Der zweite Nürnberger Reichstag, die Regensburger Coalition (Juli 1524), der ſchwäbiſche Bund raubten dem Rath allen Muth, während gleichzeitig der „ketzeriſche Same Luther's“ allermeiſt 1524 allenthalben aufging (Weißenhorner Chronik). Sam ſtritt ſich mit den Mönchspredigern herum, beſonders mit dem Dominikaner Peter Neſtler, den er 1525 aus der Stadt brachte, widerlegte Kirchenlehre und Kirchenſatzung, ohne neue Ordnungen aufbauen zu dürfen, kaum daß deutſche Meſſe und deutſche Taufe geſtattet wurde. Der Rath wehrte, bat um Mäßigung; Sam bot den Abſchied an und man hieß ihn wieder bleiben, geſtand Kleines zu und ſah ihm nach, wenn er in der Stille ſeines Hauſes evangeliſche Taufe und evangeliſches Nachtmahl ſpendete. Er drängte um ſo mehr vor, weil mit dem Tode des Münſterpfarrers Löſchenbrant (Juli 1525), deſſen Stelle nicht mehr beſetzt wurde, ihm die ganze Leitung der Kirche zugefallen war. Sein Ruf wuchs im Oberland; der Memminger Rath, der gegenüber dem drängenden Volke im Dezember 1524 evangeliſches Nachtmahl und für den Januar 1525 eine entſcheidende Disputation zugeſtanden hatte, begehrte von ihm und Urbanus Regius in Augsburg ein Gutachten über die ſieben Reformationstheſen des bekannten Predigers Chriſtoph Schappeler; und weil Sam in der Hauptſache zuſtimmte, obwohl er in der Frage des Zehntens, ja im reformatoriſchen Vorgehen überhaupt Beſonnenheit empfahl, ſo wurde er von den nicht ohne Mitwirkung Schappeler's aufſtändigen Bauern unter den Schiedsrichtern vorgeſchlagen. Dieß hinderte Sam nicht, in einer ſeiner letzten Predigten den Untergang der Bauern der Strafhand Gottes zuzuſchreiben. Mit den Memmingern und Augsburgern blieb Sam von jetzt an verbunden; ebenſo hatten die erſten evangeliſchen Regungen der Nachbarſtadt Biberach an ihm eine Stütze.

Die Wirkungen des Speyer'ſchen Reichstags 1526, welcher jedem Stande es freigab, bis zum Concil es in der Religionsſache nach Gewiſſen zu halten, waren auch in Ulm, noch ganz anders freilich in den muthigen oberen Reichsſtädten zu verſpüren. Kaum waren die Reichstagsgeſandten, unter ihnen der für die Reformation nun gänzlich gewonnene Bürgermeiſter Bernh. Beſſerer, Ende Auguſts zu Hauſe, ſo gab man die Taufe frei, ſo daß ſie in den Häuſern evangeliſch vollzogen werden durfte; die Meſſen und Aemter wurden beſchränkt, und wenn Sam etwas ſpäter verſicherte, daß Altar und Bild der heil. Jungfrau auf dem Wege zum Predigtſtuhl ihn und ſeine Hörer „irre“, ſo wurde er abgethan (Januar 1529). Den Klöſtern griff man an's Leben, indem man die Zahl der Mitglieder beſchränkte und die Prediger ſchweigen hieß und vertrieb. Den Prieſtern geſtattete man die Ehe, und unter den erſten Heirathenden 1526 war Sam. Aus den durch Eingang der Pfründen flüſſigen Mitteln wurde die Schule gehoben, indem man zu dem lateiniſchen Schulmeiſter Johann Schmidlin einen zweiten, Michael Brothag von Göppingen, annahm, einen des Griechiſchen und Hebräiſchen wohlkundigen Theologen (im J. 1527), und noch dazu ſchon an die Anſtellung des „Frechten Sohns“ Martin Frecht „als ſtattlichen gelehrten Geſellen“ dachte. Für den Jugendgottesdienſt gab Sam in Verbindung mit Brothag im Dezember 1528 eine „chriſtliche Unterweiſung der Jungen“ heraus, in der Hauptſache eine Copie des Ansbacher Katechismus, aber gänzlich ohne Sakramentslehre wegen des Nachtmahlſtreits. Mit allem Ungeſtüm konnte Sam dennoch keine Vollendung der Reformation zu Stande bringen; der Halbheiten war gar kein Ende, die kirchlichen Ordnungen bis zur Sonntagsfeier lagen jahreweiſe

am Boden, ein fanatiſches Wiedertäuferthum in großen Formen wurde die Ablagerung des gebundenen Reformationstriebs. Die politiſchen Unruhen und Zerklüftungen ſeit 1528, in welche ſich die evangeliſche Entzweiung zwiſchen Lutheranern und Reformirten einflußreich genug verſchlang, hatten wieder einmal die Volitionen der Rathsmaſchinerie ſtillgeſtellt.

Der offene Uebergang Sam's zum Zwinglianismus verſtärkte auf der einen Seite ſeine Energie der äußeren Reform, auf der anderen wurde er gerade ein mächtiges Hinderniß derſelben. Die inneren Schwierigkeiten gegenüber den Altgläubigen wurden größer und die äußere Anfeindung machte aus der Ketzerei Kapital. In Ulm war die Aufmerkſamkeit auf Zwingli und die Schweiz ſeit den großen Züricher Disputationen (1523) zurückgetreten (vgl. m. Wolfg. Rychard, theol. Jahrbb. Jahrg. 1853. S. 351); der Nachtmahlſtreit belebte ſie wieder. Sam ſelbſt fühlte ſich gedrängt, aus Anlaß des Kampfes Oekolampad's mit den ſchwäbiſchen Syngrammatiſten zunächſt den alten Freund in Baſel aufzuſuchen, dem er in ſeinem Briefe über ſeine Geſinnung keinen Zweifel ließ. Parteinamen wollte er freilich, wie er nachher in einer Druckſchrift ſagte, keinen führen, nicht lutheriſch ſeyn, nicht zwingliſch, ſondern chriſtiſch. Oekolampad antwortete nicht ohne ſcharfe Hiebe auf Brenz am 9. Februar 1526. Im Mai 1526, unmittelbar vor der Disputation zu Baden, eröffnete ſich auch die Verbindung Sam's und Zwingli's, deſſen Argwohn gegen Baden auch Sam beſtimmte, die Herausforderung Joh. Faber's nach Baden auszuſchlagen (m. vergl. die andere Geſchrift Zwingli's an Dr. Faber, vom 15. Mai, Zw. op. II, 2. 477, mit der Schrift vom 30. April S. 436 ff.). Von jetzt an iſt Zwingli mit dem „frommen Prediger zu Ulm" in Correſpondenz geblieben. Der erſte uns erhaltene Brief Zwingli's an ihn iſt vom 2. Juli 1526 (Zw. ep. I, 519). Sam war durch ſeine verſtändige und praktiſche Geiſtesanlage ein geborener Zwinglianer; er wurde eines der vertrauteſten Organe Zwingli's in Schwaben, und die Frage der kirchlichen Reform wie der politiſchen Bündniſſe wurde brieflich und durch Vermittelung von Agenten reichlich durchgeſprochen. Sam war eifrig genug, auch die älteren Schriften Zwingli's bis zum Archeteles nachträglich zu ſtudiren. Die Berner Disputation führte die Freunde perſönlich zuſammen. In Bern ſprach und predigte Sam, nicht ohne Polemik gegen die Brenz'ſchen Landsleute, auf dem Rückwege übernahm er an Lichtmeß 1528 in Zürich an Zwingli's Statt den Gottesdienſt im Großmünſter; Abends war er beim großen Ehrenmahl der Fremden auf dem Rathhauſe. In Bern, in Baſel, in Zürich wurden mit den Führern der Reformation aus allen Ländern, auch mit den St. Gallern, Straßburgern und mit den ſchwäbiſchen Predigern perſönliche Bande geknüpft, auf dem Rückwege Conſtanz, Lindau, Memmingen beſucht. Allermeiſt verhandelten Zwingli, Blarer, Butzer, Sam neben der kirchlichen Frage die Herſtellung eines großen evangeliſchen Wehrbundes, zumal eines großen Städtebundes, und da Sam mit ſeiner ganzen Lebhaftigkeit zugriff, ſo geſtaltete ſich der Briefwechſel immer reicher, beſonders mit Zwingli, der jetzt von diamantenen Ketten der Liebe redete und Sam, Sturm von Straßburg gegenüber, als einen Mann erſten Namens rühmte, und mit Joachim v. Watt in St. Gallen, in welchem Sam einen anderen Adel begrüßte, als den ſeiner ſtolzen Ulmer Patrizier.

Das neue Bekenntniß verwickelte Sam raſch in große Schwierigkeiten. Zwar im Volke, deſſen bürgerliche Thatkraft und deſſen gemüthlicher Frohſinn den Myſticismus nicht begünſtigte, ebenſo bei den Amtsgenoſſen, zumal Brothag und Paul Beck, Prediger in Geißlingen, war kein Widerſpruch. Aber von den Altgläubigen innen und außen, ſchließlich ſelbſt von befreundeten lutheriſchen Städten, wie Nürnberg, wurde der günſtige Angriffspunkt kräftig ausgebeutet. Als erſter Gegner ſtand der immer wieder aufmerkſame alte Mitſchüler Joh. Faber auf, von deſſen unermüdlicher Thätigkeit in dieſer Zeit alle ſchwäbiſchen Städte zu erzählen wußten. Er hatte vor ſeinem Zuge zum Badener Geſpräch Sam bei einer Donnerſtagspredigt (15. März 1526) belauſcht, das Sakrament der Meſſe als Gotteslästerung, die opfernden Prieſter als Metzger be-

zeichnet gehört; eiligſt verlangte er anderen Tags von Blaubeuren aus in einem Schreiben an den Rath Widerruf der türkiſchen Gotteslästerung und lud, da nichts erfolgte, Sam auf das Badener Geſpräch. Aber auch dahin folgte ihm Sam nicht, indem er, wie Zwingli, zugleich mit dem Rath Baden rekuſirte. Doch kaum war dieſer Handel beendigt, ſo erſchien im Juni 1526 eine kleine Druckſchrift, eine Münſterpredigt Sam's über das Nachtmahl. Es war die Widerlegung einer Nürnberger Vertheidigung der lutheriſchen Anſicht, vielleicht eines Briefs des thätigen Rathsſchreibers Lazarus Spengler, derb genug gehalten: „Chriſtus im Brod, das iſt, mag es zu Rom oder Jeruſalem, zu Nürnberg oder Wittenberg, vom Pabſt oder Luther ausgegangen ſeyn, ein Gedicht und Lehre des Teufels. Brod bleibt Brod, ob auch alte und neue Päbſtler darum tanzen, wie die Juden um das Kalb. Das Nachtmahl iſt Dankſagung, Gedächtniß, Todesverkündigung. Eſſen und Trinken iſt geiſtlich, indem man an Jeſus glaubt und das alte böſe Leben beſſert; und die Vergewiſſerung der Kindſchaft hat man nicht durch Brod, nicht durch Taufe, nicht durch Sakramente (ein Namen, der ſelbſt ſchon päbſtlich iſt), ſondern durch den Geiſt des Herrn.“ Sam läugnete die Autorſchaft des Schriftchens, ohne die Predigt zu verläugnen, während Zwingli am 2. Juli 1526, Oekolampad am 10. Februar 1527 ihn dafür begrüßte. Aber auch von den Gegnern flogen Briefe und Schriften, zunächſt von evangeliſchen, von Billican in Nördlingen, Althamer in Nürnberg, Schradin in Reutlingen. Die zwei Letzteren ſchrieben Druckſchriften, am gröbſten Schradin, bisher ein Freund, der Sam beſchuldigte, aus dem Nachtmahl ein Rübenmahl und eine Weinzeche gemacht zu haben (1527). Der Rath kam in Noth: mühſam erhielt Sam die Erlaubniß, ſeine „erzwungene Antwort“ gegen Schradin, eine rein perſönliche Rechtfertigung ſeiner allezeit „ehrlichen“ Ausdrucksweiſe vom Nachtmahl, am 1. März 1527 in Druck zu geben, ohne nach Zwingli's Rath (12. Februar) die Streitfrage ſelbſt beleuchten zu dürfen. Eine Weile darauf entbrannte der Streit auf einer anderen Linie; Sam gerieth ſeit Oſtern 1527 in Kanzelkampf mit dem neuen Franziskanerprediger Joh. Ulrici; nach einer Disputation vor dem Rath, welche auch das Nachtmahl berührte, wurde dem Franziskaner die Kanzel verboten. Jetzt kam der zweite ſchwäbiſche Vorfechter des alten Glaubens, Joh. Eck, an die Reihe; er verlangte in einem Briefe aus Ingolſtadt 19. Auguſt 1527 vom Ulmer Rath mit allem Drohen ein Einſchreiten gegen den „Erzketzer Rottenacker“ und Reſtitution des Franziskaners. Bald ſchrieb er noch gröber, und ſein Landesherr, an den man ſich wandte, hatte kein Ohr. In der Noth begehrte man nun gar den Rath Nürnbergs, und es rieth, wie vorauszuſehen, zur Abſetzung Sam's. Das konnte man nicht. Jetzt ſchrieb Eck im September eine Herausforderung an Sam. Dieſer bat ſeinen Rath, dem Gegner nach Ulm freies Geleite zu öffnen, und ſchrieb um Succurs an Zwingli, aber noch mehr an Butzer, der ſeinerſeits in Zwingli drang (Buc. Zw. 26. Sept.). Eck wurde die Zeit zu lang, bis der Rath ſeine Erwägungen fertig brachte, er ſchrieb alſo im Dezember eine zweite gedruckte Herausforderung, und da ſie auch Zwingli und Oekolampad alles Schöne ſagte, ſo konnte Zwingli ſich nicht länger verſagen; er bat brieflich den Ulmer Rath (27. Dez. 1527), Ulm oder Memmingen, Conſtanz, Lindau als Malſtatt der Disputation zu öffnen, bei welcher er und Oekolampad oder doch einer von beiden nach dem Ende der Berner Disputation erſcheinen wollte (Zw. ep. II, 131). Dieß war der Anlaß der Reiſe Sam's nach Bern, da es dem Ulmer Rath ſofort einleuchtete, daß der widerliche und doch unumgängliche Streit in die Schweiz abgelagert werden könnte; von 50 Mann wurden Sam und P. Beck von Geißlingen (vorher in Munderkingen, der Heimath Sam's) nach Conſtanz escortirt. Eck hatte freilich ſein Erſcheinen ſchon vorher abgeſchlagen und that dieß noch einmal ſchriftlich gegen Sam, als die Disputation ſchon im Zug war, ſo daß Sam ſich einfach bei der vierten Schlußrede vom Nachtmahl (am 19. Januar 1528) zu der Erklärung erhob: er halte ſie für ſo chriſtlich und ſchriftgegründet, daß weder Teufel noch Menſchen etwas dawider vermögen, und Eck gegenüber erbot er ſich, an gutem Platze überall Rede zu ſtehen. Der Rath beeilte ſich,

den Streit zu beenden, Sam durfte weder gegen Eck ſchreiben, noch in ſeinem Katechismus die Sakramente behandeln, und auch gegen die Theſen Eck's zum Augsburger Reichstage 1530 mußte er ſchweigen. Verbot man doch ſogar den Buchdruckern, etwas über den Nachtmahlſtreit zu veröffentlichen.

Das Allerſchlimmſte aber kam noch. Von Jahr zu Jahr verſchleppte ſich die Kirchenreform, trotz oder beſſer wegen des Zwinglianismus. Niemand war verhaßter im Reich als „die Sakramentirer“ (die Nachbarſtadt Memmingen erlebte gerade damals ihre Proben) und Niemand wurde ſchutzloſer und rathloſer zwiſchen ſächſiſchen und ſchweizeriſchen Bündniſſen hin- und hergeworfen. Bitter klagte Sam noch am 5. März 1529 gegen Vadian über die Feigheit ſeiner Magnaten, ja auf der Kanzel wandte er an Oſtern 1529 auf Ulm den Text Jeſaja 1, 21. an: „Wie iſt die glaubhafte Stadt ſo gar zur Huren geworden“ (Ueberſetzung Hetzer's); dazu mahnte er das Volk, Rathsherren zu wählen, welche die Gotteslästerung und Götzerei aus der Kirche thun und zu einem freien Platz für das Nachtmahl helfen. Dieſe Aengſtlichkeit des Raths, deren Fortdauer Sam ſchon im Brief an Vadian als eine Unmöglichkeit gegenüber dem Volksgeiſt bezeichnet, ſchien endlich gebrochen am Speyer'ſchen Reichstage 1529, an der Proteſtation vom 19. April, an welcher Ulm ſich betheiligte, und an der Einleitung zu einem Kriegsbund der Evangeliſchen am 22. April. Ulm entfaltete für dieſen Zweck im ganzen Oberlande die lange verhaltene Energie, rief unter dem Beifall Oekolampad's und Butzer's noch während des Reichstags, freilich vorerſt vergeblich, Martin Frecht, das Stadtkind, Licentiat der Theologie in Heidelberg, zum Dienſt der Kirche und Schule zurück (vgl. Fr. Buc. 25. Apr. 5. Juli), ſandte im Auguſt den jungen Prieſter Ulr. Wieland nach Straßburg, Baſel, Zürich, Conſtanz (Zw. op. II, 353), um die Reformationsordnungen durch Augenſchein kennen zu lernen, und verſchrieb ſich endlich neben den Conſtanziſchen und ſchweizeriſchen die Ordnungen Sachſens und Heſſens. Aber die Lage war ſchon wieder getrübt; Melanchthon empfand Gewiſſensbiſſe darüber, daß er in Speyer zu einem Bunde mit den Zwinglianern geholfen, Luther durchriß ſtürmend die Fäden (22. Mai an den Kurfürſten, de Wette III, 454), das Marburger Geſpräch (1. Oktober), „die kühle Uebereinkunft“ zwiſchen Luther und Zwingli, wie Sam ſich ausdrückte (Sam. Buc. 22. Dez.), war vergeblich, und auf den Tagen Schwabach und Schmalkalden (Okt. Nov.) wurden die zwingliſchen Städte des Oberlandes, welche in lutheriſche Artikel nicht willigten, troſtlos nach Haus geſchickt. In Sachſen hatte man einigermaßen auf Ulm gehofft; Ulr. Wieland war der Schüler Melanchthon's, der Alles anſetzte, ihn feſtzuhalten, und die ſächſiſchen Ordnungen wurden durch eigene Boten nach Ulm geſchickt; aber das Lutherthum war unmöglich und Wieland ſelbſt gefiel ſich in Zürich und Conſtanz beſſer als in Wittenberg. Nur der Bundesanſchluß an Conſtanz und Zürich blieb den Oberländern offen, welcher von Ulm ſchon im Juli und Auguſt zur Ergänzung des ſächſiſch-heſſiſchen Bundes betrieben worden war; jetzt, wo es galt, mit der gerade damals gegen die fünf Orte ſiegreichen evangeliſchen Schweiz abzuſchließen, deren Sieg Sam in Deutſchland durch den Druck verkündigen ſollte, ſprang man verzweifelnd von allen Bündniſſen und allen Reformen zurück, um nicht dem Zorn des jetzt in's Reich kommenden Kaiſers zu verfallen. „Luther's Kunſtgriffe“, ſchrieb Sam entrüſtet an Butzer (22. Dez.), „haben es bewirkt; er hat ſeinem Fürſten gerathen, man müſſe vielmehr mit dem Schwert uns ſchlagen. So weit iſt der neue Pabſt gekommen, daß er mit Gewalt und ſchlechten Künſten verſucht, was er mit ſeinen Schriften nicht ausgerichtet. Der Rath wagt nichts mehr für Chriſtus: nichts dürfe geneuert werden. Der Zuſtand unſerer Kirche iſt nie jammervoller geweſen als eben jetzt.“ Zwingli's Unwille entbrannte, zumal gegen Bernh. Beſſerer, den er Verräther nannte; „ihr erwartet den Kaiſer“, ſchrieb er an Sam, „ſo nehmt ihn auf“, aber er verdoppelte noch einmal ſeine Anſtrengungen. Vergeblich. Ulm zog auf dem Tag von Biberach am 30. Dezbr. die Oberländer von Zürich zurück, ſchlug Sam im Februar 1530 die Einrichtung evangeliſchen Nachtmahls ab (Sam. Zw. 28. Febr.) und beſchloß

im März im Wetteifer mit den Aengſtlichen, welche ſogar von der Proteſtation zurücktraten, die vertrauliche Mittheilung an den Kaiſer, daß man dem Speyer'ſchen Abſchied nicht zuwider gehandelt und mit reinen Händen dem Entſcheid des Concils oder Nationalconvents warten könne.

Das Jahr des Augsburger Reichstags (1530) verging faſt ganz unter dieſen ſich ſteigernden Kleinmüthigkeiten. Man ſandte im Mai dem Kaiſer Geſandte nach Innsbruck entgegen, weigerte ſich dann freilich, gradaus von der Proteſtation zurückzutreten, hatte aber nicht Luſt, nicht Muth, der Augsburgiſchen Confeſſion oder der Confeſſion der Vierſtädte beizutreten, indem man ſich begnügte, die Bitte um ein entſcheidendes Generalconcil auszuſprechen und durch das „Schmalz" von allerlei Verehrungen an den Kaiſer und an den Biſchof von Conſtanz friedliche Stimmungen hervorzurufen. Wie ſanguiniſch war die Hoffnung Zwingli's geweſen, Ulm werde Sam zur Verantwortung nach Augsburg ſchicken, am Ende gar auf die Berufung der ſchweizeriſchen Häupter dringen. Die alte Sage von einer Ulmer Confeſſion iſt Mißverſtand, nur zu einer Kritik der Augsburg. Confeſſion wurde Sam zu Ende Junius aufgefordert, welche verſöhnlich, aber doch in der Sakramentslehre unnachgiebig ausfiel (ſ. Veeſenmeyer, kleine Beiträge zur Geſch. des Reichstags von Augsb. S. 45 ff.), ſo daß man auch nicht nachträglich, wie Andere, die Augsb. Confeſſion annehmen konnte. Unter der Haltloſigkeit des Raths hatten die ſchweizeriſchen Freunde (Zw. Sam. 18. Aug. Oec. Sam. 18. Aug.) Sam ausharrenden Muth zu empfehlen. Im Nothfall ſolle er weichen, ſchrieb Oekolampad; auch anderswo gebe es Häuſer, Brüder, Freunde. Schließlich erlebte aber Sam den Triumph, daß die Rathsherren, in ſich ſelbſt geſpalten, von der Gemeinde beargwohnt, die Frage der Annahme des Augsb. Abſchieds nach dem Beiſpiele der ſich ermannenden Stadt Augsburg, ja noch offener als dieſe, vor die Zünfte brachten, wo das Evangelium mit ſechsfacher Mehrheit zum Siege kam (3. Nov.). In ſeiner derben Ehrlichkeit ſprach Sam es am 27. Dez. auf der Kanzel aus: nicht dem Rath mit ſeiner halbpäbſtlichen Antwort, den Zünften habe das Wort Gottes ſeinen Sieg gedankt; „ja", ſprach er am 26., „es geht unſeren Oberen wie den Müllerknechten, wie feindlich es in der Mühle rumpelt, ſo irret es ſie nicht. Man ſage, man ſchreie, wie Chriſtus und ſein Wort ſo gar keinen Platz habe. Ob es ſchon dahin käme, daß man wollte von Chriſti wegen handeln, ſo wäre es allweg das Letzte. Chriſtus hat einen großen Kopf überkommen, er mag gar nimmer in die Rathsſtube, weil es bei den Heiden beſſer mit der Religion zugegangen, als bei unſern Obern, die dennoch gute Chriſten wollen ſeyn."

Endlich ging es vorwärts, zumal der ſchon in Augsburg noch im Oktober beſprochene Wehrbund nach den Vermittelungen Butzer's bei Luther auf der Dezemberverſammlung in Schmalkalden glücklich eingeleitet worden war, wobei Ulm wieder mit großer Energie durch das ganze Oberland bis nach Zürich um Beitritt warb. Mächtig trieb Sam zur Reform; er ſtellte dem Rathe vor: Bekenntniß ohne That iſt ein Glaube der Teufel. „Ich ruhe nicht", ſchrieb er am 1. Januar 1531 an Butzer, „bis ſie mich vertreiben oder die Meſſe." Am 4. Jan. berieth der Rath über Abſchaffung der Meſſe; noch einmal hintertrieb ſie Bürgermeiſter Ulr. Neithart, das Haupt der Altgläubigen, ſonſt wolle er jetzt ſein Bürgerrecht und Amt aufſagen (Weißenhorner Chroniſt). „Aber", ſchreibt Sam am 9. Febr. an Vadian, „es iſt jetzt ſo weit, daß die Ulmer nicht mehr zurück können; kommt der evangeliſche Bund zu Stand, ſo wird es um den Antichriſt bei uns geſchehen ſeyn." Er übergab dem Rath ein Reformationsgutachten, verhandelte viel mit Oekolampad, auch über Kirchenzucht, ſchrieb das Gutachten für den oberländiſchen Vereinstag in Memmingen (27. Febr.) über Lehre und Ceremonien, deren Gleichförmigkeit Sachſen und noch mehr Nürnberg für die Bundesglieder gefordert hatte, war ſelber auch auf dieſer Verſammlung und ſetzte mit Blarer und Schenk von Memmingen den Grundſatz der Freiheit gegenüber dem Lutherthum durch, welches nun dennoch den Abſchluß des Bundes (Schmalkalden im März 1531) nicht wehrte, zufrieden, daß Butzer

und das Oberland im Nachtmahlspunkte weicher wurden und von Zwingli, der zuletzt sein gerades und scharfes Nein! sprach, gerade in Memmingen wenigstens äußerlich sich trennte. Sofort erhielt Sam von seinem Rath manche Zugeständnisse, das Sakrament durfte an Ostern nicht mehr in's Sakramentshaus, nicht mehr auf die Straße, die Lateinschüler durften zu Messe und Aemtern nicht mehr singen, ein Crucifix am Heerdbruckerthor wurde mit einem Tuche umhängt, dann herausgehauen und theilweise gar in die Donau geworfen. Gleichzeitig wurde ein Reuneraussschuß im Namen Gottes und Gott zu Lob zur Durchführung der Reformation gewählt, deren großartige Introduktion die ganze bisherige Energielosigkeit rühmlich zudecken sollte. Am 19. Mai wurde nach den Vorschlägen Sam's zur stattlichen Einführung der Reformation die Berufung der Häupter der vermittelnden Richtung reformirter Theologie beschlossen, Oekolampad von Basel, Butzer von Straßburg, Blarer von Constanz, wogegen Zwingli trotz seines Wunsches, zu kommen, wegen seines Bruchs mit Butzer ausgeschlossen blieb. Nach allen Seiten gingen die Eilboten; Oekolampad schrieb schon am 28. April seine Zusage. Auf den 21. Mai trafen die Berufenen ein, begleitet von Rathsbotschaftern. Auch die Nachbarn in Biberach und Memmingen, Rathsherren und Prediger (Miller und Schenk) erschienen glückwünschend und mitberathend auf dem Platze. Oekolampad, Butzer, Blarer wohnten im Hause Sam's. Vom 22. an liefen die Berathungen; man beschloß möglichste Annäherung an die Kirchen von Straßburg, Constanz, Basel, Zürich, St. Gallen. Täglich wurde im Münster und in der Barfüßerkirche wiederholt gepredigt. Die Predigten sollten einleiten. An Pfingsten (28. Mai) ging es deßwegen auch in die Amtsorte; Sam predigte in Leipheim, Oekolampad in Langenau, Butzer in Geißlingen. Der Weißenhorner Chronist, ein Augenzeuge vom alten Glauben und von einiger Bosheit, erzählt, der ehrsame Rath habe nicht nur für die Ulmer Brod gebacken, um es unter den Predigten auszutheilen, sondern auch jeder Abordnung auf die Amtsorte dergleichen mitgegeben, damit die Leute nicht schwach werden. Gern hätten sie Christum ganz nachgeahmt und auch Fische gegeben, aber „das Wasser war eben groß." Bis zum 4. Juni stellte man das weitere Verfahren mit Geistlichen und Mönchen fest; Butzer schrieb 18 Artikel, auf welche sie verhört werden sollten. Sam fand kaum Zeit, am 4. Juni mit zwei Worten Vadian in St. Gallen den Stand der Dinge Namens der Freunde zu berichten. Am 5. Juni kamen 35 Stadtpriester, am 6. Juni 45 Klosterpersonen, am 7. Juni 66 Landpriester in's Verhör, über welches sie drei Tage schweigen mußten. Man fand viel Unwissenheit; der bedeutendste Mann war Dr. G. Oßwald, Pfarrer in Geißlingen, der Butzer gleich nach der ersten Predigt von der Kanzel widersprochen hatte; die Hälfte etwa stellte sich dem Rath zur Disposition. Man gebot den Geistlichen, einstweilen nur Evangelium und Epistel zu verlesen und am bevorstehenden Fronleichnam jede Ausstellung und Procession zu vermeiden. Schrittweis trieb man die Altgläubigen, die Mönche zum Abzug. Neue Berathungen folgten über Abschaffung der Messe und Bilder, über Neugestaltung des Gottesdienstes, über Einrichtung von Schulen. Die Basel'sche Kirchenordnung wurde am meisten nachgeahmt. Butzer übernahm die Abfassung einer öffentlichen Verantwortung des Raths und einer Kirchenordnung. Ende Juni war er fertig. Den Druck besorgten nachher Blarer und Sam. Das gedruckte Ausschreiben trägt das Datum 31. Juli, die Kirchenordnung den 6. August als den Tag der Publikation vor der Gemeinde. Das Ausschreiben wurde an Fürsten und Städte verschickt; auch Zürich sagte Dank und Lob, in Constanz verlas man es in offenem Rath. Am 16. Juni fiel die Messe, begann evangelische Taufe; am 20. wurde in zwinglischer Heftigkeit mit Altären und Bildern aufgeräumt. Am 16. Juli feierte man das erste evangelische Nachtmahl. Neue Kräfte für Kirche und Schule wurden Mitte Juni vorgeschlagen, man griff nach Oberländern und Schweizern, schloß aber auch Sachsen und Brandenburg nicht aus. Das Wichtigste war die Berufung von Martin Frecht in Heidelberg; obgleich seit 1529 nach dem Tode Scheibenhard's Professor der Theologie, schlug er jetzt den Ruf der Vaterstadt zur biblischen

Lektion für Geiſtliche und Mönche nicht aus und begann im Oktober ſeine neue Wirkſamkeit. Während Oekolampad und Butzer ſchon zu Anfang Julius Ulm wieder verließen, um auf dem Heimwege auch den oberen Städten noch zu dienen (ein herzlicher Dankbrief Oekolampad's an Sam vom 15. Juli liegt noch vor), blieb Blarer auf Bitte des Raths noch bis in den September; er half im Landgebiet, beſorgte den Druck der Urkunden und verfaßte auf Grund der Kirchenordnung ein Handbüchlein der Sakramente und Ceremonien, welches vom Rath (27. Sept.) in Druck gegeben wurde. Der offenere zwingli'ſche Geiſt, der darin weht, hat früher wahrſcheinlich gemacht, daß Sam der Verfaſſer ſey; aber Frecht hat in einem Briefe an Blarer vom 14. Dezember 1533 ganz ausdrücklich Blarer als Verfaſſer des Enchiridion genannt. Dagegen hat Sam wahrſcheinlich in dieſem Jahre ſeinen Katechismus mit einer zwingliſchen Sakramentslehre ausgeſtattet.

Die neue evangeliſche Ordnung, für welche Sam ſieben Jahre als ein Mann geſtritten, war ſo vor ſeinen Augen auferſtanden. Aber faſt war er glücklicher im Kampfe geweſen, als im Sieg. Daß er ſchwer an ſeinem Amte zu tragen hatte, war noch das Wenigſte, obwohl er darüber ſchon bei Oekolampad's Gegenwart ſich beklagt hatte, der ihn durch ſeine Leidensgenoſſenſchaft tröſtete (15. Juli: non solus ad labores natus). Freilich die Arbeit hatte ſich jetzt noch gemehrt. Für die übermäßige Zahl der Gottesdienſte, welche die Kirchenordnung vorſchrieb (täglich Frühgebet, Morgenpredigt, bibliſche Lektion, Abendpredigt, Sonntags noch Nachmittagspredigt für das junge Volk), hatte Sam die in Ausſicht genommenen ſechs Geiſtlichen (drei Prediger, zwei Helfer für Frühgebet, Taufe, Krankenbeſuch, ein Lektionarier) ſelten beiſammen, insbeſondere ſtatt der zwei Gehülfen im Predigtamt lange Zeit nur Einen, Brothag; dann unterſtützte er Frecht in der bibliſchen Lektion, verfaßte die Gutachten, leitete die Viſitationen, war im Ehegericht, verhandelte mit den Wiedertäufern. Außerdem die große Correſpondenz, die Bemühungen für die Nachbarkirche in Biberach, welche Oekolampad und Butzer ſcheidend ihm an's Herz gelegt. Aber ſchwerer trug er noch am ſtarken Nachlaß des Volks, allermeiſt des Raths. Schon am 20. November äußerte ſich Sam gegen Butzer über das Volk nicht ſehr befriedigt; am 4. März 1532 klagte er: über alles Maß iſt der Eifer des letzten Jahres abgekühlt, lauter Selbſtſucht, Luſtbarkeit, Faſtnacht nie toller als dieſes Jahr! Zu der natürlichen Abſpannung nach den Aufregungen der unmittelbaren Vergangenheit geſellte ſich von ſelbſt die Erlahmung eines Chriſtenthums, deſſen Eifer doch zu ſehr im Streben nach äußeren Ordnungen, wie man ſie nun hatte, aufgegangen war. Auch die übertriebene Zahl der Predigten iſt in Rechnung zu nehmen. Die höhere Schule litt ebenfalls unter Theilnahmloſigkeit und Leerheit. Frecht ſehnte ſich von den „Barbaren“ nach Heidelberg zurück. Die Eifrigſten in Ulm waren die Altgläubigen, welche in die ganze Umgegend zur Meſſe ausflogen, und die Wiedertäufer, welche Sam lebhafter als Butzer bekämpfte, um ſich doch wenigſtens durch den Widerruf eines Hauptes, Glaſer, am 25. Oktober 1532 belohnt zu ſehen. Der ganze Unwille Sam's wandte ſich gegen den Rath. Hatte Oekolampad, der Ulm ſeinen Augapfel nannte, und ebenſo Butzer bei kurzer Anweſenheit nur Gutes geſehen, hatte Butzer das Mißtrauen Sam's gegen die Zukunft der Kirche und Schule als Desperation bezeichnet, ſo bekam er bald zu hören, daß der Verzweifelnde im Recht geweſen (20. November 1531). „Unſer Rath“, ſchrieb er damals, „iſt zufrieden, ſeine Kirchenordnungen gedruckt zu haben“; die Gutachten der Prediger erhielten kaum eine Beantwortung, die Kirchenfragen wurden einſeitig entſchieden, die Kirchenzucht lag darnieder. Die Hoffnung auf Heranziehung einer tüchtigen Geiſtlichkeit, welche durch die erfreulichen Reſultate der erſten Synode (27. Februar 1532) erweckt werden konnte, wurde durch geizige Behandlung und durch Willkürakte hintertrieben; unwürdige Geiſtliche wurden feſtgehalten, gute durch Intriguen außer Amt geſetzt. Auch das Leben der Rathsherren und allermeiſt der Herrſchaftspfleger auf dem Lande ließ ſehr Vieles zu wünſchen übrig; viel Jubel und Faſtnachts-Lebeluſt, beim Einbrechen einer Seuche ſchon im Herbſt 1531

jähe Flucht. Billigerweiſe wird man zugeſtehen, daß es Zeit brauchte, bis ein ohnehin hochfahrender ſtädtiſcher Rath den neuen verſucheriſchen Genuß unumſchränkter Kirchengewalt einigermaßen überwunden hatte. Auch war man nicht nur lüſtern, ſondern auch eiferſüchtig; wie oft wurde das Wort auf der Rathsſtube wiederholt: „wir wollen ſelbſt Herren ſeyn, wir wollen keine neuen Päbſte!“ Sam war der Mann, dieſen Geiſt etwas zu dämpfen. Als der Rath den unangenehmen Kanzelreden in der Stadt im Frühjahr 1532 durch eine beſondere Eidesformel des Gehorſams Thor und Riegel ſetzen wollte, ſchlug es Sam mit den Collegen entſchieden aus, und noch ſeine letzten Predigten floſſen über von Freimuth nach oben und unten. Indem er vom Ehebruch David's redete, geißelte er die durch den ſorglichen Bauernkrieg ſo ungebeſſerten Fürſten und Obrigkeiten. Da iſt kein Hinterſichſehen, kein Aufhören, und der gemeine Mann hat's ihnen abgelernt; denn wenn der Abt die Würfel legt, ſpielet das Convent. Je mehr man ſag und ſchrei, je minder man es thut, und rede man vom Urtheil und Zorn Gottes, ſo ſprechen ſie: ja, Lieber, thu gemach mit der Gais auf dem Markt, der Teufel iſt ſo ſchwarz nicht, als man ihn malt. Sag uns von Frieden, Zechen, Freſſen, ſo wirſt du uns ein guter Prediger ſeyn.

Auch die äußere Lage zeigte nicht viel Tröſtliches. Kaum waren die fremden Reformatoren von Ulm hinweg, ſo kam das kaiſerliche Ausſchreiben eines Reichstags nach Speyer (auf 14. Sept. 1531), welchem auch Melanchthon eine Beziehung zu den durch ganz Deutſchland auffälligen ſtürmenden ſchwäbiſchen Reformationen gab (ad Camer. 26. 28. Jun. Corp. Ref. II, 514 sq.). Man fürchtete in Ulm, vom Kaiſer zur Verantwortung gezogen zu werden, und bat nach allen Seiten, in Zürich, Baſel, Straßburg, um Hülfe. Zwingli, zum Disputator jetzt brauchbar befunden, Oekolampad, Butzer ſollten für die Ulmer auf dem Reichstage erſcheinen oder doch in Straßburg ſich verſammeln, um für Speyer disponibel zu ſeyn (vgl. Kirchhofer in Niedner's Zeitſchrift, 1849, XI, 445 ff.). Kaum war dieſer Lärm dahin, indem der Reichstag nicht zu Stande kam, ſo folgten die Unglücksſchläge in der Schweiz, Zürichs Niederlage, der Tod Zwingli's und Oekolampad's (11. Okt. 24. Nov.). Am 29. Oktober ſchrieben Sam und Frecht ihren Trauerbrief um Zwingli an Oekolampad, dem ſie die ungünſtigen Eindrücke ihrer Umgebung (vgl. ſelbſt den Ulmer Humaniſten W. Rychard in m. Aufſatz Theol. Jahrbb. 1853, S. 338: secundum verbum domini gladio pugnans gladio periit) und ihre eigene Furcht vor neuen Nachreden gegen die „Schwärmer“ nicht verhielten, um dann von der Hand Oekolampad's am 8. Nov. das letzte Schreiben, eine herrliche Rechtfertigung Zwingli's zurückzuerhalten. Den Schmerz über den Tod Oekolampad's, welcher ſelbſt wiederum auf Sam das Größte gehalten (Oecol. Sam. 18. Aug. 1530: eximius servus Dei), ſchütteten ſie am 4. Dez. 1531 in den Schooß des treuen Ambr. Blarer aus, zugleich ihre Befürchtung, welche ſie mit dem greiſen Bernh. Beſſerer theilten, die Altgläubigen und die Lutheraner werden den Untergang der Häupter benutzen, um die Subalternen zum Widerruf, mindeſtens zu jäher Annahme der lutheriſchen Nachtmahlsanſicht zu treiben. In der That ſtand der Frankfurter evangeliſche Tag und für die nächſte Zeit die Verhandlung zwiſchen Lutheranern und Katholiken, dann der Reichstag von Regensburg (Juni 1532) vor der Thür; ſie baten alſo mit Beſſerer ſelbſt, der einen eigenen Boten abfertigte, den Conſtanzer Freund, dem Ulmer Geſandten nach Frankfurt ein formulirtes Bekenntniß über den Genuß des Leibs durch den Mund — des Glaubens mit entſchiedener Abweiſung der diametral von ihnen abliegenden lutheriſchen Forderung der Anerkennung des Genuſſes der Gottloſen mitzugeben. Blarer fand (8. Dezbr.) einſtweilen als das Beſte friedliche Stille ohne Anſtoß und Schmähung, konnte es aber doch nicht hindern, daß die Oberländer, Conſtanz und Ulm ſelbſt, neben Straßburg auf dem Tage von Schweinfurt (April 1532) den Lutheranern die Annahme der Augsburgiſchen Confeſſion und Apologie als übereinſtimmend mit ihrem eigenen Bekenntniß zugeſtehen mußten. Blarer ſelbſt vertrat im Juli im Heimweg von ſeiner Eßlinger Wirkſamkeit die Schweinfurter Vereinbarung Butzer's in

Ulm auf der Kanzel, und während die Augsburger Prediger, denen Sam die Mittheilungen Butzer's zur Verbreitung im Oberlande communicirt hatte, auf's Heftigste sich daran stießen, tröſteten ihn Sam und Frecht in einem Briefe vom 20. Juni mit ihrem vollen Glauben, daß er von der Wahrheit nicht abgefallen, und mit der Ermunterung zur Fortſetzung ſeiner Friedensmiſſion. Man ſieht hier einige Nachgiebigkeit gegen die Zeit; zudem mochte der nie ſo feſt gewurzelte Frecht, der ohnehin häufig der Briefſchreiber war, Sam irgendwie beeinfluſſen. In ſeinem Herzen war Sam ſtark erbittert gegen Luther. Indem er am 14. April 1532 an Bullinger, den Nachfolger Zwingli's, die heftige Schrift Luther's an Herzog Albrecht von Preußen wider die Rottengeiſter überſchickte (vgl. de Wette IV, 348), ſchrieb er dazu: „Der Teufel übt uns zur Rechten und Linken. Zur Rechten durch Luther, der Alle zu Grunde richten möchte, welche ſeinen Verbrodeten nicht anbeten wollen. Das Büchlein, das er im Unverſtand ausgeſtoßen, ſchicke ich euch hier. Nur eines iſt mir darin wahr erſchienen, ſeine Klage über Kopfſchmerz. Denn wahrhaftig auch, er leidet ſtark am Kopf. Gebe der Herr ihm nicht nur geſunden Kopf, ſondern auch geſünderen Geiſt.“ Mißmuth und Anerkennung gegen Luther miſchte ſich in der Antwort, mit welcher Sam und Frecht die Mittheilung Butzer's (12. Febr.) über die unfreundliche Zuſchrift Luther's an die Frankfurter Prediger (Februar 1533) erwiederten. Im Sinne des ganzen Oberlandes, wie Butzer's ſelber, ſchrieben ſie: „Man darf kein Oel in's Feuer gießen; die Begehrlichkeiten Luther's, ſeiner ſo unwürdig, muß man mehr durch Schweigen als biſſige Antwort brechen. Man muß den Mann ehren, der den Glauben ſo ſtarkmüthig bis heute wider die Papiſten verficht, dazu noch, wie auch Beſſerer mahnt, den Bund mit Sachſen ſchonen.“

Wenige Wochen nachher, ſeit der Mitte März 1533, fing Sam, ſonſt eine ſo kräftige, ja gewaltige Natur, zu kränkeln an. Er litt an Kopfſchmerz, dem ein leichter Schlaganfall, nur am Mund bemerkbar, folgte. Sam ſchob die Schuld auf ſeine Ueberanſtrengung durch Predigten und die noch nicht ganz zu Stande gekommene Viſitation, welche bei Blarer's Anweſenheit im Juli 1532 beſchloſſen worden war. Er hielt ſich jetzt ruhig zu Haus, und der bloße Vikarsdienſt trieb Frecht ſchon Seufzer aus (Fr. Buc. 29. März). Aber Sam fing wieder zu predigen an, 4—5mal nach einander an den Sonntagen; da traf ihn am 27. Mai, wie er im Begriff war, am Schluß der Predigt und Litanei die Kanzel zu verlaſſen, der zweite Anfall, der ſeine rechte Seite lähmte. Noch kämpfte ſeine geſunde Natur; am dritten Tage konnte er wieder gut reden, den Arm bewegen und gehen. Die Aerzte verordneten ihm Morgenſpaziergänge; zweimal ging er aus, das dritte Mal, am 20. Juni, wurde er beim Brunnen in der Nähe der Wohnung Frecht's plötzlich ganz blaß und zog den linken Fuß langſam nach. Es war der dritte Anfall. Eine Frau ſah es, nahm ihn beim Arm, die Nachbarn führten ihn in Frecht's Haus. Er konnte nicht mehr reden, nur ſein Auge heftete ſich noch klar und hell auf die Anweſenden und auf Frecht. Kurz vor 3 Uhr Nachmittags endigte er ſanft, während die Amtsgenoſſen in der Kirche aus der Leidensgeſchichte den Tod deſſen verlaſen, der das Haupt am Kreuz neigend ſeinen Geiſt in die Hände des Vaters befahl. Die Trauerkunde durchflog die Stadt; Sam wurde am gleichen Tage unter dem Geleite der ganzen Bürgerſchaft und unter tauſend Thränen um den treuen Hirten in's Grab gelegt. Ja die Klage lief lange fort, ſelbſt bei Solchen, welche vorher ſeine Feinde geweſen (Fr. Buc. 29. März, 20. Juni; Fr. Blar. 23. Juni). Frecht ſelbſt gab dem Schmerz der Verwaiſung durch den Tod des hervorragenden Dieners Chriſti, des guten Hirten und Vaters lauten Ausdruck. Butzer ſchrieb am 21. Juli an Blarer: „einen ebenbürtigen Nachfolger wird Sam nicht erhalten“ (Samio nemo par succedet). Seine phyſiſche und geiſtige Kraft vom 40. bis 50. Lebensjahre hatte er ganz dem Evangelium geopfert; gerade darin lag aber auch das Schöne dieſes Todes, ja des Abbruchs dieſes Tagewerks auf der Münſterkanzel. Auch überhob ihn der Tod rechtzeitig den für ihn drückenden Nachgiebigkeiten gegen Wittenberg, welche die nächſten Jahre brachten. Seine Wittwe, Eliſabeth, keine geborene Ulmerin, blieb in der Stadt, welche ihr Pietät bewies,

und ſtarb in der Peſtzeit im Frühjahr 1542. Kinder hat Sam keine hinterlaſſen. Zu ſeinem Andenken wurden ſeine letzten drei Predigten von David's Ehebruch, Mord, Strafe und Buße im Jahre 1534 von Hans Varnier in Ulm gedruckt. Sein Katechismus mit der zwingliſchen Sakramentslehre wurde trotz der Concordie vom Rath 1536 wieder in Druck gebracht. Ein eigenthümliches Gedächtniß ſtifteten ihm ein Menſchenalter ſpäter die Heidelberger, indem ſie 1569 ſeine Nachtmahlspredigt vom J. 1526 neu drucken ließen, dem gemeinen Mann zu gut und ſonderlich den (lutheriſch gewordenen) Chriſtgläubigen zu Ulm, um ſich zu erſehen, was ſie zu derſelbigen Zeit vom Nachtmahl gehalten (Heid. J. Mayer). Aber ſein wahres Gedächtniß war das große Werk, welches er durch ſeine Tugenden und Schwächen unerſchütterlich für immer wie die Steinburg des Münſters ſelbſt gebaut hatte. Gegenüber ſchwächeren Nachfolgern lebte oft genug im Volke und in der Rathsſtube ſein Name auf, und hat das ſpätere Lutherthum der Stadt den Namen des Freundes Zwingli's etwas zurückgedrängt, ſo iſt es das Vorrecht unſerer Zeit, auch dieſen verbleichten Namen in Ehren wieder aufzurichten.

Der Nachfolger Sam's iſt Martin Frecht geworden, damals 39 Jahre alt (geb. 1494), deſſen 15jährige Wirkſamkeit freilich nicht die großen Erfolge des Vorgängers, ſondern vorzugsweiſe und in verſtärktem Maße die trüben Wolken zeigt, welche Sam's letzte Jahre umlagert hatten. Unwillig genug, und nur, weil man in der Schweiz und im Oberlande keinen Anderen fand, nahm der Rath ihn als Nachfolger, und die Perſon taugte auch nicht recht dazu. Frecht war ein trockener, ſteifer, faſt ſcholaſtiſcher Gelehrter, ohne Popularität, ohne das Organ eines Predigers, ohne elaſtiſche Kraft, grämlich und empfindlich. Seine brieflichen Klagen zeigen, wie ſchwer ihm das Predigen wurde und wie oft er ſich auf den Katheder in Heidelberg zurückſehnte. Durch zu große Oekonomie half auch ſeine Frau ihm zur Unpopularität. Der Kirchenbeſuch ließ ſehr nach, die Sekten erhoben kühner ihr Haupt; zu den Wiedertäufern kam Sebaſtian Frank hinzu und Caſpar Schwenkfeld, der im Volk und bei den Patriciern ſeine Verehrer fand. Die Thätigkeit Frecht's verzehrte ſich in dieſen endloſen Kämpfen, und durch den immer volleren Uebergang zu lutheriſchen Formeln, welche er mit Butzer gegen Blarer immer wieder erträglich fand, wurde er von Jahr zu Jahr mehr, zumal nach der Wittenberger Concordie (1536) der Märtyrer des derben Volkswitzes und der Volksunzufriedenheit. Ein Zwinglianer erhob einmal genau mit Hülfe des Münſtermeßners den Nachtmahlsbeſuch an Oſtern 1539; ſonſt waren es 2000, jetzt 700 Nachtmahlsgäſte (Evand. Pollic. 18. Jun.). Seine Ulmer Laufbahn ſchloß düſter, wie ſie angefangen; ja ſie ſchloß tragiſch mit dem Gefängniß Karl's V., der die Renitenz gegen das Interim den Ulmer Geiſtlichen mit halbjährigem ſchwerem Gefängniß in Kirchheim unter Teck lohnte (Auguſt 1548 bis Oſtern 1549). Die Geſchichte nennt dafür den in der Kette Ergrauten einen treuen Blutzeugen der Reformation. Nachdem er, ein armer Exulant, abgewieſen von den Thoren Ulms im Jahre 1549—1550 in Nürnberg und Blaubeuren die Undankbarkeit ſeiner Rathsherren reichlich noch einmal genoſſen hatte, wurde er im Jahre 1551 von Herzog Chriſtoph als Majordomus oder Superattendent an das herzogl. Stipendiat in Tübingen berufen und im J. 1552 Profeſſor der Theologie für A. und N. Teſtament. Auch ſchriftſtelleriſch thätig verlebte er hier noch einen freundlichen und ſelbſt durch das Rektorat (1555) geehrten Lebensabend, den nur noch einige Vorwürfe von rechts und links wegen ſeiner Nachtmahlsanſicht ſtörten. Nachdem er am 22. Juli 1556 noch einmal ſein Ulm beſucht hatte, wo ihm diesmal Freudenthränen floſſen, die Kanzel aber verſagt blieb, ſtarb er am 24. September in Tübingen. In der Pfarrkirche St. Georgen ruht ſein Leib.

Quellen. Urkunden des Ulmer Archivs und Ulmer Drucke. — Briefwechſel Zwingli's, Oekolampad's, Luther's. — Ungedruckte Briefſammlungen in Zürich und St. Gallen. — Sodann: Veeſenmeyer's Programm: „Nachricht von K. Sam's Leben.“ Ulm 1795. Deſſen übrige kleine Schriften über Ulms Reformation. — Schnurrer's Erläut. der Würt. K.-Ref. und Gel.-Geſch. 1798. — Schmid, Denk-

würdigkeiten der wirt. und ſchwäb. Ref.-Geſch. Heft II. Denkw. der Ref.-Geſch. Ulms. 1817. — Keim, Reform. der Reichsſtadt Ulm. 1851. Rychard, der Ulmer Arzt und Reform.-Freund. Theol. Jahrbb. Jahrg. 1853. Die Stellung der ſchwäbiſchen Kirchen. Theolog. Jahrbb. Jahrgänge 1854. 1855. Schwäbiſche Reform.-Geſchichte. 1855 (ein Buch, das von den neueſten Darſtellern der Reformation und Reformatoren zum Schaden der Sache zu wenig benutzt worden iſt). A. Blarer, der ſchwäb. Reformator. 1860. Reform.-Blätter der Reichsſtadt Eßlingen. 1860. Dieſer Artikel hat ſich bemüht, das Bekannte nur andeutend, Unbekannteres etwas mehr hervorzuheben; eine größere Ausführlichkeit hat der Raum und meine für Verwendung umfangreicher Sammlungen leider ſo unzureichende Zeit nicht geſtattet, und am wenigſten konnten ohne Ausführlichkeit die Ulmer Kirchenordnungen, welche meine Reformation von Ulm nicht genug berückſichtigte, genauer analyſirt werden. Th. Keim.

Sarcerius, Erasmus. Die erſte Aufgabe der Reformation war, daß das Evangelium wieder zur Grundlage der chriſtlichen Kirche gemacht würde, das Evangelium in lauterer und reiner Geſtalt, herausgeſchält aus der Rinde menſchlicher Zuſätze. Die zweite Aufgabe war die, daß es zum Segen und Heile der Gemeine verkündet und die auf daſſelbe ſich ſtützende Kirche eine Gemeine der Heiligen in ihren Gliedern, in ihrer Form das ſichtbare Reich Gottes würde. Dieſe Aufgabe hatte ſich der Mann zum Lebensberuf gemacht, von dem der Verfaſſer der „Geſchichte der proteſtantiſchen Theologie", G. Frank, ſagt, daß er „neben dem Lobe einer ſeit dem Interim untadeligen Orthodoxie auch das eines praktiſchen, auf Organiſation der Kirche und Kirchenzucht bedachten Mannes hatte", Erasmus Sarcerius, geboren im Jahre 1501 zu Annaberg im ſächſ. Erzgebirge, weßhalb Sarcerius ſpäter ſich auf den Titeln ſeiner Bücher „Annaemontanus" nannte. Sein Vater, ein durch Bergbau wohlhabend gewordener Mann, ließ dem Sohne den erſten Unterricht auf der Stadtſchule zu Annaberg ertheilen, that ihn dann auf das Gymnaſium zu Freiberg, von wo aus Sarcerius zuerſt die Univerſität Leipzig, dann Wittenberg bezog, um hier zu Luther's und Melanchthon's Füßen Theologie zu ſtudiren. Der Sache Luther's von Herzen zugethan, ſtand er bald unter den erſten, welche das neu aufgegangene Licht des Evangeliums in Wort und Schrift vertheidigten, und galt den Wittenbergern als ein hoffnungsvoller Arbeiter am Reiche Gottes. Beſonders eng verbunden ſcheint er mit Johannes Bugenhagen geweſen zu ſeyn. Neben der Theologie beſchäftigte ſich Sarcerius mit klaſſiſcher Philologie. Dafür ſpricht ſeine Wirkſamkeit an Gelehrtenſchulen unmittelbar, nachdem er Wittenberg verlaſſen hatte. Dieß geſchah im Jahre 1530. Johannes Bugenhagen, vom Senate zu Lübeck aufgefordert, der lübeckiſchen Kirche eine evangeliſch-lutheriſche Verfaſſung zu geben, hatte in dem dortigen, jetzt aufgehobenen Katharinenkloſter eine lateiniſche Schule errichtet und ſie unter das Rektorat des Hermann von Herzogenbuſch geſtellt. Dem Sarcerius übertrug er die Stelle eines Conrektors, welche dieſer antrat und Religion und Humaniora lehrte. Bald genoß er den Beifall der Lübecker und gewann die Stadt ſehr lieb, ſo daß er ſeinen exercitiis dialectices et rhetorices, welche er herausgab, eine laudatio Luebecae anfügte. Angefeindet aber von der wieder Macht gewinnenden katholiſchen Partei wegen ſeiner oft ſchonungs- und rückhaltslos ausgeſprochenen evangeliſchen Geſinnung verließ er Lübeck und ging eine Zeit lang als Lehrer an die Stadtſchule zu Roſtock. Von hier aus reiſt er über ſeine Vaterſtadt durch Böhmen nach Wien und Graz, in beiden Städten als Lehrer thätig, nicht minder wegen ſeiner Geſinnung Angriffen ausgeſetzt, bis er auf eine erhaltene Vokation von Seiten des lübeckiſchen Senats in ſeinen erſten Wirkungskreis zurückkehrte. Doch blieb er hier nur bis zum Jahre 1536, in welchem er auf Wunſch des Grafen Wilhelm von Naſſau-Katzenellnbogen, der auf Anrathen der Wittenberger den Sarcerius gewählt hatte als paſſenden Mann zur Einführung der Reformation und Organiſation der Kirchen in ſeinen Landen, in's Naſſauiſche geht und zuvörderſt das Rektorat der Schule zu Siegen verwaltet. Das Jahr 1538 bildet einen Wendepunkt im Leben des Sarcerius: vorher

vorzugsweise dem Dienste der Schule zugewandt, widmet er von jetzt an alle Kraft und allen Fleiß der Kirche. In diesem Jahre nämlich fängt er das schwierige Werk der Reformation im Nassauischen an und beginnt seine Thätigkeit mit Predigersynoden und Kirchenvisitationen, deren jährlich vier, zwei im Siegenischen und zwei im Dillenburgischen gehalten werden. Den Synoden wohnten stets einige adelige und gelehrte Männer als Assessoren bei. Sarcerius, als Präses der Synoden, eröffnet jede mit einer Predigt und prüft dann die Geistlichen genau, indem er ihnen dogmatische Fragen vorlegt und sie examinirt nach seinen Locis communibus und seinem Methodus in praecipuos St. libros. Am 29. April 1538 leitete er die erste Synode mit zwei Predigten ein über das Thema „Von der Bischöffen Pflicht", und die Frage, welche er den Geistlichen zur Beantwortung vorlegte, war: „Ob die jetzt durch die Reformation verbreitete neue Lehre evangelisch und apostolisch sey?" Ueber Alles führte er ein genaues Protokoll und schrieb in Betreff dieser Synoden seine Schrift „de synodis". Auch verfaßte er für seine Geistlichen, welchen zum großen Theil, um erbauliche Predigten zu halten, bei oft geringer theologischer Bildung die nöthigen Hülfsmittel fehlten, viele praktisch-exegetische Schriften.

Neben diesen kirchlichen Beschäftigungen nahm er sich der drei lateinischen Schulen zu Siegen, Herborn und Dillenburg besonders an und richtete sie trefflich ein. Die convers. Pauli 1541 ernannte ihn der Graf zum Pfarrer und Prädikanten in Dillenburg, „um das Pfarrvolk im dillenburgisch Kirchspiel treulich mit Verkündigung des Wortes Gottes zu unterrichten, dabei im Schloß zu predigen, Beicht zu hören und Sakrament zu reichen." An demselben Tage wurde er auch, vermöge eines besonderen Bestallungsbriefes als Superintendent über die Grafschaft eingesetzt. Dem Grafen galt er sehr viel und es schlug dieser daher die inständige Bitte des Herzogs Moritz von Sachsen, „ihm den Sarcerius zu einem Doktor der Theologie nach Leipzig um Verbesserung der Universität willen verabfolgen zu lassen", aus gewichtigen Gründen bestimmt ab.

Rastlos nun thätig für den Ausbau der evangelischen Kirche im Nassauischen, blieb er doch nicht den Ereignissen und Schicksalen der gesammten evangelischen Kirche fern. So hatte er mit Luther, Melanchthon, Bugenhagen und anderen bedeutenden Theologen in Schmalkalden getagt und im Namen seines Grafen das schmalkaldische Bedenken unterzeichnet. Im Jahre 1543 (im Mai) sehen wir ihn schon zum zweiten Male in's Kurkölnische reisen, auf Bitten des Kurfürsten Hermann von Köln, um die Reformation in den Kurlanden zu beginnen, und hören ihn in Andernach und in vielen Städten den Rhein herab predigen zu großem Segen und Nutzen für die Ausbreitung der evangelischen Lehre. Im Jahre 1546 geht er noch einmal zum Kurfürsten und wohnt einer zu Bonn angestellten Kirchenvisitation bei. Aber schon im nächsten Jahre wurde dem begonnenen Werke der Reformation im Kurkölnischen durch päbstliche Gewalt ein Ende gemacht. Was hier wieder zu Grunde ging, das suchte Sarcerius im Nassauischen immer mehr zu sichern und zu befestigen. Auch blieb er nicht ohne Einfluß auf die Reformation in Nassau-Weilburg, zu welcher Erhard Schnepf den Grund gelegt hatte. Wie dieser *), wohl erkennend, daß der dauernde Bestand nur durch das künftige tüchtige Theologengeschlecht gesichert sey, nahm er die Stipendiaten der drei lateinischen Schulen (s. oben), nachdem er mit vieler Mühe das Stipendienwesen geordnet hatte, unter seine Obhut und bildete junge Leute, welche er für fähig zu diesem Berufe mit großem Scharfblicke erkannt hatte, zu Theologen heran. Aber auch seiner gesegneten Wirksamkeit wurde, wie der so vieler Amtsbrüder in Deutschland, Einhalt gethan durch den interimistischen Sturm. Auf Befehl des Kaisers mußte der Graf, wenn auch mit blutendem Herzen, seinen treuen Diener, als Geistlicher wie als Mensch ihm werth, da

*) Vergl. meine Schrift: De Erhardo Schnepfio, Ecclesiarum et Nassovicae et Wirtembergicae Emendatore. Jenae 1865.

er das Interim nicht anerkennen wollte, seines Dienstes entheben. Sarcerius kehrte in seine Vaterstadt Annaberg zurück und lebte in der Stille, nur einige Male predigend. Aber schon im Jahre 1549 erging an ihn der Ruf als Prediger an die Thomaskirche zu Leipzig, welchem er folgte. In dieser Stellung unterzeichnete er am 10. Juli 1551 die sogenannte repetitio confessionis Augustanae, auf Wunsch des Kurfürsten wegen Beschickung des allgemeinen Concils zusammengestellt, und reiste zugleich mit Melanchthon und Valentin Pacäus, als Abgesandte aus den kursächsischen Landen, zu demselben ab (1552). Nach einem dreiwöchentlichen Aufenthalte in Nürnberg kehrten die drei Männer auf Befehl des Kurfürsten wieder zurück. In Leipzig blieb Sarcerius bis zum Jahre 1553, in welchem er, berufen von den mansfeldischen Grafen, die Stelle eines Generalsuperintendenten in Eisleben antrat. Hier hatte vorher, in gleicher Stellung wirkend, Georg Major unter den Geistlichen seines Sprengels viele Anhänger gewonnen für seine Ansicht de bonis operibus, welche den strengen Lutheranern so verhaßt war. Im Sinne der Orthodoxie griff sofort Sarcerius in die mansfeldische Kirche ein; in zwei Synoden (1554) zu Eisleben erklärte er sich gegen Major und alle Anhänger desselben, und in einer Provinzialsynode, auf welcher er nebenbei die mansfeldische Kirche von jener Unordnung zu befreien suchte, die er in einer besonderen Schrift schildert, tritt er heftig auf „wider alle Sekten und falsche Lehrer". Kein Wunder daher, daß er auf dem Wormser Religionsgespräch (1557), welches „wegen allzugroßen Eifers der Orthodoxen" ohne jegliches Resultat verlief, auch auf Seite derselben gestanden hat. Dafür ist er, nicht ohne geringen Antheil am entstandenen Zwiespalt, in den beißenden Spottgedichten „synodus avium" und „hortus Libani" des Wittenberger Humanisten Joh. Major's tüchtig mitgenommen worden. Mit seinem früheren Herrn, dem Grafen Wilhelm von Nassau, die alte Freundschaft bewahrend, indem er demselben nicht nur ein Verzeichniß der in Worms anwesenden Theologen, sondern auch eine eigenhändige Copie der verabfaßten „protestatio" zuschickte, war dagegen seine Stellung zu seinen jetzigen Landesherren eine weniger erfreuliche, wozu wohl seine rücksichtslos gehandhabte Strenge gegen seine untergebenen Geistlichen viel beigetragen haben mag. Bald führte ein Vorgang zwischen ihm und dem Grafen seinen Rücktritt herbei. Im Jahre 1558 hatte er, allerdings ohne des Grafen Gebhard von Mansfeld Vorwissen und Befehl, einen lüderlichen, nebenher dem Majorismus ergebenen Geistlichen seines Amtes entsetzt. Aergerlich hierüber, entzog der Graf seine Geistlichen der Inspektion des Sarcerius, was auch bald darauf der Bruder des Grafen that. In seiner Thätigkeit beschränkt, seines Amtes müde, war daher Sarcerius gern bereit, als Prediger an die Johanniskirche nach Magdeburg mit dem Titel eines Ministerii Senior zu gehen.

In der Mitte des Jahres 1559 trifft er in Magdeburg ein, hält vier Predigten und erntet allgemeinen Beifall, mag aber wohl nicht so heftig gegen anders als lutherisch Denkende losgebrochen seyn, wenigstens witterten seine Collegen, meist zelotische Lutheraner, in den Predigten zuviel Mäßigung und Duldsamkeit gegenüber den Melanchthonianern und Sektirern und griffen Sarcerius deshalb mit bitteren Schmähreden an. Aus Aerger hierüber erkrankte er, und ein schon längeres Leiden (er litt an Steinschmerzen) hierdurch verstärkt, machte seinem Leben zum großen Leidwesen seiner Gemeine und Aller, die den Mann schätzen gelernt hatten, am 28. Nov. 1559 ein Ende. Joh. Wigand hat ihm eine glänzende Leichenrede gehalten und Albinus fällt über ihn in der Meißnischen Chronik folgendes Urtheil:

„Lucebat in hoc viro commemorabilis gravitas et constantia, non minas, non exilium, non ullam ullius hominis potentiam pertimescebat. Paene dixerim, solem facilius de cursu dimoveri potuisse, quam Erasmum a veritatis professione. Vitam agebat caste et integre, oderat luxum, tempestive de convivio redibat, amabat simplicitatem, exsecrabatur sophisticam et laborum erat tolerantissimus. Ecclesias viginti quatuor comitatuum constituerat et juxta reformatam religionem ordinaverat, concionator erat disertus, copiosus et gravis vere aculeos in animis auditorum relinquens."

Und in der That war Sarcerius ein in jeder Beziehung gediegener Mann: im Wandel fromm und unbescholten, von festem Willen und Karakter, der nie der Gewalt zu weichen gewohnt war, stets dem Wahlspruch folgend: „Mein Schwert soll durchdringen Große und Kleine, Herren und Knechte", der Schmeichelei völlig fremd, in Gunst und Ansehen bei den meisten Fürsten, denen er der Reihe nach diente. Als Theologe gelehrt, seiner Richtung nach besonders seit dem Interim „streng lutherisch", vielleicht fast zu sehr darauf bedacht, der Schaar sogenannter Orthodoxen beigezählt zu werden, eben so ausgezeichnet als Lehrer wie als Prediger, der die großen Uebel in der Gemeine kannte, ohne Furcht sie aufzudecken und mit schneidender Schärfe bloszulegen, voll heiligen Eifers, sie durch Zucht und Vermahnung im Herrn zu heilen, dabei ein Prediger von hinreißender und eleganter Beredtsamkeit. In seinen Amtsgeschäften thätig und pünktlich, als Kirchenoberer eben so energisch und streng, wo es einzugreifen und zu tadeln, als taktvoll und geschickt vor vielen Anderen, wo es zu bessern, zu ordnen und einzurichten galt. Seine literarische Thätigkeit, sehr ausgedehnt und segensreich, geht mit seinen amtlichen Stellungen Hand in Hand. Seine Schriften, insgesammt vom praktischen Elemente durchdrungen, schon zu seinen Lebzeiten von den Neophyten im Protestantismus für göttliche Orakel erklärt, von Crenius dem Golde gleich erachtet, und ein großer Theil derselben noch jetzt werthvoll, lassen sich in zwei Klassen theilen. Die, welche er vor dem Jahre 1536 verfaßt hat, verfolgen meist pädagogische Zwecke. Hierher gehört seine in Lübeck geschriebene „Dialektik und Rhetorik" und ein „Schulbuch für Knaben, welche anfangen, aus dem Lateinischen zu übersetzen." Nur eine Schrift aus dieser Zeit ist theologischen Inhalts, und zwar die schon 1528 zu Basel erschienene „Anweisung, die heilige Schrift zu interpretiren", deren erste Ausgabe Heinrich VIII. von England gewidmet ist. Was er nach dem Jahre 1536 geschrieben hat, bezieht sich lediglich theils auf praktische Theologie, theils auf Organisation der Kirche und auf Kirchenzucht. Als Kirchenoberer darauf bedacht, seine Geistlichen durch genaue Schriftkenntniß und praktische Schriftauslegung zum Predigen geschickt zu machen, legt er für dieselben mit Ausnahme der Apokalypse, der Pastoral- und katholischen Briefe das ganze Neue Testament aus, und aus dem Alten viele Bücher, wie den Pentateuch, Jesus Sirach, in präciser Sprache, überall darauf bemüht, zu zeigen „perpetuam potissimum textus cohaerentis grammaticam" (1538 — 1544). In gleichem Interesse hat er schon 1538 seinen Katechismus „per omnes quaestiones et circumstantias, quae in justam tractationem incidere possunt, in usum praedicatorum", sowie den kurze Zeit darauf erschienenen „tractatus de ratione discendae theologiae" geschrieben. Auch seine „Postille zu den Sonntagsevangelien" und die Interpretation der Sonntags- und Festepisteln als Vorarbeiten zu den „Scholien des Neuen Testaments" ist bemerkenswerth. Ebenso legte er in die Hand seiner Geistlichen seine „conciones annuae" in 4 Bänden (1541). Als dogmatische Hülfsquellen schreibt er für sie die „loci communes Theologiae", denen er im Jahre 1540 eine Schrift „De consensu vera Ecclesiae et S. patrum, inprimis autem D. Augustini super praecipuis Christianae religionis articulis" vorausgeschickt hatte. Um's Jahr 1546 gibt er seine „methodi in praecipuos scripturae divinae locos ad nuda didactici generis praecepta in Theologorum usum composita" heraus.

In deutscher Sprache hat er „Ueber die Auferstehung Jesu Christi" und ein „Buch vom heiligen Ehestand" geschrieben. In dem „Dictionarium scholasticae doctrinae" und dem „Berichte, daß der Papisten fürnemster Grund, dadurch sie vermögen das Papstthum zu halten, nichtig sey", polemisirt er gegen die katholische Kirche.

Seine zahlreichen auf Kirchenverwaltung, Kirchenamt und Kirchenzucht bezüglichen Schriften sind meist deutsch geschrieben. Lateinisch verabfaßte er den „Dialogus reddens rationem veterum synodorum cum generalium tum provincialium item visitationum et nuper habitae synodi et visitationis pro pastoribus comitatus Nassoviensis sub D. Guilelmo comite simulque explicans ejusdem visitationis acta, quae

cognita et aliis regionibus multum utilitatis adferre possunt" (1539). Von den deutsch geschriebenen hierher gehörenden Werken nenne ich noch: „Einer christlichen Ordination Form und Weise", „Ein Büchlein vom Banne", „Von christlichen nöthigen und nützlichen Consistorien oder geistlichen Gerichten" und „Von einer Disciplin, dadurch Zucht, Tugend und Ehrbarkeit mögen gepflanzt werden" (sämmtlich aus dem J. 1555), endlich sein „Pastorale" vom J. 1559, in welchem er das ganze Amt eines Geistlichen genau beschreibt, zum zweiten Male von seinem Sohne herausgegeben (s. den folgenden Artikel).

Quellen. Adami vit. Theol. Germ. Heidelb. 1620. pag. 325—327. — Freheri Theatr. Erudit. p. 180. — Joh. Herm. Steubing, Biographische Nachrichten aus dem XVI. Jahrh. S. 1—16. — Seckendorfii de Lutheran. lib. II. Sect. 36. §. LXXX. IV. I. p. 219. — Sleidan. in comment. LXX. — Beck, Joh. Friedrich der Mittlere. Anhang S. 151. — Engelhardt in Niedner's Zeitschrift für histor. Theologie. 1850. I. S. 70 u. a. m.

Sarcerius, Wilhelm, der einzige Sohn des Erasmus Sarcerius*), über dessen Jugend uns so viel als nichts bekannt ist, hatte auch Theologie studirt und verwaltete das Amt eines Pastors zu Petri-Paul in Eisleben, wurde aber, weil er flacianischen Irrthümern anhing, aus seiner Stellung dimittirt. Er ging hierauf als Hofprediger nach Mansfeld und ist als solcher gestorben.

Schriften, welche er herausgegeben hat, sind: „Leich-, Lauf- und Wasserpredigten", „Geistliches Herbarium", „Fechtschule Jesu Christi" und „Höllischer Trauergesang". — Auch besorgte er die zweite Ausgabe des „Pastorale" seines berühmten Vaters unter dem Titel: „Pastorale oder Hirtenbuch, darinn das ganze Amt aller treuen Pastoren, Lehrer und Diener der christlichen Kirchen, beider Ihr Lehr und Leben belangend, beschrieben wird. Vormals durch den ehrwürdigen Herrn Erasmum Sarcerium gestellt. Jetzt aber durch desselbigen Sohn Herrn Wilh. Sarcerium aufs neue übersehen, und mit folg. Schriften, so auch von jetzt gemeldeten seinem Vater seel. gemacht sind, vermehret, nämlich von der Ordination, von Consistorien, vom Banne, von Concilien und Synoden, von der Visitation von geistlichen Gütern. Allen treuen Lehrern und Kirchenpflegern zu wissen, sehr nützlich und nothwendig. Gedruckt zu Frankfurt am Mayn im Jahr 1565."

Quellen. Jöcher, Gel.-Lex. Art. „Wilh. Sarcerius". — J. A. Trinius, Gesch. alter und neuer Gottesgelehrten. Bd. III. Leipz. 1756. Karl Färber.

Schade, Georg, Regierungs- und Obergerichtsadvokat in Altona, später in Kiel, geboren in Apenrade am 8. Mai 1711, verdient einer Erwähnung in dieser Encyklopädie wegen seiner in Berlin und Leipzig im Jahre 1760 anonym erschienenen Schrift: „Die unwandelbare und ewige Religion der ältesten Naturforscher und sogenannten Adepten, oder geometrischer Beweis, daß die Metaphysik die wahre theoretische und die Moral die wahre praktische Gottesgelahrtheit sey u. s.w. Aufgesetzt von einem Liebhaber der Wahrheit an seinen Freund", — in welcher Schrift er, der Vorrede nach, unumstößlich geometrisch zu beweisen versucht, „daß die natürliche Religion oder das größte Gebot des größten Erneuerers der natürlichen Religion: „Liebe Gott über Alles und deinen Nächsten als dich selbst", nicht allein zulänglich, sondern auch das einzige wahre und sichere Mittel zur zeitlichen und ewigen Glückseligkeit sey."

Seine Beweisführung ist wörtlich folgende: „Die Gewißheit eines zukünftigen, seligen oder unseligen Lebens ist der stärkste Antrieb zur Tugend und am kräftigsten, die Menschen von den Lastern abzuschrecken. Diese Gewißheit zu erlangen, muß man zuvörderst wissen, was endlich oder unendlich ist; nämlich daß endlich ist, dessen Voll-

*) Außer diesem Sohne hatte Erasmus Sarcerius noch zwei Töchter, von denen die eine mit Matthias Dresser zu Erfurt, die andere mit dem Pfarrer Zacharias Prätorius zu Eisleben verheirathet war. Wer die Gattin des Erasmus Sarcerius gewesen ist, habe ich nicht ausfindig machen können.

kommenheit vermehrt oder vermindert werden kann, unendlich aber, was keiner ſolchen Vermehrung und Verminderung fähig iſt, ſondern alle möglichen Grade der Vollkommenheit zugleich beſitzt. Unter die endlichen Dinge gehören die menſchlichen Seelen, deren Kräfte und Vollkommenheiten durch Uebung vermehrt und durch Unterlaſſung derſelben vermindert werden können. Die Seele wird alſo vollkommener und Gott ähnlicher, je mehr ſie ihre Kräfte anwendet zu ihrem und Anderer wahrem Beſten, und unvollkommener, je mehr ſie dieſelben auf Bosheit und anderer Menſchen Unglück wendet. Daraus folgt nun, daß ſie an ihrer Vollkommenheit und Unvollkommenheit, Aehnlichkeit und Unähnlichkeit mit Gott Schuld ſeyn und ſich alſo wegen der böſen und guten Handlungen Vergnügen und Mißvergnügen bei ihr einfinden könne. Es iſt auch daneben aus der Erfahrung und der Natur der Sache offenbar, daß im Guten ähnliche, vernünftige Weſen an einander Vergnügen haben müſſen, und zwar um ſo viel mehr, je vollkommener ſie ſind und je beſſer ſie ſich erkennen; da hingegen ein Menſch, der ſich nur bemüht, ſeine Nebenmenſchen dumm und unglücklich zu machen, an einem Weſen, das ſie verſtändiger und glücklicher zu machen ſuchet, ein deſto größeres Mißvergnügen empfinden muß, je größer ſeine Bosheit, und je größer ſein Verſtand iſt, den Unterſchied zwiſchen ſich und jenem einzuſehen. Nun bleibt aber die Seele nach dem Tode des Leibes mit allen und ebendenſelben Eigenſchaften, Kräften, Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten und mit ebendemſelben Leben, ebenderſelben Vorſtellungskraft, die ſie in der Vereinigung mit dem Leibe erlangt hat. Zu den im Leben auf Erden ſich erworbenen guten Eigenſchaften und Fertigkeiten ziehen ſich dann neue und ſubtilere, ihnen ähnlichere, obgleich unvollkommenere Partikeln oder einfache Subſtanzen (nach dem allgemeinen Geſetze der Natur, vermöge deſſen über die ganze Natur die ähnlichen Subſtanzen einander ſuchen, und inſonderheit unvollkommenere lieber mit den vollkommeneren zuſammenhängen, als ſie unter ſich cohäriren) nach ihnen hin, hängen mit ihnen zuſammen und formiren ihnen neue Leiber. Mithin bekommen ſie nach dieſer Beſchaffenheit ein anderes Schema perceptionum oder einen anderen Leib, der aus feineren Partikeln beſteht, daß ſie Alles, weil ſie von dem Bande des vorhin gehabten gröberen, ſinnlichen Leibes befreit ſind, theils beſſer und mit größerer Richtigkeit und Deutlichkeit einſehen können, theils auch der neuere und ſubtilere Leib viel empfindlicher gegen alle Gegenſtände iſt, als der gröbere ſinnliche menſchliche Leib war. Daraus folgt, daß die Seelen derer, welche in dem vorigen Leibe ihr eigenes und Anderer Wohl nach Vermögen befördert haben, an Gott ein Vergnügen empfinden müſſen, und zwar um ſo viel mehr, je ähnlicher ſie ihm ſind, und dies Vergnügen muß ewig dauern, weil Gott unendlich iſt und die Glückſeligkeit ſeiner Geſchöpfe gern will. Die boshaften Seelen hingegen müſſen an dieſem höchſt vollkommenen Weſen, wegen der großen Unähnlichkeit, ein Mißvergnügen empfinden, und zwar um ſo viel mehr, je mehr ſie dieſe Unähnlichkeit bei den zugenommenen Kräften der Seele erkennen. Dies Mißvergnügen muß auch deſto länger dauern, je größer die Fertigkeit im Böſen geworden iſt. Daher man glauben ſollte, Gott vernichte ſie lieber, als daß er ſie ewig unglücklich ſeyn ließe. Aber es iſt ein anderer Weg, ihnen zu helfen, der ſich für das vollkommene Weſen beſſer ſchickt. Denn es iſt wohl zu merken und die Erfahrung zeigt es auch, daß laſterhafte Fertigkeiten und deren üble Folgen nicht ewig bei einer vernünftigen Seele bleiben können, ob es gleich mühſam iſt, ſie auszurotten, und dazu Zeit erfordert wird. Da es aber doch möglich iſt, daß ſie ſich ändern und tugendhaft werden können, weil ein Ding nach und nach mehrere Kräfte überkommen kann; ſo kann dennoch das Mißvergnügen und die Qual der abgeſchiedenen laſterhaften Seelen nicht von ewiger Dauer ſeyn, weil Gott aller Geſchöpfe Wohl und nicht ihr ewiges Unglück will, und eine jede Seele ohnedieß einen natürlichen Trieb hat, ihr wahres Beſte zu befördern; ſondern ſobald ſich die Seele in dem feineren Körper das Böſe abgewöhnt und das Gute dagegen angewöhnt hat, muß die Qual aufhören. Und dieß iſt das vernünftigſte Syſtem, das von dem Zuſtande der Seelen nach dem Tode zu erdenken iſt, weil es den

Vollkommenheiten Gottes vollkommen gemäß ist. Es ist auch um desto gewisser, weil in der ganzen Natur die einfachen Substanzen, die sich besser für ihren Zustand schicken, wieder vereinigt und metaphysisch vollkommen werden, weil Gott nach seiner allerhöchsten Güte den endlichen Substanzen so viel Vollkommenheit beilegen muß, als sie ihren Umständen nach fähig seyn können, mithin immer ihre Kräfte zu vermehren suchen muß, welches der Grund von der vernünftigen Metempsychosis ist, einer vernünftigen und nicht fabelhaften Auferstehung."

Außer dieser wunderlichen Beweisführung enthält die Schrift nur noch eine Widerlegung möglicher Einwendungen gegen ihre Deduktion und zahlreiche Lästerungen gegen das Christenthum und dessen Lehrer.

Fast zugleich mit dieser Schrift erschien zu Altona: „Des Herrn Rosenstand Goisce, D. und Prof. der Gottesgelahrheit bei der Akademie zu Kopenhagen, Widerlegung einer deistischen Schrift, die unwandelbare ewige Religion der alten Naturforscher und Adepten betitelt, mit einer Vorrede von dem Nutzen einer demonstrativen natürlichen Religion u. s. w., herausgegeben von Georg Schade", die, allem Anscheine nach, nur geschrieben war, um die Aufmerksamkeit noch mehr auf die bezügliche Schrift Schade's hinzuleiten.

Bald nachdem „die unwandelbare und ewige Religion der Adepten" erschienen war, ließ der Magistrat in Hamburg sie „wegen der darin enthaltenen gotteslästerlichen Ausdruckungen und auf die gänzliche Verachtung aller geoffenbarten Religion gerichteten Absicht" öffentlich „auf dem ehrlosen Block" durch den Frohn verbrennen. Von dem König von Dänemark, Friedrich V., wurde Schade in Folge dieser Schrift seines Amtes entsetzt und auf die Insel Christiansoe bei Bornholm verwiesen. Erst im Jahre 1775 wurde er unter der Regierung Christian's VII. begnadigt und wieder zur Betreibung der Advokatur in Kiel zugelassen.

Eine von Schade im Jahre 1751 in Altona gegründete „Gesellschaft der Wissenschaft und Tugend zur Ausbesserung der höheren Natur- und Geisterlehre", bei welcher er als erster Sekretär fungirte, bestand auch noch nach seiner Verbannung bis zum J. 1765. (Seine Schrift: „Nachricht vom Anfang, Wachsthum, Hindernissen und nunmehrigem Fortgange und Nutzen der allgemeinen Gesellschaft der Wissenschaft und Tugend bis auf das Jahr 1757", die ohne Angabe des Ortes und des Jahres erschien, gibt über das ganze Unternehmen nähere Nachricht). Eine eigene Buchdruckerei, die mit dieser Gesellschaft verbunden war, wurde auf kurze Zeit für Schade die Veranlassung zur Herausgabe einer Staats- und gelehrten Zeitung.

Nach Aufhebung des Exils lebte Schade in Kiel, fern von aller bisherigen Schriftstellerei, nur seinem Berufe und starb daselbst am 10. April 1795.

Vergl. J. A. Bolten, Historische Kirchen-Nachrichten von der Stadt Altona. Bd. II. S. 129 ff., wo auch Schade's übrige Schriften genannt sind. — Nova Acta historico-ecclesiastica. Bd. III. S. 362 ff. und Bd. VI. S. 88 ff. — J. A. Trinius, Freidenker-Lexikon. 1. Zugabe. S. 111 ff. — J. A. Ernesti, Neue theologische Bibliothek. Bd. II. St. 4. S. 334 ff. — Hamburger gel. Anzeigen und Nachrichten von 1760. S. 689 ff. — Meusel, Lexikon der verstorbenen deutschen Schriftsteller. Bd. XII. S. 63 ff. — v. Huth, Versuch einer Kirchengesch. des 18. Jahrhunderts. Bd. II. S. 760 f. L. Heller.

Schade, Johann Caspar, wurde im Jahre 1666 zu Kühndorf im Hennebergischen geboren, von wo sein Vater als Vice-Superintendent nach Schleusingen versetzt wurde, woselbst der Knabe seine weitere Erziehung erhielt. Schon in dem Kinde war ein starker Gebetstrieb und eine innige Liebe zum Heiland erwacht. Eine Zeit lang war dieser fromme Sinn durch Spöttereien seiner Mitschüler auf dem Gymnasium zurückgedrängt worden, doch gegen die Zeit seines Abganges zur Universität hin auf's Neue zu Kräften gekommen. Im Jahre 1685 bezog er die Universität Leipzig, zwar fromm gesinnt, doch in göttlichen Dingen noch wenig erleuchtet. Von der von Spener

ausgegangenen geistlichen Erweckung war in Leipzig damals noch wenig zu spüren. Schon bald nach seiner Ankunft machte Schade zwar die Bekanntschaft mit Francke, der ihn zu seinem Famulus annahm, doch war für Francke selbst die Zeit der Erweckung noch nicht gekommen, welche erst von seinem Aufenthalt in Lüneburg an datirt. Ohne weitere Anregung von außen gelangte indeß Schade, nachdem Francke im Jahre 1687 Leipzig wieder verlassen hatte, durch anhaltendes Schriftstudium zu einer lebendigeren Frömmigkeit und war der Erste, welcher auf den Wunsch einiger Studirenden ein Collegium biblicum über den ersten Brief Petri zu lesen begann. Im Jahre 1689 kam Francke, von heiligem Eifer beseelt, nach Leipzig zurück und brachte durch sein Collegium biblicum eine Anregung hervor, welche auch Schade's Zuhörerschaft vergrößerte, und in demselben Jahre eröffnete auch Anton sein Collegium biblicum. Bald indeß sollte dieses Kleeblatt gesprengt werden. Anton wurde in demselben Jahre als Superintendent nach Rochlitz berufen, Francke verließ, nachdem ihm die theologischen Vorlesungen untersagt worden waren, im Jahre 1690 zum zweiten Male Leipzig, und bei einem Aufenthalte in Berlin wurde Schade ohne sein Zuthun als Diakonus an die dortige Nikolaigemeinde berufen.

Einige Monate nachdem Spener, zum Probst an dieselbe Kirche berufen, in Berlin sein Amt angetreten hatte, traf auch Schade ein, und das zarteste christliche Band, welches geistliche Amtsgenossen verbinden kann, schloß nun den älteren und den jüngeren Collegen zusammen; auch die zwei anderen Collegen von derselben Kirche, Schindler und Astmann, sind als Männer derselben Schule und Gesinnung bekannt. Was Spener an Schade vorzüglich ehrte und bewunderte, war die Gabe, einfältig und doch eindringlich zu predigen, und der Amtseifer, von welchem so ganz galt: Ich hab nur Eine Passion und die ist Er, nur Er. Die große Temperamentsverschiedenheit zwischen dem gährenden jungen Feuergeiste und der maßvollen Bedächtigkeit in Spener bewirkte indeß bald Differenzen der Ansichten, welche dieses Verhältniß für Spener eben so sehr zur Quelle großer Betrübniß als heiliger Freude machten. Ganz richtig urtheilt Spener in seiner Leichenpredigt über das Temperament des seligen Mannes, daß er „von Natur ein Temperament gehabt, wie auch die Gestalt es gegeben, welches zur Schwermuth, Angsthaftigkeit und daraus, wo das Gewissen gedrückt wird, Heftigkeit und was daraus entsteht geneigt gewesen, daher er auch natürlicherweise seinen Skrupeln, wenn einige bei ihm entstanden, so viel weniger zu widerstehen vermocht, noch anderer Erinnerung Platz geben können." — Es war ein melancholisch-cholerisches Temperament, und solche sind es, welche sich am leichtesten zu den — damals mit dem Namen der „Anfechtungen" bezeichneten — Gewissensskrupeln neigen und, ohne verständigen Einreden Raum zu geben, mit rücksichtsloser Consequenz ihre Eingebungen zu verfolgen pflegen. Christo Seelen zu gewinnen, einen anderen Gedanken, ein anderes Interesse kannte Schade nicht; auch auf das eheliche Leben hatte er nur aus diesem Grunde verzichtet. Zu seinen Predigten, welche scharf und rücksichtslos, aber auch eindringend und Herzen erwerbend waren, kamen Hausbesuche hinzu und Erbauungsstunden, bei denen es, wie Spener gesteht, an Unvorsichtigkeiten nicht fehlte — vor Allem erwies er sich, in der Ueberzeugung, welche damals alle treue Glaubenszeugen durchdrang, daß die Kirche von unten auf wieder gebaut werden müßte, als den treuesten Katechismusunterrichter. Gerade dasjenige Mittel der Seelsorge aber, welches die lutherische Kirche als das fruchtbarste Feld betrachtete, der Beichtstuhl war es, welches für ihn nur zur Marterkammer wurde. Welche Handhabe die Privatbeichte darbiete, mit dem Worte Gottes in die tiefsten Schlupfwinkel des Herzens einzudringen, verläugnete sich auch Schade nicht, und hätte er es, die geistliche Weisheit eines Spener würde ihn eines Anderen belehrt haben. Doch was gehört dazu, wenn der Beichtstuhl solche Frucht bringen soll? Vor Allem die Kenntniß des Herzenszustandes der Confitenten. Wie jedoch war dieselbe in jener Zeit zu erlangen, wo das Gemeindeleben sich schon so zu lockern begonnen hatte, daß der Seelsorger einen großen Theil seiner Beichtkinder kaum dem Namen nach kannte? Seelsorgerische Be-

ſprechungen im Beichtſtuhl hätten dem Mangel abhelfen ſollen, aber wie waren ſie möglich bei der geringen Zahl von Geiſtlichen und bei den Maſſen, welche namentlich an Feſttagen dem Beichtſtuhle zuſtrömten? Wie andere beſonders eifrige Geiſtliche hatte allerdings auch Schade den Freitag zu Anmeldungen und Beſprechungen feſtgeſetzt, wie wenig reichten jedoch die wenigen Stunden dieſes Einen Tages für die großen Maſſen hin. Und nun die große Zahl derer, deren Beichte ſich nur auf die Recitation einer auswendig gelernten Formel beſchränkte, und darauf die Abſolution der einzelnen Gewiſſen und eine Abſolution ohne Retentionsformel, denn nur in einzelnen Kirchen Süddeutſchlands war eine ſolche eingeführt worden! Und wenn nun die ohnehin ſchon todten und verhärteten Gemüther mit der erneuten Zuverſicht, Kinder Gottes zu ſeyn, aus dem Beichtſtuhl herausgingen, was anders wurde derſelbe, als das ſtärkſte Mittel, die ohnehin ſchon ſicheren Gemüther noch mehr zu verhärten! Hatte aber auch der Seelſorger den Zuſtand gefährlicher Sicherheit bei ſeinen Beichtkindern erkannt, was konnte es helfen, wenn nach der weltlichen Kirchengeſetzgebung die Zurückweiſung vom Sakrament doch nur bei bürgerlichen Criminalvergehen geſtattet war!

Dieß die Praxis der Privatbeichte, über welche damals von vielen Seiten her die Klagen treuer Seelſorger laut wurden. Unter dieſen war nun auch Schade. Schon im Jahre 1695 trat er vor ſeiner Gemeinde mit einer Predigt gegen das Beichtweſen auf, welcher Spener am folgenden Bußtage mit einer Predigt „über den rechten Gebrauch und Mißbrauch des Beichtweſens“ entgegenzutreten ſich gedrungen fühlte. Auf Schade's Bitten übernahmen die befreundeten Collegen eine längere Zeit hindurch ſeine Vertretung im Beichtſtuhl, als jedoch dieſe Einrichtung wieder aufgehoben wurde, ging ſeine Noth auf's Neue an, und im Jahre 1697 erſchien von ihm, wie es heißt, ohne ſein eigenes Zuthun, durch einen Studirenden die Schrift über die „Praxis des Beichtſtuhls und Abendmahls“, in welcher er in heiligem Unmuth über die herrſchenden Mißbräuche in den Ausruf ausbricht: „Beichtſtuhl, Satansſtuhl, Höllenpfuhl“, welche Worte er nachher auch von der Kanzel aus der Gemeinde zuruft. „Als ich dieſe Schrift“, ſagt Spener, „erſtmals durch einen guten Freund zu ſehen kriegte, meinte ich des Todes zu ſeyn aus darüber gefaßtem Schrecken.“ Wohl gelten jene Worte ebenſo wie jener bekannte Ausſpruch Heinrich Müller's über die vier ſtummen Kirchengötzen „Taufſtein, Beichtſtuhl, Predigtſtuhl und Altar“ nur dem Mißbrauch, nicht dem Gebrauch, aber ſo unverwahrt, wie ſie hingeſtellt waren, dienten ſie doch dazu, nicht nur die Uebelwollenden herauszufordern, ſondern auch wohlgeſinnten Chriſten ein Aergerniß zu geben. So weit ging indeß auch Schade's Entſetzen über die Mißbräuche des Beichtſtuhls, daß ihm, wie Spener bezeugt, das Beichtweſen überhaupt ein Gräuel geworden war. Der Schmerz, den Spener über Schade's Leidenſchaftlichkeit, zugleich aber auch über die Gewiſſensnoth ſeines redlichen Freundes empfand, war außerordentlich. Als einer Marterkammer blickte Schade, wie er ſelbſt ſagt, jedem Sonntage entgegen, brachte die Nächte zwiſchen Sonnabend und Sonntag in lautem Jammer ſchlaflos zu, ja wiederholt drückt er die Furcht aus, über ſeinen Aengſten den Verſtand zu verlieren. Ein Mittel, ſein Gewiſſen zu entlaſten, ſah er nur darin, wenn ihm von ſeiner Behörde ſtatt der Privatabſolution des Einzelnen die allgemeine Abſolution geſtattet würde, wie dieſelbe nicht nur in der reformirten, ſondern auch in einigen lutheriſchen Landeskirchen im Elſaß und in Frankfurt üblich war. In der That erlaubte er ſich auch, ohne dazu von ſeiner Behörde autoriſirt zu ſeyn, die kirchliche Ordnung zu durchbrechen und auf eigene Hand die allgemeine Beichte einzuführen. Auf geſchehene Inhibition verzichtete er zwar ſofort wieder auf dieſes Auskunftsmittel, zog ſich nun aber auch gänzlich vom Beichtſtuhl zurück. Es war nahe daran, daß in Folge deſſen die Dimiſſion über ihn verhängt werden ſollte, hätten nicht die günſtigen Zeugniſſe des Berliner Raths und die eingelegte Fürbitte eines Theils der Bürgerſchaft den Kurfürſten zu milderen Maßregeln vermocht. Eine Commiſſion zur näheren Beſprechung mit Schade und ſeinen Anhängern unter der Bürgerſchaft wurde unter dem Präſidium des Geheimeraths

Schwerin, des Freundes von Spener, eingesetzt. In dieser erklärte sich Schade zur Befriedigung Spener's, aber ein neuer Berg thürmte sich auf, als etwa funfzig Bürger erklärten, von dem Sakrament sich gänzlich zurückziehen zu wollen, wenn ihnen nicht die Befreiung von der Beichte, welche ja auch Luther für zulässig erklärt, gewährt würde. Mit welcher väterlichen Sorgfalt Spener bei den Behörden, bei dem Oberpräsidenten von Dankelmann und dem Consistorialpräsidenten von Fuchs alle übeln Folgen für seinen treuen Mitarbeiter abzuwenden suchte, zeigen seine damals mit Francke gewechselten Briefe (im Archive des Halle'schen Waisenhauses). Bedenklicher war er über die Gewährung des Gesuchs der Bürgerschaft, denn nach beiden Seiten hin fand er die rationes fast gleich stark. Die damaligen Toleranzgrundsätze der Brandenburgischen Regierung gaben indeß der schwierigen Angelegenheit einen für Spener unerwarteten befriedigenden Ausgang. Nachdem der Kurfürst von seiner Reise nach Preußen zurückgekommen war, erfolgte am 16. Nov. 1698 das auch durch den Druck bekannt gemachte Decisum, „daß die Privatbeichte, wie sie bisher üblich, fortbestehen solle mit einem Sonnabend Nachmittag abzuhaltenden, auf die bessere Vorbereitung der Communikanten berechneten Bußsermon vor dem Altare; denjenigen aber, welche sich über die Privatbeichte Skrupel machten und sonst unbescholtenen Wandels seyen, solle das Nachtmahl, auch ohne solche zu nehmen, gestattet werden, nur unter der Bedingung, sich in der Woche vorher bei ihrem regelmäßigen Seelsorger zu melden, um ihnen, wo es nothwendig erschiene, die erforderlichen Vorhaltungen zu machen." „Ich bin nicht in Abrede", sagt Spener, „daß ich mehr Lärm über dieses Decisum besorgt habe, als sich darauf erhoben; denn obwohl von Seiten einiger Prediger wegen Admission dieser Leute sich Schwierigkeiten ereignet, so dann vieles Murren der Leute gehört worden, ist es doch nicht allein bei der Verordnung geblieben, sondern es legte sich Alles allgemach." — Eine gleiche Verordnung ist dann auch in Ostfriesland erfolgt, als sich dort dieselben Bedenken gegen die Privatbeichte erhoben.

Diese Erledigung von seiner schwersten Beängstigung sollte Schade nicht mehr erleben; schon am 25. Juli des Jahres 1698 wurde er in seinem 33sten Lebensjahre aus dem Zeitlichen abgerufen. Der Grimm des gegen ihn aufgeregten Pöbels wurde auch durch seinen Tod noch nicht beschwichtigt. Schon am Tage vor der Beerdigung machte er sich in lauten Schmähungen Luft, nach derselben wurde sein Grab verwüstet und würde selbst der Leichnam aus demselben gerissen worden seyn, wäre nicht die Polizeiwache dazwischen getreten. — An der St. Nikolaikirche findet sich noch heute sein Denkmal, auf welchem die ausführliche Unterschrift unter seinem Bildniß Berlin die Mahnung zuruft:

„Berlin, vergiß nicht, was Dir der Herr durch ihn Gutes gethan hat!"

Die Hauptquelle ist der Aufsatz über Schade in Arnold, Leben der Gläubigen, in den „Zusätzen" S. 111, worin auch die Skizze Schade's von seinem eigenen Leben und die Leichenrede Spener's enthalten ist. Hieraus und mit fleißiger Benutzung anderer Hülfsmittel ist der treffliche Aufsatz in der Evangel. Kirchenzeitung, Jahrg. 1860. Nr. 489 f. gearbeitet. Tholuck.

Schinner, Matthäus, Bischof von Sitten (daher gewöhnlich Sedunensis genannt) und Kardinal, erscheint als eine bedeutende Persönlichkeit, die mit der Anbahnung der schweizerischen Reformation in vielfacher Beziehung steht und durch ihr politisches wie auch militärisches Treiben insbesondere die damalige Verweltlichung des Pabstthums repräsentirt. Geboren gegen das Jahr 1470 in dem kleinen Dorfe Müllibach im oberen Wallis als Sohn geringer Landleute, erhielt er seine Bildung in Zürich und Como, hier unter Teodoro Lucino. Sein ausgezeichnetes Gedächtniß, sein beharrlicher Fleiß und große Lebendigkeit des Geistes ließen Vorzügliches von ihm erwarten. Er bekleidete eine Landpfarre, bis er durch seine hinreißende Beredtsamkeit als Prediger, seinen Eifer für die Studien und seine Liebesthätigkeit die Aufmerksamkeit des Bischofs Jost von Silenen auf sich zog. Dieser ernannte Schinner im Jahre 1490 zum Dom-

herrn, wurde aber als eifriger Anhänger Frankreichs vertrieben. Durch Schinner's Beihülfe gelangte sein betagter Oheim auf den Bischofsstuhl; er wurde dessen Administrator. Nach seinem Tode im Jahre 1509 erhielt er selbst das Bisthum, mit welchem Herrschaftsrechte über ganz Wallis verbunden waren. Auf seinen Antrieb löste es Leo X. im Jahre 1513 vom Erzbisthum Tarantaise und stellte es unmittelbar unter den päbstlichen Stuhl. Die Kämpfe in Italien zogen Schinner auf den Schauplatz der europäischen Politik. Lebhaft, klug, gewandt, kraftvoll in Wort und That, so kundig aller Dinge, daß der Volksglaube ihm deshalb einen Dämon zuschrieb, an Entbehrungen gewöhnt, wie zur Wollust geneigt, ein Mann des Volkes wie der Höfe, war er von nicht geringem Einfluß. Von Frankreichs König Ludwig XII., dem er anfangs seine Dienste angeboten haben soll, vernachlässigt, verfocht er eifrigst die Interessen des päbstlichen Hofes; er trat den Werbungen Frankreichs in der Schweiz entgegen, mit Kaiser Maximilian seit dem Reichstage zu Constanz vom J. 1507 persönlich befreundet. Im Jahre 1509 besuchte er Pabst Julius II., der ihn zu einem der Richter über den Betrug der Dominikaner Berns ernannte; von ihm mit Ablaßbullen und Geld versehen, wußte er die Eidgenossen im J. 1510 zu einem Bündniß „zum Schutze der Kirche" mit dem Pabste zu bringen, wobei freilich die von diesen gewünschte Verbesserung in kirchlichen Dingen, zumal die Beseitigung des Unwesens der Courtisanen sehr zurücktrat. Im Sommer des Jahres 1510 sammelten sich 9000 Mann im Wallis, zogen über die Alpen angeblich zum Schutze des Pabstes gegen den Herzog von Ferrara, in der That aber gegen die Franzosen, welche Mailand inne hatten. Als sie, von diesen gehemmt, unverrichteter Sache heimkehren mußten, wurde der Unwille des Volkes gegen Schinner, durch die französische Partei geschürt, so heftig, daß dieser verkleidet unter mannichfachen Gefahren über das Gebirge nach Rom floh. Hier erhielt er am 20. März 1511 den Kardinalshut als Kardinal-Priester S. Pudentianae. Geschickt benutzte er im J. 1512 die bei den Schweizern gegen Frankreich eingetretene Erbitterung, um sie auf's Neue dem Pabste dienstwillig zu machen. Eine eidgenössische Gesandtschaft, die ihn in Venedig aufsuchte, woselbst er als legatus a latere glänzend einzog, gewann er völlig durch seine Versprechungen. Es erfolgte der kurze glänzende Feldzug, „Papier-Zug" genannt, in welchem 20000 Eidgenossen in wenigen Wochen die Franzosen aus der Lombardei vertrieben. Schon in Verona erschien Schinner mit päbstlichen Geschenken, einem Herzogshute, auf den in Perlen das Sinnbild des heil. Geistes gestickt war, und einem prachtvollen Schwerte, und begeisterte die Soldaten durch seine Redekraft, die so bezaubernd auf die Krieger wirkte, wie keines Priesters Worte es vermochten seit den Tagen des heiligen Bernhard. Durch Stimme, Ausdruck und Blick fesselte sie der lange, hagere Kirchenfürst mit der stark vortretenden Nase und den schlauen Augen. Ueberall war er zugegen, wo ein sterbender Soldat zu trösten, ein ermatteter zu stärken oder irgend Etwas zu thun war. Gewohnt, auf harter Erde zu liegen, mit einem Holzklotz als Kopfkissen, theilte er alle Strapatzen mit den Soldaten, trank bloß Wasser und fastete öfter die ganze Woche. Außer einer Anzahl seidener Banner erhielten die Eidgenossen von dem hocherfreuten Pabste durch eine Bulle auf ewige Zeiten den bedeutungsvollen Titel „Defensores ecclesiasticae libertatis". Niemand schilderte diese Ereignisse anschaulicher als Ulrich Zwingli, der als Feldpriester der Glarner dabei war, damals noch geblendet von dem vermeintlich glorreichen Siege der Kirche (s. Zwinglii opp. ed. Schuler, Bd. 4. S. 167—172; vgl. Bd. 2. Abth. 2. S. 243—263).

Schinner nahm als Legat und Generalvikar des Pabstes seinen Sitz in Mailand, nachdem durch seine Mitwirkung das Herzogthum an Maximilian Sforza gelangt war, der ihm die Stadt Vigevano schenkte. Freilich ließ er es den Herzog und seine Diener öfter in derber Weise fühlen, daß er, der Repräsentant des Pabstes und zugleich der Schweizer, der eigentliche Herr sey im Mailändischen. Große Gefahr drohte aber bald von Frankreich her. Umsonst eilte Schinner im Jahre 1514 nach England, um Heinrich VIII. zur Verbündung mit Frankreichs Feinden zu bewegen durch seine Oratio

Philippica ad excitandos contra Galliam Britannos, welche Toland (1707 in London englisch, 1709 in Amsterdam lateinisch) herausgab. Er war die Seele des Feldzugs vom Jahre 1515. Mit äußerster Thätigkeit und größter Kühnheit feuerte er im purpurnen Kardinalskleide die Eidgenossen zum Kampfe gegen das Heer Franz I. an in der gewaltigen Schlacht bei Marignano (der auch Zwingli als glarnerischer Feldprieſter beiwohnte) im September 1515, an Muth und Umsicht dem größten Feldherrn gleich. Franz I. bezeugte selbst, dieser Prieſter habe mit seinem Worte ihm mehr Gefahr und Kosten verursacht, als alle seine Landsleute mit ihren Spießen. Allein diese furchtbare Niederlage der Schweizer gab seinem Einflusse auf sie einen empfindlichen Stoß. Seiner Anstrengungen ungeachtet schlossen sie im J. 1516 den ewigen Frieden mit Frankreich. Georg auf der Flüe, genannt Supersax, der Führer seiner Gegenpartei in Wallis, der deshalb sechs Jahre in Rom gefangen gewesen war, wurde frei, vertrieb ihn und verbrannte sein Schloß. Alle Bemühungen Schinner's, durch Hülfe der Tagsatzung zur Rückkehr zu gelangen, blieben vergeblich. So hielt er sich denn meist in Zürich, als dem Hauptorte der Eidgenossenschaft, auf, fortwährend gegen Frankreich thätig. Er wirkte für Karl V., dessen Krönung er in Aachen beiwohnte, und brachte die Züricher dahin, noch im Jahre 1521 gemäß dem bestehenden Vertrage, der erst mit dem Tode Leo's X. (1. Dez. 1521) zu Ende ging, zu Gunsten des Pabstes zweimal nach Italien zu ziehen, während zu Zürich in kirchlicher Beziehung durch die evangelische Predigt bereits eine neue Stellung zum Pabste sich angebahnt hatte. Mußte er unterwegs Vorwürfe hören, so nahm er sie mit frommer Miene als der um des Heiles der Kirche willen schuldlos Geplagte gelassen hin. Einer Reformation der Kirche schien er selbst nicht abgeneigt. Mit Erasmus war er besonders befreundet, bot ihm 500 Dukaten Jahrgehalt an, falls er nach Rom komme, und dieser wußte seinen Gönner zu preisen (s. Erasmi opp. ed. Lugd. Bd. 3.) Wenn Zwingli ihm in Einsiedeln und dann in Zürich der heil. Schrift gemäß die Grundlosigkeit des Pabstthums und die Irrthümer in der Lehre dringend vorrückte, bezeugte er, wie gern er nach Kräften zur Verbesserung mithelfen würde *). Zwingli's Derbheit sagte ihm zu; der andauernde Kampf gegen Frankreichs Werbungen verband die beiden Männer mit einander, wenn auch aus ungleichen Gründen. Schinner verhinderte im November 1519 zu Basel den Druck der Predigten eines Mönchs gegen Zwingli's Lehre. Manche besorgten, er sey Schinnern zu sehr ergeben, während dieser in der Comödie des Ablaßkrams eben auch mitspiele; doch versichert Zwingli, er durchschaue ihn (ebendas. Bd. 7. S. 57. 96. 98).

Als Luther gefährdet schien in Deutschland, war Schinner unter denen, die ihm im Februar 1519 durch Capito sichere Zuflucht und Unterhalt anboten (Scult. annal. ad ann. 1519), und gleichzeitig schrieb ihm der Buchhändler Froben, er habe beim Lesen der Schriften Luther's gesagt: Luther, tu vere es luther („lauter" nach schweizerischer Aussprache)! und: Disputet Eccius quantum velit, Lutherus veritatem scribit (s. Luther's Werke. Jena, Bd. 1. Bl. 389 a.). Allein die weltlichen Rücksichten fesselten ihn an's Pabstthum. Wohl predigte er öfter auch in Zürich und wußte, wie Zwingli sagt, den Leuten und ihm selbst die Augen zu blenden, derselbe hielt aber auch, wie Zwingli klagt, eine „heimliche Predig, die us dem seckel als us des tüfels hüle kroch", — zu der Eidgenossen allgemeinem Schaden (Zwinglii opp. Bd. 2. Abth. 2.

*) Zwingli schreibt an Valentin Compar: „Mit herren Cardinal von Sitten hab ich vor acht jaren (1517) zu den Einsidlen und demnach zu Zürich oft mit hellen worten verzügt, daß das ganz papstthum einen schlechten grund habe, und das allweg mit gewaltiger heiliger gschrift. Und hat sich genannter Cardinal oft mit worten gegen mir ufgethon sölcher gestalt: Ghulf mir Gott wider zum brett (denn er do ze mal in ungnad papstes und päpstinnen was, das ist cardinälen, die gebärend je einen papst), ich wöllte dran syn, daß der Uebermuth, so der römische Bischof brucht, an den tag käm und gebessret wurd. Hat auch demnach oft red mit mir von der leer und heliger gschrift wegen ghalten, doch alle uf den schrot (Weise) daß er den falsch erkannte und im nit gefiele" u. s. w. (s. Zwingli's Werke Bd. II. Abth. 1. S. 7. Bd. I. S. 254).

S. 482). Seine letzten Zeiten brachte er in Rom zu. Als ihn der Generalvikar des Bischofs von Constanz, Johann Faber, im Jahre 1521 dort besuchte, war er eines Sinnes mit ihm in Hinsicht der Bekämpfung der Reformation; Faber rühmt ihn als den bedeutendsten Beförderer seines Werkes gegen Luther (Opus adversus nova quaedam dogmata M. Lutheri, 1522, später Malleus haereticorum; s. den Art. „Faber"). Zugleich versprach ihm Schinner kräftige Unterstützung, wenn er kirchliche Schriften, wie Irenäus, Epiphanius, herausgeben wolle. — Nachdem er dem Conclave beigewohnt hatte, aus dem am 9. Januar 1522 die Wahl Hadrian's VI. hervorging, starb er in Rom am 2. Oktober 1522, nach der nicht hinreichend begründeten Muthmaßung Einiger an Gift.

Man s. über ihn Jovii elogium etc.; Josiae Simleri Vallesia; die gleichzeitigen Geschichtsquellen; ferner Glutz-Blotzheim und Hottinger, Fortsetzung von Müller's Geschichte der Eidgenossen; Ranke, Geschichte der romanischen und germanischen Völker, 1494—1535. Carl Pestalozzi.

Schleswig-Holstein. Es finden sich zwar einzelne Nachrichten von Missionaren, die vor Karl's des Großen Zeit in die Elbherzogthümer gekommen sind, z. B. die Angelsachsen Ecbert um's Jahr 620, Willibrord um 690, Willehad um 750, die besonders an der holsteinischen Westküste wirkten, wie denn auch das erste, aber bald wieder von den Sachsen in einem Aufstande zerstörte Bethaus im J. 776 in Meldorf gegründet wurde. Aber erst die Kämpfe Karl's des Großen mit den Sachsen veranlaßten eine wirksamere Verbreitung des Christenthums in Holstein, und das 788 gegründete Erzbisthum Bremen entsendete dahin die Missionare. Nach völliger Unterjochung der Sachsen im J. 803 und theilweiser Wegführung der Bevölkerung aus Holstein wurde durch Willerich, Erzbischof von Bremen, die Kirche in Meldorf wieder erbaut, und besonders in Dithmarschen das Christenthum verkündigt. Theils zum Schutze der Missionare, theils zur Sicherung des neu eroberten Landes erbaute Karl 808 die Festungen Hammaburg, Hochbuchi und 809 die Burg Esselfeld (Itzehoe) und gründete in der Nähe der letzteren die Kirche Heiligenstedten, sowie 811 die Kirche in Hamburg. Unter Ludwig dem Frommen drang das Christenthum auch nach Schleswig hinein. Der Erzbischof Ebbo, der 823 in Schleswig war, gründete in Welna (Münsterdorf) eine Pflanzschule für Missionare und erbaute die Kirche zu Schenefeld. Und als der schleswigsche König Harald Klack zum Kaiser floh, gab dieses Gelegenheit zur Sendung des Ansgar, der 826 die erste Kirche in Hethabye (Schleswig) erbaute, in Dänemark und Schweden das Christenthum verkündigte und als Erzbischof von Hamburg seit 834 die Aufsicht über die vier Taufkirchen Holsteins in Hamburg, Heiligenstedten, Schenefeld und Meldorf führte. Im Jahre 845 von den Dänen vertrieben, erhielt er 849 das mit Hamburg verbundene Erzbisthum Bremen und starb am letzteren Orte den 3. Februar 865. In Verbindung mit anderen Missionaren, besonders mit Rembert, machte er wiederholte Versuche, in Schleswig das Christenthum zu verbreiten, erbaute die wieder zerstörte Kirche zu Hethabye 851 zum zweiten Male und 857 die Kirche zu Ripen, erhielt auch von Erich II. die Erlaubniß, Kirchenglocken anzubringen.

Das Christenthum machte indessen nur sehr langsame Fortschritte, ward im Schleswigschen von Gorm dem Alten (883—941) unterdrückt und in Holstein zugleich von den Wenden, die den Osten des Landes occupirt hatten, angegriffen. Angriffe Gorm's auf Holstein veranlaßten die Gründung der Markgrafschaft Schleswig zwischen der Schlei und der Eider durch den König Heinrich den Vogler im J. 931 (1085 hörte die Markgrafschaft auf) und am Ende seines Lebens ward König Gorm durch das vorsichtige Benehmen des Erzbischofs Unno von Hamburg-Bremen und durch den Einfluß seiner Frau Thyra Danebod dem Christenthum günstig. Er gestattete, daß einer seiner Unterkönige, Frotho, Christ wurde und die Kirchen in Schleswig und Ripen wieder erbaute, die 952 dem Erzbisthum Hamburg untergeben und 965 von Kaiser Otto dem Großen zu Bisthümern erklärt wurden. Der König Harald Blaatand bekämpfte wieder

das Christenthum und wurde dadurch in einen Krieg mit Deutschland verwickelt. Er mußte sich unterwerfen und ward selbst (wahrscheinlich 972) vom Bischof Poppo zu Schleswig, dem das Volk Wundermacht zutraute, nebst vielen seiner Unterthanen getauft. Aber unter seinem Nachfolger Svend Tveskiaeg entstand eine neue Verfolgung des Christenthums sowohl in Schleswig als in Holstein. Erst unter seinem Sohne Knud dem Großen (1015—1036) faßte es festere Wurzel im Herzogthum Schleswig, und eine Menge Kirchen sind unter seiner Regierung gebaut worden. Es blieben zwar noch in dem damals selbstständigen Nordfriesland bis in's 12. Jahrhundert hinein manche Heiden, aber im Ganzen stand doch von nun an ununterbrochen das Christenthum fest.

In Holstein ging es langsamer mit der Verbreitung des Christenthums. Unter dem Erzbischof Adaldag von Hamburg (936—988) setzte sich zwar der christliche Glaube im westlichen Holstein fest, aber das östliche Holstein (Wagrien) war von Wenden bewohnt, die, selber Heiden, auch im übrigen Theile Holstein's das Christenthum mit Feuer und Schwert verwüsteten. Otto der Große besiegte sie zwar, zwang sie zur Taufe, gründete in ihrer Hauptstadt Rethra (Stargard-Oldenburg) im Jahre 948 eine Kirche und ein Bisthum und setzte zur besseren Sicherung des Landes gegen die Wenden den Herrmann Billung im J. 961 zum Statthalter über ganz Holstein. Aber nach kaum 50 Jahren waren die Wenden wieder Heiden, und ihr Fürst Mistevoi überfiel ganz Holstein und rottete das Christenthum beinahe vollständig aus. Der Erzbischof von Hamburg, Unewann (um 1020) suchte es auf's Neue zu gründen, und der Wendenfürst Gottschalk (um 1034), der aus einem Verfolger der Christen selbst ein Christ ward und nach der Schlacht auf der Lohheide bei Schleswig im J. 1043, in welcher der Fürst Natibor vollständig geschlagen wurde, wieder aus der Verbannung nach Wagrien zurückkehrte, verbreitete es wieder in seinem Lande. Aber er wurde 1066 erschlagen, das Christenthum in Wagrien unterdrückt und ganz Holstein von dem Wendenfürsten Cruco verwüstet, bis dieser im J. 1105 von einem der Söhne Gottschalk's ermordet ward. Die Angriffe der Wenden gaben Veranlassung zur Gründung des Herzogthums Schleswig, dessen erster Herzog im Jahre 1115 Knud Lawards, später auch König der Wenden, wurde, und der Grafschaft Holstein, die 1106 dem Grafen Adolph von Schauenburg übergeben wurde. Letzterer bevölkerte das verödete Holstein durch Kolonien aus Holland, begann die holsteinischen Marschen einzudeichen und wurde in seinen Bemühungen um die Christianisirung Wagriens durch den frommen Mönch Vicelin aus Hameln seit 1125 unterstützt. Von Faldera aus, wo das Kloster Neumünster als eine Pflanzschule für Missionare gegründet ward, begann Vicelin sein Bekehrungswerk, gefördert durch den Eifer des Herzogs Knud Lawards. Der westliche Theil Wagriens ward bekehrt und Kaiser Lothar gründete bei der Festung Segeberg ein Kloster für Missionare. Aber die Wenden lehnten sich gegen die neue Herrschaft der Deutschen und des Christenthums auf, zerstörten die Klöster Neumünster und Segeberg und verwüsteten abermals einen Theil Holsteins. Dem Grafen Adolph II. gelang es endlich, Wagrien zu erobern; er besetzte das Land mit Sachsen, Holländern und Friesen, und die Wenden zogen sich in die nordwestliche Ecke Holsteins zurück, wo sie bald ganz verschwanden. Vicelin, der sich in der Erbauung von Kirchen thätig erwies, wurde 1149 Bischof von Oldenburg und starb am 12. Dezember 1154. Sein Nachfolger Gerold jedoch, der 1156 das Heidenthum in Wagrien völlig ausrottete, verlegte zur größeren Sicherheit den Bischofssitz 1163 nach Lübeck.

Dreihundert Jahre hatten also die Kämpfe gedauert, bevor das Christenthum durch Ausrottung der Wenden auch in Holstein völlig den Sieg davontrug.

Bis zum Jahre 1104 stand Schleswig-Holstein unter dem Erzbisthum Bremen, nach Gründung des Erzbisthums Lund wurde Schleswig als Bestandtheil des dänischen Reiches demselben zugewiesen. Holstein blieb zwar unter dem Erzbischof von Bremen, aber dieser mußte den größten Theil seiner kirchlichen Macht dem Probsten des Capitels

in Hamburg überlassen und übte seine erzbischöflichen Rechte völlig nur in der Republik Dithmarschen aus, als dessen Schutz- und Lehnsherr er angesehen wurde.

Das Herzogthum Schleswig bestand aus drei Theilen, dem eigentlichen Süderjütland, der früheren Markgrafschaft Schleswig, und aus Nordfriesland, das erst später ein Bestandtheil des Herzogthums wurde. Außerdem gehörten dazu die drei Inseln Alsen, Arroe und Fehmarn. Der Umfang des Herzogthums war größer als jetzt. Im Norden ging es an der östlichen Seite bis zur Koldinger Au (erst 1566 ist das Kirchspiel Seest an Jütland abgetreten). Auch die im Wiener Frieden vom J. 1864 an Schleswig abgetretenen sogenannten Jütschen Enklaven haben früher, mit alleiniger Ausnahme der Stadt Ripen, zum Herzogthum gehört. Im Westen erstreckte sich das Land viel weiter in die Nordsee hinaus als jetzt. Die Inseln an der Westküste sind nur Ueberbleibsel früherer, nur durch schmale Meeresarme von einander geschiedener Marschdistrikte. Mindestens 106 Kirchspiele sind hier im Verlauf der Jahrhunderte von den Wellen verschlungen worden. Die Eider bildete zwar die Gränze gegen Holstein, allein da der Lauf des Flusses durch die vielen Eindeichungen eine ganz andere Richtung erhalten hat, so läßt sich die frühere Gränze nicht mehr mit Sicherheit angeben.

Das Herzogthum Schleswig war unter die drei Bisthümer Ripen, Odensee und Schleswig getheilt. Die Gränze des Bisthums Ripen, 1065 regulirt, ging von der Schottburger Au im Norden durch die Mitte des Landes bis zur Quelle der Widau und folgte diesem Flusse bis zu seiner Mündung; c. 31 QMeilen mit reichlich 40 Pfarrkirchen in Schleswig standen unter der Gewalt des Bischofs von Ripen. Die Tafelgüter des Bischofs, die späteren sogenannten Enklaven, kamen erst im J. 1575 definitiv unter dänische Jurisdiktion.

Zum Bisthum Odensee gehörten die Inseln Alsen, Arroe und Fehmarn, 8 QMeilen mit 22 Kirchen, da die ersteren beiden Inseln früher zu Fühnen gehörten und die Dänen Fehmarn von den Wenden eroberten und zu Fühnen legten. Später wurden die drei Inseln zum Herzogthum Schleswig gerechnet.

Der größte Theil des Herzogthums Schleswig, c. 130 QMeilen mit (im Jahre 1523) 235 Kirchen, bildete das Bisthum Schleswig, das in 7 Probsteien eingetheilt war. Es wird zwar schon im J. 948 ein Bischof in Schleswig genannt, aber erst seit 965 steht die Gründung des Bisthums unzweifelhaft fest. Die Bischöfe von Schleswig übten auf die dänischen Angelegenheiten nur einen geringen Einfluß aus, namentlich seitdem die Kämpfe mit Dänemark begannen zuerst um die Selbstständigkeit, später um die Verbindung Schleswigs mit Holstein. Sie hatten auch genug zu thun theils mit ihrem Capitel, welches der holsteinischen Partei gewogener war, als es im Interesse des Bischofs lag, theils mit der Fürsorge, sich von ihrer bedeutenden, durch die vielen Kriege veranlaßten Schuldenlast zu befreien. Später hatte der Bischof von Schleswig den ersten Rang im schleswigschen und hernach im schleswig-holsteinischen Landtage. Von den Bischöfen, deren Geschichte Cypräus in den Annales Episcoporum Slesvicensium erzählt, verdienen hervorgehoben zu werden der Bischof Waldemar um 1182, der nach der dänischen Krone trachtete, aber 1193 gefangen genommen ward und 1206 das Land räumen mußte. Nikolaus IV. Wulf (1429—1477) war ein weiser Administrator der bischöflichen Güter, ein Förderer der Wissenschaft, eifrig bemüht, sein bischöfliches Amt zum Segen der Kirche und seines Sprengels zu verwalten. Bei dem Tode seines Nachfolgers Helrich von der Wisch (1488) veranlaßte eine zwiespaltige Wahl die wiederholte Einmischung der Päbste, die dem Bisthum viele Ungelegenheiten verursachte. Der letzte und 41ste katholische Bischof war Godschalk von Ahlefeld, ein Mann von großer Frömmigkeit und Gelehrsamkeit, gleich tüchtig als Staatsmann und als Bischof. Er widersetzte sich der Einführung der Reformation nicht und starb, von Allen geachtet, im J. 1541 im ungestörten Besitze seiner Würde und seiner Güter.

Der größte Theil Holsteins mit Inbegriff der selbstständigen Republik Dithmarschen stand unmittelbar unter dem Erzbischof von Bremen. Jedoch waren den Pröbsten des

Hamburger Capitels seit 1223 die meisten bischöflichen Rechte über die Mehrzahl der Kirchen (64) in Stormarn, Holstein und Dithmarschen überlassen. Wagrien bildete das Bisthum Lübeck, zuerst 948 als Bisthum Oldenburg gegründet, seit 970 dem Erzbischof von Bremen unterworfen, 1058 in die drei Bisthümer Oldenburg, Schwerin und Ratzeburg getheilt, und 1163 nach Lübeck verlegt. Um 1286 umfaßte es 48 Kirchspiele, zu welchen später noch 9 Kirchen kamen, und war hier die Jurisdiktion und Visitation in vier Distrikte getheilt. Der Bischof von Lübeck besaß ansehnliche Besitzungen in Holstein und eine Burg in Eutin, welche, wegen der häufigen Streitigkeiten mit den Lübecker Bürgern, später die Residenz des Bischofs wurde. Er hatte sein Stift unmittelbar vom deutschen Kaiser als Lehn, war zugleich wegen seiner Landgüter Mitglied des holsteinischen Landtags und von 1434 bis 1548 (mit einer nur kurzen Unterbrechung) belehnte er als Commissar des Kaisers die Grafen und späteren Herzöge mit Holstein.

Die Bischöfe waren in der Ausübung ihrer bischöflichen Gewalt vielfach beschränkt durch die Domcapitel, anfangs Benediktinermönche nach der Regel des Augustin, die unter der Aufsicht des Bischofs in seinem Hause (daher Domherren genannt) mönchsartig zusammenlebten und dem Bischofe beim Gottesdienst in der Kathedrale zu assistiren, bei der Administration der Diöcese zu helfen und in der Capitelschule, einem Seminar für Geistliche, zu unterrichten hatten. Im 13. Jahrhundert wurden die reichen Präbenden unter den Domherren vertheilt und selbst die Residentes, welche die Einkünfte des nicht aufgetheilten Gutes genossen, fungirten durch Vikare. Seitdem betrachtete auch der Adel die Kanonikate als eine standesgemäße Versorgung für jüngere Söhne, und es kam wohl vor, daß selbst Kinder Kanonikate erhielten und ein Kanonikus weder lesen noch schreiben konnte. Im Herzogthum Schleswig waren Domcapitel in Ripen seit 1145, in Schleswig 1096 und ein Collegiatcapitel in Hadersleben; in Holstein fanden sie sich in Hamburg seit 1015, in Lübeck seit 1163 und ein Collegiatcapitel in Eutin.

Beide Herzogthümer wurden besonders im 13. Jahrhundert mit Klöstern übersäet. Die Dominikaner gründeten solche in Hadersleben, Tondern, Schleswig, Marne (später nach Meldorf verlegt), die Franziskaner in Hadersleben, Tondern, Flensburg, Husum, Schleswig, Kiel, Oldesloe, Lunden. Das letztere Kloster wurde von den Dithmarschen zum Andenken an den Sieg bei Hemmingstedt im J. 1500 gegründet, zuerst als ein Nonnenkloster, aber, als sich außer einigen alten Frauen keine Nonnen einfanden, den Franziskanern übergeben.

Besonders reich ausgestattet waren die sogenannten Herrenklöster. Im Bisthum Ripen lag das Lügumkloster, im Jahre 1173 für Cisterciensermönche gegründet, als das Doppelkloster für Mönche und Nonnen des Cluniacenserordens in Seem wegen grober Unsittlichkeiten aufgehoben werden mußte. Im Bisthum Schleswig gab es drei Herrenklöster. Als das Michaeliskloster bei Schleswig, ebenfalls ein Doppelkloster für Mönche und Nonnen, wegen des nicht abzustellenden unsittlichen Wandels aufgehoben ward, wurde für die Nonnen das St. Johanniskloster auf dem Holm bei Schleswig 1196 erbaut und dem Benediktinerorden übergeben. Für die Mönche des Michaelisklosters wurde ein Kloster 1192 auf einer Halbinsel im Langsee erbaut und 1210 nach Rüde, daher Ruekloster, verlegt. Die Mönche wollten sich anfangs den Ordensregeln nicht fügen und mußten wiederholt bald durchgeprügelt, bald weggejagt werden. Erst im 15. Jahrhundert besserte sich der Lebenswandel. Die Antonierherren erbauten 1391 ein Kloster in Morkirchen und fanden an Christian I. einen warmen Gönner.

In Holstein gab es in der Bremer Diöcese vier Herrenklöster. Das Kloster Bordesholm, ursprünglich als eine Congregation regulärer Chorherren nach der Regel des Augustin von Vicelin im Jahre 1124 in Neumünster gegründet, ward 1322 bis 1326 nach Bordesholm verlegt, stand unter dem Schutze der adeligen Familie Pogwisch und war zugleich ein Wallfahrtsort zu den Gebeinen des Vicelin, der Nählade,

dem Nähtuch und Nähkissen, dem Ohrenschmalz und den Haarflechten der Jungfrau Maria. Ein Stück vom Kreuze Christi gewährte nach der Versicherung der Mönche unmittelbare Vergebung der Sünden, wenn diese hineingekratzt wurden, eine nur gegen besondere Remuneration gestattete Vergünstigung. Das Kloster Reinbeck, das erste, welches sich freiwillig der Reformation zuwandte, wurde am Anfange des 13. Jahrhunderts für Nonnen des Cistercienserordens gestiftet, das Kloster Itzehoe für Nonnen des Benediktinerordens im Jahre 1263 von Ivensleth dahin verlegt, das Kloster Uetersen für Nonnen des Cistercienserordens 1225 gegründet. Im Bisthum Lübeck lagen das Kloster Segeberg, 1137 vom Kaiser Lothar für reguläre Chorherren des Augustinerordens gegründet, das besonders reiche Kloster Reinfeld, 1186 von dem Grafen Adolph III. gebaut, das Kloster Cismar, 1238 für die aus Lübeck verjagten Benediktinermönche, die auch hier sich niemals recht an Sittlichkeit und Disciplin gewöhnen wollten, das Kloster Arensboek, 1397 für Karthäusermönche, und das Nonnenkloster Preetz, 1252 definitiv nach dem Orte verlegt, wo es sich noch gegenwärtig findet.

Die Klöster waren zwar für ernst gesinnte Gemüther ein Zufluchtsort und haben sich große Verdienste um die Cultivirung des Landes und die Eindeichung der Marschen erworben, auch an manchen Orten für das Schulwesen gesorgt, aber dieselben Uebelstände, die sich anderswo fanden, traten auch hier hervor. Von dem Hasse, den die Bettelmönche gegen sich erweckt hatten, zeugt schon der Umstand, daß die Plünderung der Klöster und die Verjagung der Mönche gewöhnlich das erste Zeichen der der Reformation zugewandten Volksstimmung war. Aber auch in den Herrenklöstern, selbst nach Aufhebung der Doppelklöster für Mönche und Nonnen, waren die Unsittlichkeiten oft so groß, daß nur durch die schärfsten Strafen, selbst erst durch Verjagung der Mönche und Nonnen, die Disciplin auf eine Zeit lang wieder hergestellt werden konnte. Die Versuche Christian's I., den Franziskanerorden zu reformiren, fanden einen so heftigen Widerstand bei den Mönchen, daß ihre Durchführung dem freien Willen der Mönche überlassen werden mußte.

In Schleswig gab es ursprünglich in jeder Harde eine Taufkirche, in Dithmarschen in jeder Dösst, in Holstein hatten die Kirchspiele ebenfalls anfangs einen größeren Umfang. Die Kapellen sind allmählich, spätestens im 15. Jahrhundert selbstständige Kirchen geworden. Das Patronatrecht hatten die Bischöfe über alle von ihnen erbauten Kirchen; sie verschenkten es aber bei manchen Kirchen an Capitel und Klöster, die nun zur Erzielung größerer Einkünfte die geistlichen Geschäfte durch einen auf Kündigung angenommenen Vikar verwalten ließen oder die Vakanz recht lange hinauszogen. In den meisten Städten hatte der Magistrat das Patronatsrecht, anderswo die Landesherrschaft und der Adel. Die Gemeinden, die ihre Kirchen selbst erbaut hatten, besaßen freies Wahlrecht der Geistlichen, so besonders in der nordfriesischen Marsch und in Dithmarschen, hier aber meistens durch Usurpation der Gemeinden. Außer den eigentlichen Pfarrherren gab es eine Menge Vikare, von welchen diejenigen, welche die Besorgung der Messe an den Nebenaltären hatten, Vicarii minores oder perpetui hießen. In allen größeren Kirchen gab es solche Nebenaltäre, z. B. in der Schleswiger Domkirche 48 Nebenaltäre mit 34 Vikaren, in Husum 18 Altäre mit 24 Vikaren, in der Flensburger Marienkirche 18, in der Kieler Nikolaikirche 12 Nebenaltäre u. s. w. Die Nebenaltäre waren besonders zum Zwecke der Seelenmessen von Privatpersonen und Corporationen gegründet, und der dabei angestellte Vikar hatte in der Regel wöchentlich zwei- bis dreimal für die vom Gründer vorgeschriebenen Personen Messe zu lesen. Einzelne dieser Vikarien waren so gut dotirt, daß bei ihrer Einziehung zur Zeit der Reformation große adeliche Güter aus ihnen entstanden sind, z. B. die Güter Projensdorf, Bredeneek, Schwartenberg, Ovendorf u. s. w.

Von dem Zustande der Geistlichen zeugen die Synodalbeschlüsse. Wenn Beschlüsse, z. B. daß die Geistlichen sich des Fressens und Saufens enthalten, keine Concubinen öffentlich in ihrem Hause halten, keine verdächtigen Oerter besuchen, nicht ohne Noth

ihre Waffen gebrauchen sollten, oft erneuert wurden, so ist das gewiß nicht ohne Grund geschehen. Manche Landkirchen sahen nur gelegentlich ihren Priester, der es vorzog, in der Stadt zu wohnen. Die Bischöfe ließen es nicht an guten Anordnungen fehlen, z. B. 1460 befahl der Bischof Heinrich Stangebierg von Ripen, daß die Geistlichen an Sonn- und Festtagen das Evangelium predigen, wenigstens den Text in der Landessprache vorlesen sollten, aber die Aufsicht fehlte, denn die sogenannten Kirchenvisitationen, die der Probst hielt, beschäftigten sich nur damit, Brüchgelder von den Uebertretern des kanonischen Rechts einzuziehen, und da der Probst die Brüche erhielt, so fand in dieser Hinsicht allerdings eine sehr genaue und scharfe Untersuchung statt, wie darüber besonders die Dithmarschen wiederholt klagten.

Der Umfang des geistlichen Gutes, das theils von den Landesherren und Privatpersonen geschenkt, theils durch Kauf erworben war, war groß. In Wagrien umfaßte es mehr als die Hälfte des Gebiets, in Schleswig lag es besonders in dem reichen Angeln. Nur die Nordfriesen und Dithmarscher verstanden es, die geistlichen Herren sich fern zu halten. In beiden Herzogthümern zusammen war ungefähr der dritte Theil des Landes geistliches Gut; das meiste davon ist bei der Reformation Staatseigenthum geworden, einen großen Theil erlangte auch der Adel; für die Kirche wurde nichts reservirt.

Klerus und Adel hielten treu zusammen in den Kämpfen mit Dänemark, nur mehrere schleswigsche Bischöfe hielten es für gerathener, dänische Interessen zu hegen; sie hatten dann aber auch Manches zu leiden. Von Ketzereien finden sich wenige Spuren; nur dänische Zeitgenossen berichten, daß die Schlacht bei Hemmingstedt gegen die Dithmarschen wegen der hussitischen Ketzerei in Holstein verloren sey.

Die Heiligen- und Festtage der ganzen katholischen Kirche wurden auch hier geehrt, es kamen aber noch manche Nationalheilige hinzu, meistens solche, die bei der Einführung des Christenthums sich betheiligt hatten. Auch der Erlöser selber wurde als Nationalheiliger verehrt unter dem Namen St. Hjelper, und die Dreieinigkeit unter dem Namen St. Drotten. Wallfahrten waren besonders beliebt nach Rom, Jerusalem, St. Jago di Compostella, Köln und seit 1384 nach Wilsnach in Brandenburg zum heiligen Blute. Aus Fürsorge für Rom erklärte die römische Kurie die Wallfahrt dahin für abergläubisch und abgöttisch, sie kam aber erst in Abnahme, als 1491 eine noch heilsamere Wallfahrt zur blutigen Hostie in Sternberg entdeckt war. Im Lande selbst fehlte es auch nicht an Wallfahrtsörtern, z. B. nach der Kapelle Aarup, nach Apenrade zu einem wunderthätigen St. Annenbilde, nach Klipplef zum St. Hjelper, nach Lysappel zum Andenken an die 1421 gegen die Dänen gewonnene Schlacht, nach Rinkenis zum St. Kerstin, nach Bau zur St. Annaklause wegen Heilung kranker Thiere, nach Oeversee, nach Süderbrarup, nach der Kapelle zum finstern Stern an der Schlei, in der Gegend, wo Herzog Abel seinen Bruder König Erich ermorden ließ, nach Gettorf, nach Kampen (einem nicht mehr vorhandenen Kirchspiel nördlich von Rendsburg), wo die Ueberreste der in der Schlacht auf der Lohheide Gefallenen gesammelt waren, nach Stintebüll auf Nordstrand, und in Holstein nach Nücheln, Cismar, Bordesholm, Plön, Westensee, Beringstedt (Schenefeld), Heiligenstedten, Windbergen, Burg in Dithmarschen. Als Hinrich Grove in Brunsbüttel und Grove Johannes Marquard in Eddelack die Dithmarscher von solchem Aberglauben zurückzuhalten suchten, wurde ersterer im J. 1452 in Lunden bei einem Aufstand erstochen, letzterer 1466 in Meldorf verbrannt.

Die Furcht vor dem Fegefeuer beherrschte das ganze Leben und führte auch zu jetzt scherzhaft erscheinenden abergläubischen Einrichtungen. Z. B. die Refectiones, d. h. Gastmähler der Geistlichen zum Besten der Verstorbenen, die im Fegfeuer umso mehr Erquickung hatten, je tüchtiger die Geistlichen aßen und tranken, und die Seelbäder, bei welchen Nonnen, Mönche und arme Leute sich zur Reinigung der Seelen im Fegfeuer öffentlich badeten. Wenn die Harvstehuder Nonnen bei Hamburg dabei nicht immer

Zucht und Anstand zeigten, so wurde das den armen Seelen zur Erquickung gerechnet.

Besondere Erwähnung verdient das Gildewesen, das auch in den Herzogthümern seit Anfang des 12. Jahrh. florirte. Die Gilden waren Vereinigungen theils von Geistlichen unter einander (Kalande), theils von Laien in Verbindung mit Geistlichen (Brüderschaften, (Gilden im engeren Sinne) zu verschiedenen Zwecken gegründet, theils als eine Nachahmung des gemeinsamen Lebens der ersten Christen und zur Beförderung frommer Liebeswerke, z. B. Fürsorge für Arme, Kranke, Todte, besonders zur gegenseitigen Hülfe für Befreiung aus dem Fegefeuer, — theils zum Schutze des Lebens und Eigenthums. Die Congildae hatten sich einander gegen die Nongildae zu vertheidigen und die Pflicht der Blutrache auszuüben. König Niels verlor dadurch sein Leben in Schleswig, indem die Gildebrüder die Ermordung des Herzogs Knud Lawards rächten. Die Zahl dieser nach einem Heiligen genannten Gilden war außerordentlich groß, besonders in den Städten, aber auch auf dem Lande und bei den Klöstern. Bis auf den heutigen Tag, nur regenerirt, hat sich der Münsterdorfer Kaland erhalten, der bei der von Erzbischof Ebbo im J 817 erbauten Cella Wellana, seit 1189 Münsterdorp genannt, vom Grafen Heinrich 1304 gegründet seyn soll, und von den holsteinischen Grafen sehr gefördert, reichlich dotirt und vom Bremer Erzbischof mit manchen Privilegien versehen wurde. Es bildeten 36 Geistliche den Kaland, zu dem auch Laien, darunter manche holsteinische Grafen und deren Frauen gehörten. Der Nutzen solcher Verbindungen für die Zeit ihrer Gründung ist unverkennbar. Aber seit dem Ausgange des 14. Jahrhunderts verfielen sie. Die politische Bedeutung trat bei dem geordneteren Staatswesen zurück, und zuletzt wurde das Hauptgewicht auf die mit den Begängnissen verbundenen Schmausereien gelegt. Der Ausdruck „Kaländern" wurde sprichwörtlich von einem unmäßigen, ausschweifenden Leben gebraucht.

Für Arme, Kranke und Fremde war an vielen Orten und reichlich gesorgt. Seit dem 13. Jahrhundert gab es in fast allen Städten St. Jürgenshäuser (zuerst für Aussätzige, hernach für Pestkranke), heilige Geisthäuser, St. Gertrud- und Elisabethsspitäler, oft sehr reichlich dotirt. Die segensreichsten Brüderschaften waren die sogenannten „Elenden Gilden", welche ihre Thätigkeit auf Arme, Verlassene, Kranke und Fremde erstreckten. Fast in jedem Testamente wurden die Armen und Kranken bedacht. Diese frommen Stiftungen hatten aber Manches von der Gewaltthätigkeit des Adels zu leiden und geriethen oft durch Raub und Brand in Verlegenheit.

Das Schulwesen war nicht ganz vernachlässigt. Bei jedem Domcapitel und bei mehreren Klöstern waren Schulen für die Ausbildung der Geistlichen. Außerdem hatte der Scholastikus des Capitels in der Domschule (schola exterior) für den Volksunterricht zu sorgen; es ward nur oft darüber geklagt, daß mehr auf das Schulgeld als auf den Unterricht gesehen wurde. Solche auch lateinische genannte Schulen gab es ebenfalls bei Klöstern, wenn diese in einer Stadt zugleich Pfarrgerechtigkeit besaßen, z. B. in Kiel, Itzehoe. Gegenstände des Unterrichts waren: die Hauptstücke der Glaubenslehre, Lesen und Schreiben, Dialektik, Grammatik und Gesang. Von lateinischen Klassikern las man Virgil, Horaz, Priscian, Cicero de officiis und Quinctilian. In den Städten gab es auch noch deutsche Schulen oder Schreibschulen, in welchen bloß Lesen, Schreiben, deutsche Sprache, das Vaterunser, das apostolische Glaubensbekenntniß und das Ave-Maria gelehrt werden durfte. Auch über diese Schulen war der Scholastikus des Capitels Schulinspektor. Auf dem Lande fehlte es an Unterrichtsanstalten, mit Ausnahme der Marschdistrikte Nordfrieslands und Dithmarschens. Von hier aus besuchten manche junge Leute die deutschen Universitäten.

Der Ablaßhandel, welcher die nächste Veranlassung zur Reformation gab, wurde seit der Mitte des 15. Jahrhunderts im größten Maßstabe in den Herzogthümern betrieben, insbesondere seit 1461, von Marinus de Fregeno, der Jahre lang diese Lande brandschatzte, auch große Summen einzog, aber zuweilen auch viel Unglück hatte. Chri-

stian I. hatte bereits dem Ablaßkrämer Paulinus Chappe alles baare Geld wegnehmen lassen, weil er es zum Besten seines eigenen Landes bedürfe, und 1461 widerfuhr dies dem Marinus gleichfalls. Christian I. meinte, das zum Kriege wider die Ungläubigen gesammelte Ablaßgeld komme ihm zu, weil er gegen die ungläubigen Russen Krieg führe. Im Jahre 1462 traf Marinus den Accord, daß der König die Hälfte des Geldes haben sollte, und erhielt nun Erlaubniß, unangefochten seinen Ablaß zu verkaufen. Im Jahre 1465 wollte er die Abgabe an den König sparen und verkaufte Ablaß ohne dessen Genehmigung. Darüber gerieth Christian in großen Zorn und gestattete im J. 1469 jedem seiner Unterthanen, den päbstlichen Ablaßkrämer mit seinem Gelde gefangen zu nehmen, bedang sich aber für sich selbst die Hälfte des Geldes aus. Reimund Perandi schloß 1501 mit Herzog Friedrich I. einen Contrakt, nach welchem er für die Genehmigung zum Ablaßhandel den dritten Theil des im herzoglichen Antheil gesammelten Geldes abliefern mußte. Im Jahre 1516 war Johann Angelus Arcimbold in den Herzogthümern und in Skandinavien thätig, verfuhr auch viel liberaler als seine Vorgänger, indem er die unangenehme Clausel, daß der Ablaß nur für wahrhaft bekannte und bereute Sünden gelte, in seinen Indulgenzbriefen ausließ. Seine Verwickelungen mit dem Könige Christian II. wegen seiner politischen Umtriebe und sein daraus für die gesammelten Ablaßgelder hervorgehendes Unglück gehören in die dänische Geschichte.

In der Periode nach Einführung des Christenthums bis zur Reformation änderte sich die ganze politische Lage der Herzogthümer, ohne daß dieses jedoch auf die kirchlichen Verhältnisse wesentlich influirte. Die Herzöge von Schleswig (früher Süderjütland genannt), Vasallen des dänischen Königs, begannen ihre Selbstständigkeit vom dänischen Staate zu erringen, besonders seit der Mitte des 13. Jahrhunderts. Sie beförderten das deutsche Element zu dem Ende und stützten sich auf die Grafen von Holstein. Obgleich Holstein unter mehreren Linien des Schauenburgischen Hauses getheilt war, dazu in beständiger Fehde mit seinem Gränznachbaren, der Republik Dithmarschen, lebte, auch manche innere Kämpfe mit dem trotzigen Adel zu bestehen waren, so gelang es doch den durch ihre Persönlichkeit und ihre Regententugenden vielfach ausgezeichneten holsteinischen Grafen, nicht bloß den Herzögen von Schleswig wirksame Bundesgenossen zu seyn, sondern schließlich auch das Herzogthum Schleswig für sich zu gewinnen. Ohne andere Hülfe, als welche die Hansestädte Hamburg, damals zu Holstein gehörend, und namentlich Lübeck gewährten, von deutscher Politik und den deutschen Kaisern mehrfach den Dänen überantwortet, aber unterstützt durch die Unruhen im dänischen Reiche selbst, gelang es ihnen, oft als Sieger in blutigem Kampfe, und wenn auch geschlagen, doch nie unterworfen, durch den Friedensvertrag von Wordingborg am 14. Juli 1435 die Herrschaft über Schleswig unter dänischer Lehnsherrlichkeit zu erhalten. Graf Adolf VIII. war es, der nicht bloß ganz Holstein wieder verband, sondern auch das Herzogthum Schleswig mit Holstein vereinigte und darüber die erbliche Belehnung erhielt. Die ihm angebotene dänische Königskrone schlug er aus, wandte sie aber seinem Neffen zu. Mit seinem Tode am 4. Dezember 1459 erloſch das schauenburgische Grafenhaus in seiner männlichen Linie. Die Verbindung Schleswigs mit Holstein stand wieder in Frage, und um sie sicher zu stellen, verwarfen die Stände nach längerem Schwanken den zunächst erbberechtigten Grafen Otto von Schauenburg als Landesherrn, eigneten sich das Wahlrecht an und wählten im J. 1460 den König von Dänemark, Christian I., zu einem Herzog von Schleswig und Grafen von Holstein, jedoch unter Bedingungen, welche die unzertrennliche Verbindung beider Länder und ihre Unabhängigkeit von Dänemark, sowie das Wahlrecht der Stände bei jedem Regierungswechsel auf immer zu sichern geeignet schienen. Im Jahre 1474 erhob der Kaiser Friedrich III. die Grafschaft Holstein und Stormarn zu einem Herzogthum und erklärte Dithmarschen für einen Theil desselben. Bei dem Tode Christian's I. gab es neue Verwickelungen über die Wahl des Nachfolgers unter dessen

beiden Söhnen, und es wurde der traurige Ausweg ergriffen, daß beide Herzogthümer zwischen Johann und Friedrich, den Söhnen Christian's I., getheilt wurden, wenn gleich unter solchen Cautelen, welche die Verbindung der Herzogthümer zu einem Ganzen erhalten sollten. Im Jahre 1490 erhielten der Segebergische und Gottorfische Antheil jeder seinen eigenen Regenten, während Prälaten und Adel unter gemeinsamer Regierung blieben.

Zur Zeit der Entstehung der Reformation regierten Christian II., König von Dänemark und Skandinavien, und Friedrich I., Herzog von Gottorf, über die Herzogthümer. Christian II. versuchte zwar die Einführung der Reformation in seiner dänischen Monarchie aus politischen Gründen, aber die Herzogthümer blieben davon unberührt, und schon ehe hier die Reformation Wurzel faßte, war Herzog Friedrich I. auch König von Dänemark geworden. Diesem Fürsten ist es zu danken, daß die Reformation ohne alle Gewaltthätigkeit eingeführt wurde, indem er die religiöse Ueberzeugung frei walten ließ und beiden Parteien Schutz gewährte. Sein Sohn und späterer Nachfolger Christian und dessen Freund, der Ritter Johann Ranzau, übten auf die Einführung der Reformation großen Einfluß aus. Bedeutende Gegner gab es nicht zu überwinden, denn der Bischof Godschalk von Schleswig verhielt sich passiv und der Bischof Heinrich Bockholt von Lübeck war zwar ein heftiger Gegner der Reformation, aber er war in andere Kämpfe verwickelt und mußte selbst aus seiner Diöcese fliehen. Der Bischof von Ripen hatte in Schleswig wenig Macht. Gefördert wurde das Reformationswerk nicht bloß dadurch, daß die Obrigkeit günstig gestimmt war und große Unzufriedenheit mit den bestehenden kirchlichen Zuständen herrschte, sondern auch in ganz Holstein und einem großen Theile Schleswigs die niedersächsische (plattdeutsche) Sprache geredet, resp. verstanden wurde. Die Universität Wittenberg wurde von hier aus viel besucht und die Uebersetzung der Bibel in die niedersächsische Sprache seit 1520 verbreitete sich von Lübeck aus im Lande.

Die Reformation verbreitete sich eher und schneller in Schleswig als in Holstein. In Husum trat der Vikar Hermann Tast, nachdem er durch das Lesen lutherischer Schriften gewonnen war, im Jahre 1522 als ihr erster Verkündiger auf, zuerst in der Kirche, dann, als es ihm verboten war, in dem Hause eines reichen, mit Friedrich I. verwandten Bürgers, hernach wegen der hinzuströmenden Menge unter freiem Himmel auf dem Kirchhofe. Anfangs zwar mußte er durch einen Kreis bewaffneter Bürger geschützt werden, aber bald schlossen andere Vikare sich ihm an, und schon im Jahre 1524 war die Zahl seiner Anhänger so gewachsen, daß Friedrich I. mit besonderer Beziehung auf Husum ein Toleranzedikt zu Gunsten der Lutheraner erließ. Im Jahre 1527 wurde der katholische Gottesdienst abgeschafft. In der Stadt Schleswig begann die reformatorische Bewegung im J. 1525 durch einen seinem Kloster entlaufenen Mönch, der tolle Friedrich genannt, dem aber seines unruhigen Treibens wegen das Predigen untersagt ward. Statt dessen ernannte Friedrich I. Marquard Schuldorp im J. 1526 zum lutherischen Prediger, der zwar viele Widersacher fand wegen seiner Ehe mit seiner Schwestertochter, aber doch das Reformationswerk weiter förderte. In Flensburg hielt H. Tast die erste lutherische Predigt, aber erst Gerhard Slewarth befestigte seit 1526 die Reformation, obwohl der reichere Theil der Bürger noch längere Zeit hindurch katholisch blieb. In Hadersleben, wo Herzog Christian als Statthalter seines Vaters über die Herzogthümer residirte, wurde auf dessen Antrieb 1525 die Reformation eingeführt, in Garding geschah es 1524, in Apenrade und Tondern 1526. In Holstein gingen die Reformationsversuche von Friedrich I. selber aus, der 1524 in Oldesloe mit besonderer Rücksicht auf Lübeck einen lutherischen Prediger anstellte. In Kiel reformirte Melchior Hoffmann, auch in Rendsburg, Wilster, Crempe, Itzehoe und Oldenburg wurde schon vor 1530 das Evangelium gepredigt.

Auf dem Lande ging es langsamer, besonders in den Gegenden, wo Capitel und Klöster Besitzungen und Einfluß hatten. Das Amt Hadersleben trat zuerst zum luthe-

rischen Glauben über, und schon 1528 waren sämmtliche Prediger für die lutherische Lehre in Eid und Pflicht genommen. Die Nordfriesen interessirten sich lebhaft für die Reformation und wurden darin unterstützt von dem einflußreichen Joachim Leve auf Nordstrand. Schon im J. 1534 mußten dort alle Prediger sich der lutherischen Lehre anbequemen, wenn sie nicht fortgejagt werden wollten. Wo die Reformation begann, wurden die Bettelmönche verjagt, aber von Predigern, die ihres Widerstandes wegen abgesetzt wurden, sind nur wenig Beispiele bekannt; es findet sich selbst, daß man dem katholischen Pfarrherrn, der nicht zur neuen Lehre übertreten wollte, seine Stelle ließ und nur für die Predigten einen Lutheraner annahm. In Holstein war unter der Regierung Friedrich's I. auf dem Lande die Reformation noch wenig bekannt, am wenigsten in Wagrien, wo Bischof, Capitel und Klöster einen ausgedehnten Besitz hatten. Im Jahre 1528 verkauften die Nonnen in Reinbeck, meistens aus der adelichen Familie Plessen, ihr Kloster an Friedrich I. und gingen alle davon. Die Probstei Münsterdorf war die erste, welche die lutherische Lehre annahm, doch ist es vollständig erst seit dem Jahre 1539 geschehen.

Friedrich I. begünstigte die allmähliche Einführung der Reformation; er gestattete zwar in seinem Toleranzedikt vom 7. August 1524 die Verkündigung der lutherischen Lehre, untersagte aber jede Gewaltthätigkeit und schützte Bischöfe, Capitel und Klöster in ihren Rechten. Herzog Christian, ein glühender Anhänger Luther's, seitdem er ihn auf dem Reichstage zu Worms kennen gelernt hatte, mußte daher auch seinen Eifer mäßigen, so lange sein Vater lebte. Doch erwirkte er im Herzogthum Schleswig (1526 bis 1528) eine Visitation behufs der Beförderung des Reformationswerkes. Namhafte Theologen, zum Theil aus Deutschland dazu berufen, bereisten mit Joh. Ranzau und anderen weltlichen Commissären jedenfalls die der Reformation zugeneigten Theile des Landes, um geräuschlos und unter Vorbeugung jeder Ruhestörung die Geistlichen zur Verkündigung des Evangeliums aus der deutschen Bibelübersetzung zu bewegen und Aenderungen zur Regulirung des Gemeindewesens zu treffen.

Auch auf den schleswig-holsteinischen Landtagen wurde die Angelegenheit der Reformation verhandelt. Bischöfe und Prälaten beschwerten sich 1525 auf dem Landtage zu Rendsburg, daß ihnen die Zehnten und andere Einnahmen vorbehalten würden, Ritter und Mannschaft dagegen forderten, daß der Bann abgeschafft werde, tüchtige Geistliche angestellt würden und das Sakrament nicht mehr verkauft werde. Friedrich I. resolvirte, daß das geschehen solle, was die weltlichen Stände forderten, „damit man nicht Gott und seine Heiligen verhöhne", befahl jedoch zugleich bei schwerer Strafe dem Adel und den Städten, den Geistlichen ihre Zehnten, Gebühren und Einnahmen ohne Hindernisse zu zahlen. Bischöfe, Capitel und Klöster empfanden jedoch, daß jetzt ein anderer Geist herrsche, indem ihnen auf dem Landtage zu Kiel 1526 schwere Contributionen zur Bezahlung der Landesschulden auferlegt wurden, so daß viel geistliches Gut an den Adel verkauft werden mußte. Der größte Theil der Herrschaft Breitenburg wurde bei dieser Gelegenheit durch Joh. Ranzau von dem Bordesholmer Kloster erworben. Außer diesen Gelderpressungen hatten sie indessen nichts zu leiden. Unter Friedrich I. bestanden also beide Religionsweisen, die lutherische und katholische, friedlich neben einander. Der interimistische Zustand führte aber manche Nachtheile mit sich mit Beziehung auf das Kirchengut und die Ordnung der Verfassungsverhältnisse. Jede Gemeinde richtete sich nach ihrem Ermessen ein.

Als Friedrich I. am 10. April 1533 starb, übernahm Christian III. für sich und seine unmündigen Brüder die Regierung in den Herzogthümern. Obgleich dem lutherischen Glauben sehr eifrig ergeben, nöthigten ihn doch die Verhältnisse anfangs zur Behutsamkeit. In Dänemark war die katholische Kirche noch die herrschende, und es galt zunächst, die dänische Krone zu erlangen. Sollte diese Absicht aber erreicht werden, so mußte er Ruhe in den Herzogthümern und den Beistand der Stände haben. Als darum der Landtag sich am 3. Juni 1533 zur Huldigung in Kiel einfand, gab er die

Erklärung, daß er mit seinen Brüdern die beiden Bisthümer Schleswig und Lübeck bis zu einer allgemeinen Reformation des römischen Reiches und des Reiches Dänemark bei ihren alten Freiheiten lassen wolle. Doch sollte der Zehnte wegfallen, wo er nicht verbrieft wäre. Die Prediger durften sowohl die alte als die neue Lehre frei predigen, und der Glaube solle frei seyn bis zur Volljährigkeit seiner Brüder, und bis alsdann Landesherren, Prälaten, Räthe, Mannen und Städte mit Zuziehung der Geistlichkeit bestimmten, was als göttlich, ehrlich, christlich und billig zur Erhaltung gemeiner Eintracht anzunehmen seyn möchte. Die Klöster sollten bestehen bleiben, der Austritt aus denselben aber Niemandem verwehrt seyn. Als nun Christian III. nach dreijährigem Kampfe die dänische Krone sich gesichert und durch Gefangennahme der dänischen Bischöfe jeden Widerstand gegen die Reformation in Dänemark gebrochen hatte, beabsichtigte er auch in den Herzogthümern das Provisorium zu beenden. Er erließ im Jahre 1537 die dänische Kirchenordnung auch als ein Gesetz für die Herzogthümer, ordnete 1540 Probsteien im Herzogthum Schleswig an und verlangte auf dem Landtage zu Rendsburg im J. 1540 Annahme der von ihm erlassenen Kirchenordnung. Aber eine noch starke katholische Partei unter dem Adel widersetzte sich und wollte das Provisorium verlängert haben. Christian resolvirte, daß es bis künftigen Weihnachten wie bisher bleiben solle, daß er aber dann, wenn nicht inzwischen ein Concilium gehalten oder vom Kaiser eine von beiden Theilen angenommene Kirchenordnung erlassen sey, selber eine Ordination für seine Fürstenthümer als Gesetz erlassen werde, bis später auf einem allgemeinen Concil oder sonst eine Vereinbarung von beiden Parteien angenommen sey. Die Publikation dieser angekündigten Kirchenordnung, mit welcher die Einführung der Reformation beendet war, geschah im Jahre 1542, nachdem sie am 9. März dess. J. von dem Landtage in Rendsburg angenommen war.

Die Republik Dithmarschen, damals noch selbstständig, stand in weltlicher Hinsicht unter dem Erzbisthum Bremen, in geistlicher Hinsicht unter dem Hamburger Domprobsten. Letzterer hatte hier aber viele Gegner, und der republikanische Geist der Bewohner, der nur sehr schwer eine geistliche Bevormundung ertrug, hatte im Landrecht 1447 mannhafte Vertheidigung gegen jeden Uebergriff der geistlichen Gewalt ausgesprochen, und 1523 der geistlichen Jurisdiktion des Domprobsten durch eine Landesbeliebung ein Ende gemacht. Doch geschah dies nicht aus Vorliebe für die Reformation, deren Einführung anfangs hartnäckigen Widerstand fand. Das erfuhr der Augustinermönch Heinrich Möller von Zütphen, als er zufolge einer Einladung des Predigers Nikolaus Boje 1524 nach Meldorf kam, um dort die Sache der Reformation zu befördern. Er wurde gräulich mißhandelt und zuletzt lebendig verbrannt. Siehe den Artikel Bd. IX. S. 704 ff.

Diese Gewaltthat erweckte allgemeinen Unwillen, selbst in Dithmarschen, und hatte nur den Erfolg, daß das Kirchspiel Meldorf offen zur lutherischen Kirche übertrat und auch bald Marne nachfolgte, hier aber nicht ohne vorgängige blutige Schlägereien zwischen den Parteien. In Norderdithmarschen war der Widerstand größer, und der Verkündiger des Evangeliums, Nikolaus Boje in Wesslingburen, entging wiederholt nur mit Mühe dem angedrohten Tode. Aber als einer seiner Verfolger, der Achtundvierziger Claus Marquard Harring aus Neugierde eine seiner Predigten anhörte und durch dieselbe für das Evangelium gewonnen wurde, machte das weithin großen Eindruck. Am Pfingstabend 1532 wurde durch einen Landesbeschluß in Heide die Lehre Luther's für die Landesreligion erklärt, die Klöster wurden aufgehoben und vier Superintendenten als Aufseher der Geistlichen ernannt, welche allmählich alle päbstlichen Mißbräuche abschaffen sollten. Diese Superintendenten, darunter die beiden Vettern Boje, waren kräftige, mannhafte Männer, welche nicht bloß auf die kirchlichen Verhältnisse, sondern auch auf die Verbesserung der staatlichen Einrichtungen einwirkten und die Geschlechtsbündnisse mit ihren Meineiden und Gewaltthätigkeiten abzuschaffen wußten. Im Jahre 1559 mußte sich Dithmarschen den schleswig-holsteinischen Herzögen ergeben, und der sogenannte erste Rendsburgische Abschied führte die schleswig-holsteinische Kirchenordnung auch in Dithmarschen ein.

Die Herrschaft Pinneberg, seit Erwählung Christian's I. von Holstein getrennt und den Grafen von Schauenburg übergeben, blieb noch längere Zeit hindurch katholisch und ward erst 1563 völlig für die Reformation gewonnen. Hier ward die im Jahre 1552 verfaßte mecklenburgische Kirchenordnung eingeführt.

Die schleswig-holsteinische Kirchenordnung ist zuerst in Hadersleben von schleswigschen Geistlichen entworfen, dann in Gemeinschaft mit dänischen Geistlichen revidirt und nach Wittenberg zur Approbation gesandt. Bugenhagen brachte sie mit nach Kopenhagen, als Christian III. ihn dahin berief, und nachdem sie noch einmal in Verbindung mit Palladius durchgesehen war, wurde sie am 2. September 1537 von Christian III. als kirchliches Gesetz für Dänemark, Norwegen und die Herzogthümer Schleswig-Holstein publicirt. Aber wenn auch schleswigsche Theologen sie mitunterschrieben hatten, wurde sie doch erst Landesgesetz für die Herzogthümer nach Approbation des Landtags. Bugenhagen übersetzte sie in Verbindung mit Herrmann Tast und Anderen in die niedersächsische Sprache, änderte oder fügte hinzu manche die kirchliche Verfassung betreffende Bestimmungen, und sie galt jetzt nach Annahme des Landtags für ganz Schleswig und Holstein, soweit letzteres den Herzögen unterworfen war. Wiederholt wurden die Prediger auf die genaue Beachtung der Kirchenordnung eidlich verpflichtet. Aber die Bestimmungen der Kirchenordnung in Betreff der Kirchenverfassung verloren schon nach wenigen Jahren durch die neue Landestheilung ihre Gültigkeit, und Aenderungen und Verbesserungen waren durch die Mehrheit der Regierungen und durch den Umstand, daß es kein gemeinsames kirchliches Organ für die Geistlichen gab, erschwert. Obgleich der Landtag wiederholt eine Revision der Kirchenordnung beantragte, blieb sie doch unverändert, und ein Ausweg ward darin gesucht, daß für die verschiedenen Distrikte der Herzogthümer den Bedürfnissen gemäß besondere Kirchenordnungen erlassen wurden.

In die dogmatischen Kämpfe, welche sich aus der Reformation entwickelten, wurden die Herzogthümer nur wenig hineingezogen, und nur ein einziges Mal fand sich in ihnen selbst ein ernstlicher Zwiespalt. Das war gleich am Anfange, als der unruhige Kieler Prediger Melchior Hoffmann in der Lehre vom Abendmahl das Mißtrauen der schleswig-holsteinischen Prediger erweckte und sein unversöhnlicher und rachsüchtiger Feind, Nikolaus Ambsdorf, nicht eher ruhte, als bis er den Hoffmann auch in seiner hiesigen, dem Reformationswerke nicht ungünstigen Wirksamkeit verdächtigt hatte. Hoffmann forderte ein Colloquium, um sich in der Lehre vom Abendmahl zu rechtfertigen, und es ward dasselbe in Flensburg am 8. April 1529 unter dem Präsidium des Herzogs Christian in Gegenwart von Bugenhagen und mehreren Geistlichen aus den Herzogthümern, aus Hamburg und Dithmarschen, abgehalten. Der Ausgang war, daß Hoffmann mit seinem Anhange, wenn sie nicht von ihrem Irrthum abstehen wollten, das Land verlassen solle, doch sich dafür die günstigste Zeit auswählen könne. Hoffmann ging nach Straßburg. Er hatte damals zwar manche chiliastische Träumereien, war aber noch fern von seinem späteren anabaptistischen Wesen.

Auch der unruhige und zanksüchtige Joachim Westphal in Hamburg konnte für seinen Streit mit Calvin die hiesigen Geistlichen nicht recht beleben. Es gelang ihm nur, von Husum und aus Dithmarschen ein lutherisches Bekenntniß vom Abendmahl zu erhalten. Die Geistlichen hiesiger Lande waren trotz der Nähe der aufgeregten Hamburgischen Theologen nicht streitlustig, sie hingen der lutherischen Lehre an, neigten sich aber der Mehrzahl nach, dem Melanchthon zu.

Mehr Unruhe erweckten die Anabaptisten, die wiederholt in die Marschdistrikte eindrangen und die Einmischung der Regierung verursachten. Im Jahre 1554 ward befohlen, daß jeder Ausländer über seine Religion examinirt werden sollte; 1555, daß Niemand Wiedertäufer und Sakramentirer bei sich beherbergen dürfe, und Herzog Adolph von Gottorf ließ sogar 1557 eine allgemeine Visitation seiner Kirchen durch den Hamburgischen Superintendenten Dr. Paul von Eitzen halten, und nöthigte sämmtliche Pre-

diger zur Unterschreibung eines Glaubenseides. Im Jahre 1569 den 20. September erließ Friedrich II. ein scharfes Edikt gegen die Wiedertäufer und forderte von allen Fremden die Unterschreibung von 25 Artikeln des christlichen Glaubens. Die Landesregenten sind hier zu jeder Zeit bemüht gewesen, die kirchliche Ruhe aufrecht zu erhalten und alle religiösen Parteikämpfe durch kluge Maßregeln im Keime zu ersticken.

Wenn in einer Zeit, in welcher fast die ganze lutherische Kirche in dogmatischer Hinsicht fieberhaft erregt war, hier die Ruhe fast gar nicht gestört wurde, kaum einander widerstreitende Ansichten auftraten, so lag das nicht bloß in dem Nationalkarakter und in dem vorsichtigen Verhalten der Landesregierungen, sondern auch in dem großen Einflusse, den Jahre lang auf beide Herzogthümer Dr. Paul v. Eitzen ausübte, welcher, als er Hamburg wegen der theologischen Zänkereien verließ, Gottorfischer Superintendent wurde. Er war zwar ein treuer Anhänger der lutherischen Lehre, aber zugleich Melanchthon's Freund, und sah in den theologischen Streitigkeiten nur eine Quelle des Verderbens für die Kirche. Er war ein großer Gegner des Jakob Andreä und seiner Bemühungen zur Durchführung der Concordienformel. Dem Einflusse Eitzen's ist es zuschreiben, daß nicht bloß die schleswig-holsteinischen Prediger sich wiederholt gegen die Concordienformel in den verschiedenen Stadien ihrer Abfassung erklärten, sondern auch schließlich die Concordienformel in Dänemark und in den Herzogthümern verworfen wurde. Später ward sie allerdings als symbolisches Buch eingeführt, 1647 im königlichen, 1734 im großfürstlichen Antheile, aber seit 1784 werden die Prediger nur auf die ungeänderte Augsburgische Confession verpflichtet.

Ein einziges Mal lag die Gefahr nahe, daß ein Theil des Landes reformirt werden könnte, indem Herzog Johann Adolph von Gottorf seinen reformirten Hofprediger Philipp Cäsar im Jahre 1610 zum Superintendenten ernannte. Aber dieser verfuhr doch auch vorsichtig und bei dem bald darauf folgenden Tode des Herzogs im J. 1616 wurde der früher entlassene Generalprobst Jakob Fabricius wieder in sein Amt eingesetzt.

Die Einführung der Reformation änderte zunächst die kirchlichen Verfassungsverhältnisse. Dieselben blieben aber lange Zeit hindurch in großer Verwirrung. Die Bestimmungen der Kirchenordnung über den Bischof in Schleswig und den Probsten im Holstenlande verloren schon nach wenigen Jahren ihre Gültigkeit, und eine gemeinsame Oberaufsicht, Gesetzgebung und einheitliche Entwickelung der Landeskirche fehlte in Folge der Landestheilungen. Jeder Landesherr sah sich als summus episcopus in seinem Antheil an, erließ für denselben Verordnungen und ordnete die kirchlichen Verhältnisse beliebig, und die gemeinsame Regierung über Prälaten und Adel hatte zunächst nur die Folge, daß die darunter stehenden Kirchen und Prediger fast ein Jahrhundert lang ohne rechte Aufsicht blieben. Wenn wohl keine andere lutherische Landeskirche so wenig Selbstständigkeit gehabt hat und dem Staate so eng ist assimilirt gewesen, als die hiesige, so ist das aus den vielfachen Landestheilungen zu erklären. Auch die sogenannten abgetheilten Herzöge von Sonderburg, Plön u. s. w. wenn sie gleich keinen Antheil an der Landesregierung hatten, stellten doch für ihre Aemter und Besitzungen eigene Superintendenten an und erließen kirchliche Verordnungen.

Das Bisthum Schleswig wurde eine bloße Pfründe und hörte im Jahre 1624 ganz auf; die Güter wurden 1658 dem Gottorfischen Antheile vollständig einverleibt. Die Inseln Arroe und Alsen wurden im J. 1571 wieder mit Fühnen verbunden in kirchlicher Hinsicht, erhielten aber im Jahre 1819 einen eigenen Bischof unter dänischer Kirchenhoheit. Der Bischof von Ripen verlor anfangs seine Kirchen im Herzogthum Schleswig, erhielt sie aber 1543 wieder, und die daraus entstandenen Streitigkeiten wurden schließlich dahin erledigt, daß 1660 die Gottorfischen Herzöge die in ihrem Gebiete gelegenen Kirchen ihrem Generalprobsten unterwarfen und Friedrich II. im Jahre 1581 die 29 Kirchen des sogenannten Törninglehns dem Bischof von Ripen wieder übergab. Die 5 Kirchen in den sogenannten Enklaven wurden ganz von Schleswig

getrennt und Jütland inkorporirt. Dem Hamburger Domprobsten wurde 1540 seine kirchliche Aufsicht über Holstein genommen und die Bischöfe von Lübeck behielten nur die in ihrem reichsunmittelbaren Gebiet gelegenen Kirchen. Im sogenannten königlichen Antheil waren die Verhältnisse der Probsteien geordnet, aber die gemeinsamkirchliche Aufsicht fehlte; im Gottorfischen Antheil stand an der Spitze ein Generalprobst, aber die Probsteien, namentlich in Holstein, waren ungeordnet. Erst im J. 1636 wurden zwei Generalsuperintendenten eingeführt und von 1806 bis 1834 standen beide Herzogthümer unter einem Generalsuperintendenten.

Die Parochien behielten im Ganzen ihren früheren Umfang, nur manche Kirchen und Kapellen wurden als überflüssig abgebrochen oder zu anderen Zwecken verwandt. Im Herzogthum Schleswig gingen durch Sturmfluthen, namentlich als im Jahre 1634 Nordstrand unterging, viele Kirchspiele verloren, 27 seit der Reformation, wogegen 17 neue Kirchspiele gebildet sind. In Holstein, das von Anfang an viel weniger Kirchen gehabt hat, sind seit der Reformation nur 16 Kirchen erbaut, und erst in neuester Zeit zeigt sich ein Streben, die übermäßig großen und volkreichen Kirchspiele zu verkleinern. Im Herzogthum Schleswig sind an manchen Orten zwei Kirchspiele in der Art verbunden, daß sie nur einen Prediger haben, z. B. in Angeln und in Nordschleswig.

Die Zahl der Prediger war anfangs größer als jetzt. Die religiösen Verfolgungen in Deutschland und besonders in Holland führten viele Geistliche nach den Herzogthümern, die als Diakonen eine Anstellung fanden. Später sind viele Diakonate eingegangen und ihre Einkünfte theils zur Verbesserung der Predigerstelle, theils zu Schulzwecken verwendet worden.

Bis zum Wiener Frieden im Jahre 1864 waren im Herzogthum Schleswig

unter dem Generalsuperintendenten	227	Kirchen mit	242	Predigern in 11 Probsteien,
unter dem Bischof von Ripen . .	29	„ „	24	„
unter dem Bischof von Alsen . .	18	„ „	18	„
	274	Kirchen mit	284	Predigern.

Die Gemeinden haben eine Durchschnittszahl von c. 1300 Seelen; die Bevölkerung ist aber sehr ungleich vertheilt.

Im Herzogthum Holstein sind 139 Kirchen mit 198 Predigern in 11 Probsteien. Die Durchschnittszahl der Bevölkerung beträgt für jedes Kirchspiel c. 3600 Seelen; es gibt aber Gemeinden von 10000 Seelen und darüber.

Die schleswig-holsteinische Kirchenordnung kennt nur die deutsche, d. h. die niedersächsische oder plattdeutsche Sprache, welche die Sprache der Regierung, der Landtage, der Gesetze und der Gerichte war. Als Volkssprache galt sie nur in ganz Holstein und in einem Theile Schleswigs, wo das Friesische an der Westküste und das Dänische im Norden bis zur Gegend zwischen Schleswig und Husum im Süden gesprochen wurde. Die deutsche Sprache verdrängte aber allmählich das Friesische aus ganz Eiderstedt bis zu Husum hin, nnd die dänische Sprache verschwand besonders seit dem Anfang dieses Jahrhunderts aus Schwansen, Angeln und den südlichen früher dänischen Kirchspielen in der Mitte des Landes. Wie es unzweifelhaft ist, daß im nördlichen Schleswig auf dem Lande die dänische Sprache schon bei der Reformation Kirchen- und Schulsprache wurde, so hat ebenso unzweifelhaft die deutsche Sprache als Kirchen- und Schulsprache viel weiter gereicht als das Gebiet der plattdeutschen Volkssprache. In Nordfriesland ist von Anfang an deutsch gepredigt worden, und was die Gränze zwischen dem deutschen und dänischen Sprachgebiet betrifft, so kann man im Allgemeinen annehmen, daß da, wo seit der Mitte des 17. Jahrhunderts durch den Superintendenten Klotz und das Kirchenbuch von Adam Olearius die hochdeutsche Sprache die Kirchen- und Schulsprache wurde, früher die niedersächsische Sprache üblich gewesen ist, die Gränze der deutschen Kirchensprache also im Norden von der Mündung der Widau bis zum Flensburger Meerbusen ging. Mehrfache Versuche sind gemacht,

das däniſche Sprachgebiet in Kirche und Schule zu erweitern; vor reichlich 20 Jahren erklärte ſich aber die betreffende Bevölkerung dagegen, nicht bloß aus Furcht vor einer näheren Verbindung mit Dänemark, ſondern theils wegen der Unentbehrlichkeit der deutſchen Sprache für die Verkehrsverhältniſſe, — theils weil dieſe Sprache ihr das Gewand für ihre heiligſten Vorſtellungen und Empfindungen geworden war. Die däniſche Regierung beging daher einen großen Mißgriff, als ſie nach Occupation Schleswigs im Jahre 1850 angeblich wegen der Gleichberechtigung der deutſchen und däniſchen Sprache, einen gemiſchten Sprachdiſtrikt ſchuf mit der däniſchen Sprache als Schulſprache und für die Predigt in abwechſelnd deutſcher und däniſcher Sprache. In 38 Kirchſpielen wurden c. 50000 Menſchen wider ihren Willen der deutſchen Sprache in der Schule und meiſtens auch in der Kirche beraubt, und alle Bitten um Abänderung, alle Nachweiſungen, daß in manchen dieſer gemiſchten Kirchſpiele Niemand die däniſche Sprache verſtand, blieben vergeblich. Die Folge war die Zerſtörung des gerade in dieſem Diſtrikte früher ſo blühenden kirchlichen Lebens und ein unauslöſchlicher Haß gegen das däniſche Regiment. Die Ereigniſſe des Jahres 1864 haben die naturgemäßen Verhältniſſe wieder hergeſtellt.

In Folge der Reformation hörten Biſthümer, Capitel und Klöſter auf, und in ihre Beſitzungen theilten ſich Landesregenten, Adel und Städte. Während des Proviſoriums kam ſehr viel Kirchengut in unberechtigte Hände. Dem Adel wurden die vier Nonnenklöſter St. Johannis, Preetz, Itzehoe und Uetersen mit ihren Beſitzungen zur Verſorgung ſeiner Töchter übergeben; auch bildeten ſich viele adeliche Güter aus eingezogenem Kirchengut. Die Städte erhielten die Bettelklöſter zu Hospitälern und Schulen; alles Andere nahm die Landesregierung, die auch allmählich die biſchöflichen und Capitelsgüter inkorporirte mit Ausnahme der Stiftsgüter des Biſchofs von Lübeck. Die Kloſtergebäude wurden niedergebrochen und theilweiſe zum Bau neuer Schlöſſer gebraucht; keine einzige Ruine zeugt von den kirchlichen Einrichtungen des Mittelalters. Zu kirchlichen Zwecken wurde faſt nichts reſervirt. Nur der fromme Herzog Johann von Hadersleben beſtimmte das ihm zugefallene Kloſter Bordesholm zu einer Schule. Fürſten und Adel gewannen durch die Unterdrückung des Klerus und die Einziehung ſeiner Güter; nur der Bauernſtand hatte wenig Gewinn und wurde ſeit dem Ende des 16. Jahrhunderts auf den adelichen Gütern leibeigen, blieb es auch bis zum Anfange dieſes Jahrhunderts.

Das Schulweſen blieb lange ſchlecht geordnet. Nur für die höhere Bildung wurde geſorgt durch die Gymnaſien in Hadersleben, Flensburg (zu welcher der Franziskanermönch Ludolph Naamann den Grund legte), Huſum, Schleswig, Bordesholm und Meldorf, die ſchon bald nach der Reformation gegründet ſind. Aber auf dem Lande waren die Einrichtungen noch ein ganzes Jahrhundert hindurch ſehr dürftig.

Auch nachdem die Grundſätze und Folgen der Reformation alle Verhältniſſe durchdrungen hatten, ſind manche Veränderungen reſp. Verbeſſerungen in kirchlicher Hinſicht vorgenommen worden, aber die unglücklichen Landestheilungen verhinderten eine einheitliche Entwickelung der Landeskirche. Im Jahre 1544 wurden die Herzogthümer unter Friedrich's I. Söhne, den König Chriſtian III., Herzog Adolph und Herzog Johann, getheilt, und es entſtanden der Sonderburger, der Gottorfer und der Haderslebener Antheil. Prälaten und Adel blieben unter gemeinſamer Regierung. Im Jahre 1559 ward das eroberte Dithmarſchen mit Holſtein vereinigt und jeder der drei Herzöge bekam einen Theil des Landes. Nach dem Tode Chriſtian's III. theilten ſeine Söhne, König Friedrich II. und Herzog Johann der Jüngere, im J. 1564 den ſogenannten königlichen (Sonderburger) Antheil, und letzterer erhielt Plön, Sonderburg, Norburg nebſt dem Kloſter Arensboek, konnte aber nicht zur Mitregierung über die Herzogthümer gelangen, ſondern blieb ſelbſt der gemeinſchaftlichen Regierung und den Landtagsbeſchlüſſen unterworfen. Sein Gebiet, im Jahre 1580 durch die Klöſter Reinfeld, Ruekloſter nebſt Sundewitt vergrößert, wurde 1622 in fünf, 1633 in vier Theile getheilt, die

aber im Verlaufe der Zeit durch Kauf und Verträge mit dem königlichen Antheil vereinigt wurden. Nach dem Tode des Herzogs Johann von Hadersleben im Jahre 1580 waren wieder zwei Landesherren, und alle Versuche fernerer Theilungen unter deren Söhnen wiesen die Stände entschieden zurück, wie sie denn später durch die Erbstatute der beiden regierenden Linien beseitigt wurden. Im Jahre 1640 wurde Holstein vergrößert durch das Schauenburgische Gebiet, welches beide Landesherren unter sich theilten. Aus dem Amte Barmstedt, welches an Gottorf fiel, wurde 1650 die reichsunmittelbare Grafschaft Ranzau, die 1726 mit dem königlichen Antheil vereinigt wurde. Die beiden regierenden Häuser nahmen eine feindselige Stellung gegen einander ein, und es verursachte dieses dem Lande vielfachen Nachtheil, führte zwar zunächst 1658 zur Souveränität beider Häuser im Herzogthum Schleswig, ward aber zugleich die Veranlassung, daß 1721 der gesammte Gottorfische Antheil im Herzogthum Schleswig mit dem königlichen Antheil vereinigt ward. Im Jahre 1773 wurde der sogenannte großfürstliche Antheil in Holstein mit den Grafschaften Oldenburg und Delmenhorst vertauscht, und seitdem standen beide Herzogthümer wieder unter einem Regenten. Damals wurde das Bisthum Lübeck völlig von Holstein abgesondert.

Die durch die unglückliche Betheiligung am 30jährigen Kriege hervorgerufenen traurigen Folgen für Staat und Kirche bewogen beide Regenten zu einer Einigung in Betreff der Oberaufsicht der Kirchen. Im Jahre 1636 wurde für jeden Antheil ein Generalsuperintendent bestellt, Dr. Stephan Klotz für den königlichen, Dr. Jakob Fabricius für den Gottorfischen Antheil; beide hatten alternirend die Aufsicht über die Kirchen und Prediger unter der gemeinsamen Regierung. Zugleich wurden im Jahre 1637 Generalkirchenvisitationen und ein Generalconsistorium angeordnet und im J. 1646 Synoden, auf welchen sich die Pröbste mit den beiden Generalsuperintendenten versammelten. Diese Synoden, anfangs sehr unregelmäßig, später jährlich gehalten, gingen schon 1737 wieder ein. Die Kirchen und Prediger standen zunächst unter dem Amtmann und Probsten, und darüber bildete eine höhere Instanz der Generalsuperintendent. Die Einrichtung der Probsteien war aber vollständig nur im Herzogthum Schleswig durchgeführt. Die gemeinschaftlichen Kirchen wurden den Kirchenvisitatorien erst untergeben in den Jahre 1811 und 1813 in Holstein, wo damals neue Probsteien errichtet wurden, seit dem J. 1850 erst in Schleswig aus politischen Gründen. Die Spannung zwischen den beiden Landesherren wirkte auch auf das Verhältniß der beiden Generalsuperintendenten zu einander ein, besonders am Anfange des 18. Jahrhunderts, indem der Gottorfische Superintendent Muhlius die königlichen Superintendenten Schwarz und Dassau bekämpfte, angeblich wegen dogmatischer Differenzen.

Die Herzogthümer haben das Glück gehabt, daß fromme Regenten für die Hebung des religiösen Sinnes sorgten und die große, der Staatsgewalt eingeräumte Macht zur Förderung der Kirche verwandten. An guten Verordnungen und Einrichtungen fehlte es nicht, aber der Umstand, daß sie von oben herab und ohne Mitwirkung der Kirche selbst dekretirt wurden, hinderte vielfach die Belebung des kirchlichen Sinnes.

Die Kirchenordnung blieb bei aller Verschiedenheit der Landestheile ein einigendes Band, aber nur mehr in ideeller Weise, da ihre einzelnen Bestimmungen immer weniger paßten. Zu ihrer Ergänzung erschienen im Jahre 1635 das Manuale ecclesiasticum des P. Walther in Flensburg in plattdeutscher Sprache für den königlichen Antheil, 1665 das schleswig-holsteinische Kirchenbuch von Adam Olearius für die Gottorfischen und gemeinschaftlichen Distrikte in hochdeutscher Sprache. Einen beschränkteren Eingang nur in einzelne Gegenden fanden die Agenden des Nikolaus Alardus für Oldenburg im Jahre 1690, für Altona und die Herrschaft Pinneberg 1705, das Glückstädter Altarbuch 1733, das Holstein-Plönsche Kirchenritual 1753, die Kieler Agende u. s. w. bis Christian VII. durch den Generalsuperintendenten Adler in Schleswig 1797 eine neue schleswig-holsteinische Agende erließ. Wegen der rationalistischen Tendenz dieser Agende fand ihre Einführung in vielen Gemeinden hartnäckigen Widerstand, so daß die Regie-

rung zuletzt, um die Aufregung zu beenden, es jeder Gemeinde freistellte, sich der alten oder neuen Agende zu bedienen. In Folge davon gilt jetzt gar keine Agende, sondern jeder Prediger ordnet das liturgische Element im Gottesdienste nach seinem eigenen Ermessen, richtet sich aber in der Regel nach dem in seiner Gemeinde herrschenden Usus. Versuche, eine allgemeine, wenigstens in den Grundzügen feststehende liturgische Ordnung herzustellen, sind bisher gescheitert, theils weil es an einem kirchlichen Organ für die Ordnung solcher mehr internen Kirchenangelegenheiten fehlte, theils weil manche Prediger dem subjektiven Standpunkte des eigenen Beliebens nicht entsagen mochten.

Auch die Gesangbücher waren in den verschiedenen Landestheilen verschieden. Es galten das Plönsche Gesangbuch von Breitenau 1674, das Husumer von Petrus Peträus 1676, das Rendsburger von v. Stöcken 1689, das Kieler von Muhlius 1712, welches 1738 in alle Gottorfischen Kirchen Holsteins eingeführt wurde, das Tondernsche von Schrader 1731. Für den königlichen Antheil wurde 1753 ein allgemeines Gesangbuch eingeführt, das aber schon 1781 für beide Herzogthümer durch das schleswig-holsteinische Gesangbuch vom Kieler Kanzler Johann Andreas Cramer ersetzt wurde, welches noch bis heute gilt, obgleich das Bedürfniß eines neuen Gesangbuchs längst erkannt ist. Die Trennung der beiden Herzogthümer seit 1850 und die Furcht, dieselbe noch zu vergrößern, war ein wesentliches Motiv, daß für Holstein die intendirte Verbesserung noch unterblieb.

Die Haustaufen, jetzt in Städten und Flecken allgemein üblich, wurden 1771 ohne Einschränkung gestattet, 1737, 1743, 1776 wurde die Weglassung des Exorcismus in den verschiedenen Landestheilen anbefohlen, 1693 die Confirmation in den Gottorfischen, 1736 in den königlichen Kirchen eingeführt, 1746 die letzten Reste des lateinischen Gesangs beim Gottesdienste abgeschafft, 1640 ein allgemeines Kirchengebet angeordnet.

Für die theologische Bildung wurde theils vorbereitend durch die Gymnasien, zu welchen noch Kiel, Altona, Plön und Rendsburg hinzukamen, theils 1665 durch die Gründung der Kieler Universität gesorgt. Letztere kam aber erst in Aufnahme nach Einverleibung des Gottorfischen Antheils und durch die Anordnung eines Candidatenexamens 1777, durch die Indigenatverordnung 1776, welche einheimische Geburt und zweijähriges Studium auf der Kieler Universität zur Bedingung für die Erlangung eines geistlichen Amtes machte. Nachdem schon früher die in Kopenhagen examinirten Candidaten des ersten Karakters den in den Herzogthümern geborenen und examinirten Candidaten gleichgestellt waren, schaffte der außerordentliche Regierungscommissär in Schleswig, Tillisch, im Jahre 1850 alle Bestimmungen ab, die zur Hebung der Kieler Universität getroffen waren, und der Anstellung geborener Dänen im Herzogthum Schleswig im Wege standen. Es bildete das ein Klagobjekt gegen die dänische Regierung, obwohl die gegenwärtigen außerordentlichen Verhältnisse ebenfalls eine interimistisch weniger strenge Beachtung des Indigenatgesetzes nöthig gemacht haben.

Das Volksschulwesen*) wurde erst 1646 u. 1650 etwas regulirt. Eine neue Schulordnung wurde 1747 für den königlichen Antheil Holsteins erlassen und 1814 die noch geltende allgemeine Schulordnung eingeführt. Durch dieselbe hat sich das Volksschulwesen in den Herogthümern so sehr gehoben, daß es mit jedem anderen deutschen protestantischen Lande wetteifern kann. Die temporären Rückschritte, die es in Schleswig durch die gewaltsame Einführung der dänischen Sprache machte, haben jetzt gottlob ihr Ende erreicht. Für die Bildung der Schullehrer wurde in Holstein durch die Gründung des Kieler Schullehrerseminars von Cramer im J. 1780 gesorgt, das aber wegen rationalistischer Tendenzen im J. 1821 aufgehoben und 1839 in Segeberg neu gegründet ward. In Tondern gründete der Probst Balthasar Petersen im Jahre 1786 ein Schullehrerseminar, das nach 1850 für die dänisch redenden Schullehrer eingerichtet ward,

*) Siehe Jessen, Grundzüge zur Geschichte und Kritik des Schul- und Unterrichtswesens der Herzogthümer Schleswig und Holstein. Hamburg 1860.

während für den deutsch redenden Theil des Herzogthums ein Seminar in Eckernförde gegründet wurde.

Als Katechismen dienten im Gottorfischen Antheil der 1669 von Professor Kortholt in Kiel verfaßte, im königlichen Antheil der 1741 ins Deutsche übertragene Katechismus des Pontoppidan. Im J. 1785 erschien der Landeskatechismus vom Kanzler Cramer, der aber fast nirgends mehr gebraucht wird. Alle Bemühungen, einen neuen, so nothwendigen Katechismus zu erlangen, sind bisher gescheitert.

In beiden Herzogthümern galt ausschließlich das lutherische Bekenntniß; den anderen Confessionen wurden bis auf die neueste Zeit Schwierigkeiten bereitet. Nur für Friedrichsstadt und Altona, theilweise für Nordstrand und Glückstadt ward zur Hebung der Oerter Religionsfreiheit gestattet. Reformirte, Mennoniten, Katholiken und Juden siedelten sich hier an. Bis 1863 bedurfte jede Copulation zwischen einem Lutheraner und Katholiken der landesherrlichen Dispensation, und diese ward nur gegen einen Revers, betreffend die Erziehung sämmtlicher Kinder in der lutherischen Religion, gewährt. Erst die neuesten Wendungen in den politischen Angelegenheiten überwanden den Widerstand der Stände gegen die Gewährung größerer Freiheit und ließen die wiederholt ausgesprochenen Bedenken mancher Vertreter des Adels und der Geistlichkeit bei der letzten Vorlage der früheren Regierung zurücktreten. Im Lande selbst galt der reine lutherische Glaube; dogmatische Kämpfe bildeten eine seltene Ausnahme und wurden bald erstickt. Es traten zwar manche schwärmerische Ansichten, meist von Ausländern hergebracht, auf, besonders in den Marschdistrikten, so z. B. im 17. Jahrhundert die Davidjoriten unter den Friesen, Schwärmer wie Nikolaus Knutzen, Anna Ovens, Matthias Knutzen, das Haupt der Gewissener, Antoinette Bourignon, und in Holstein chiliastische Regungen bei dem Eutiner Superintendenten Petersen um's Jahr 1608, bei J. C. Dippel um 1720. Allein sie fanden bei der nüchternen Besonnenheit der Bevölkerung wenig Anklang und die Regierung sorgte durch weise Maßregeln dafür, daß der Funke nie zum Brande anfachte. Auch freigeistige Richtungen haben es hier weder zu einer Sektenbildung noch zu einer leidenschaftlichen Opposition gegen die Landeskirche gebracht.

Von den religiösen Strömungen der gesammten lutherischen Kirche wurden auch die Herzogthümer berührt, z. B. vom Pietismus und dem Rationalismus. Eine Wendung trat auch hier gleichzeitig mit dem Reformationsjubiläum im Jahre 1817 ein, und von dem bekannten, durch den Kieler Prediger Claus Harms hervorgerufenen Thesenstreit datirt die Rückkehr zum kirchlichen Bekenntniß. Die Funke'sche Bibel, durch den Generalsuperintendenten Adler empfohlen, wurde dadurch beseitigt, daß die Regierung die ganze Auflage auf ihre Kosten ankaufte und dann die Verbreitung inhibirte. Harms hat einen großen Einfluß auf die hiesigen Geistlichen ausgeübt. Rationalistisch gesinnte bilden unter ihnen eine verschwindende Minorität, aber die extremen Richtungen gneslolutherischer Orthodoxie haben ebenfalls keinen festen Boden gewinnen können, und ebensowenig als unionistische Tendenzen einen Einfluß ausgeübt. Die Fürsorge für den Gustav-Adolphsverein und die Missionssache wächst alljährlich.

Das Jahr 1848 störte den Aufschwung des kirchlichen Lebens. Mit dem J. 1830 war das Gefühl der nationalen und staatlichen Verschiedenheit von Dänemark wieder in den Herzogthümern erwacht, und fast die gesammte Geistlichkeit (mit Ausnahme der geborenen Dänen) schloß sich von Anfang an der Landessache warm an und erkannte fast ohne Ausnahme, so weit sie eine deutsche Bildung empfangen hatte, die am 24. März 1848 gegründete provisorische Regierung an, ohne damit dem Regierungsrechte Friedrich's VII. zu nahe treten zu wollen. Der Berliner Waffenstillstand vom 10. Juli 1849 brachte eine schwere Zeit für die Kirche Schleswigs. Die gesammte schleswigsche Geistlichkeit (mit Ausnahme von Alsen und Törninglehn und sonst 17 Individuen) erklärte, der Flensburger Landesverwaltung nur bis zu der Gränze Gehorsam leisten zu wollen, daß ihnen keine Mitwirkung zur Unterwerfung Schleswigs unter Dänemark und

Trennung desselben von Holstein zugemuthet werde, verweigerte auch die Publikation der darauf zielenden Verfügungen und die Abhaltung des Kirchengebetes in der vorgeschriebenen Form. Nördlich von der Demarkationslinie begannen jetzt schon die Absetzungen der tüchtigsten Geistlichen unter verschiedenem Vorwande, und die gesammte schleswigsche Geistlichkeit, durch zustimmende Adressen der holsteinischen Geistlichen darin unterstützt, erhob im Januar 1850 einen Protest gegen die ungesetzlichen Absetzungen. Südlich von der Demarkationslinie blieben die Absetzungsdekrete der Landesverwaltung ohne Kraft. Als nach dem Berliner Frieden der Krieg wieder ausbrach, aber durch den unglücklichen Ausgang der Schlacht bei Idstedt Schleswig von den Dänen erobert wurde, trat eine noch traurigere Zeit für die schleswigsche Kirche ein. Viele Geistliche hatten geglaubt, vor den Dänen nach Holstein fliehen zu müssen; ihre Stellen wurden anderweitig besetzt und alle irgend mißliebige oder seit 1848 angestellte Geistliche wurden abgesetzt und dadurch Raum geschafft für die Danisirungsversuche, die mit vieler Gewaltthätigkeit unternommen wurden, aber sehr wenige Resultate erzielten. Die neuen Geistlichen, geborene Dänen, kaum der deutschen Sprache mächtig, konnten kein Vertrauen bei den Gemeinden finden und viele von ihnen sahen auch die Unterdrückung der deutsch gesinnten Bevölkerung und Verbreitung der dänischen Sprache als Hauptgegenstand ihrer Thätigkeit an. Den Holsteinern war die Anstellung in Schleswig untersagt, die Schleswiger selbst wurden zurückgesetzt und die einheimischen Prediger vielfach belästigt. Nachdem Holstein dem König Friedrich VII. im Jahre 1852 zurückgegeben wurde, fanden auch hier, doch weniger, Absetzungen mißliebiger Geistlichen statt, aber in die inneren Angelegenheiten der holsteinischen Kirche mischte sich die Regierung nicht, nur jede, auch kirchliche Verbindung zwischen Holstein und Schleswig wurde aufgehoben, zu dem Ende auch die blühende schleswig-holsteinische Bibelgesellschaft verboten. Der Kampf Holsteins und der deutsch gesinnten Bevölkerung Schleswigs gegen das dänische Regiment setzte sich auch nach dem Frieden hartnäckig fort, und die Vertreter der Geistlichkeit in der holsteinischen und theilweise auch in der schleswigschen Ständeversammlung standen treu zu ihrem Volke. Als Friedrich VII. am 15. November 1863 starb und mit ihm der direkte Mannesstamm des regierenden Hauses erlosch, verlangte der zufolge des Londoner Protokolls auf den dänischen Thron erhobene König Christian IX. den Homagialeid auch von den Geistlichen. Der größere Theil der holsteinischen Geistlichen verweigerte ihn, und die meisten von diesen erklärten sich später offen für den Erbprinzen von Augustenburg als ihren rechtmäßigen Herzog Friedrich VIII. Schleswig wurde durch die Eroberung der Alliirten auch von den eingedrungenen dänischen Predigern und Schullehrern befreit, manche der 1849 und 1850 vertriebenen Geistlichen wurden wieder angestellt, die aufgedrungene dänische Sprache ist abgeschafft und es steht zu hoffen, daß das früher so blühende kirchliche Leben im Herzogthum Schleswig wieder erwache. Wenn erst das lähmende Provisorium beendet ist, bietet sich ein großes Feld für die legislatorische und administrative Thätigkeit auch behufs der Regeneration der schleswig-holsteinischen Landeskirche.

Anhang. Es ist hier der Ort, noch kürzlich zu handeln von den Philalethen. (Illgen, „die religiösen Wahrheitsfreunde oder Philalethen in Kiel", in der Zeitschrift für d. histor. Theol. Jahrg. 1839. Heft 2. S. 67—162.) — Im Jahre 1830 erschien in Kiel der „Entwurf einer Bittschrift an deutsche Fürsten: Allerhöchst dieselben wollen Allergn. geruhen, die religiös-politischen Verhältnisse einer Anzahl Ihrer Unterthanen in Erwägung zu ziehen und geeignete Maßregeln zu treffen, welche es denselben möglich machen, ihrer religiösen Ueberzeugung gemäß zu leben" (23 S. 8). Als Verfasser galt der Advokat Theodor Olshausen, Herausgeber des Kieler Correspondenzblattes, ein Mann, der an der Spitze der liberalen Partei in Holstein stand und später eine Zeit lang Mitglied der provisorischen Regierung Schleswig-Holsteins war. Er und mehrere ihm Gleichgesinnte beabsichtigten, eine öffentliche Discussion zu veranlassen,

damit die politischen Rechte der Bürger als unabhängig von ihrer religiösen Ueberzeugung erkannt und die freie Gründung religiöser Genossenschaften vom Staate anerkannt würden. Sie baten daher die deutschen Fürsten, daß es, weil der Zwiespalt zwischen ihrem Glauben und dem Bekenntnisse der Kirche, welcher sie angehörten, ihr Gewissen belaste, ihnen gestattet werde, nicht länger Mitglieder von kirchlichen Gemeinschaften zu seyn, denen sie ihrem Glauben nach nicht angehörten, aber daß sie doch im Besitze der vollen bürgerlichen Rechte verblieben und Jedem von ihnen überlassen werde, in welcher Weise er sich religiös erbauen wolle. Die Haupttendenz der Bittsteller war politischer Natur; in religiöser Hinsicht standen sie auf dem Boden des flachsten, alles Christliche negirenden Deismus. Sie theilten ihre religiösen Meinungen mit vielen ihrer Zeitgenossen, zeichneten sich aber dadurch vor anderen Gleichdenkenden aus, daß sie aus Wahrheitsliebe auch nicht äußerlich scheinen wollten, was sie nicht waren. In einer zweiten Auflage des Entwurfs der Bittschrift hoben sie mit Rücksicht auf mehrfache Angriffe hervor, daß sie keineswegs die Religion in irgend welcher Form anfeindeten, vielmehr dieselbe, die ihnen am Herzen liege, fördern wollten, indem sie dahin wirkten, die wahren Gefühle und Erkenntnisse mit den Glaubenssätzen und Symbolen in Uebereinstimmung zu bringen. Sie könnten nur keine einzige Religion für ausschließlich wahr und beseligend halten, und wollten deshalb freiwillig aus der lutherischen Kirche austreten, damit diese von solchen Mitgliedern gereinigt werde, die ihr innerlich nicht angehörten, und wollten nur den Einigen Gott auf ihre Weise verehren.

Die religiösen Wahrheitsfreunde oder Philalethen, wie sich die Bittsteller nannten, veröffentlichten auch ihre religiösen Grundsätze (Kiel, Universitätsbuchh. 1830. 21 S. 8). Sie beabsichtigten eine Gemeinde zu gründen aus Solchen, welche zwar die Nothwendigkeit einer religiös-kirchlichen Gemeinschaft als Pflegerin aller höheren menschlichen Angelegenheiten erkannten, aber doch zu keiner bisherigen Kirche und Religion gehören könnten, weil sie sich nicht zu sämmtlichen Dogmen derselben zu bekennen vermöchten. Sie halten unbeschränkte Religionsfreiheit für ein unveräußerliches Menschenrecht, strenge Wahrhaftigkeit, Reinheit und Ganzheit der Gesinnung für erstes Erforderniß des religiösen Strebens, und die Bildung einer größeren Anzahl kirchlicher Vereine für die Religion heilsam. Ihr religiöses Bekenntniß ist sehr allgemein und beschränkt sich auf die rationalistische Trinität: Gott, Tugend, Unsterblichkeit, ist aber weit entfernt von den Abnormitäten einer materialistischen Weltanschauung, wie die spätere Zeit sie kennen gelernt hat. Sie erkennen an den Einen vollkommenen Gott, Schöpfer der Welt, die göttliche Natur des Menschen, die Unvergänglichkeit seines Geistes, und als seine Bestimmung die harmonische Verbindung des Irdischen mit dem Himmlischen, für welche eine immer wachsende Verbindung zwischen dem Menschen und Gott lebendig erhalten werden muß. Gott soll die innigste Liebe, Ergebung und Verehrung erwiesen werden, das religiöse Leben der reinsten Sittlichkeit gemäß seyn, deren Grundlagen sind: Anerkennung der Selbstständigkeit in Freiheit aller Menschen, allgemeine Menschenliebe, unbedingte Unterwerfung unter die Staatsgesetze. Die kirchliche Verfassung, auf demokratischen Grundsätzen erbaut, kennt aber einen auf Lebenszeit ernannten Geistlichen. Der Ritus, der 33⅓ Jahre unverändert gelten soll, richtet sich nach dem der Landeskirche mit Ausschluß der christlichen Elemente: jeder siebente Tag Ruhetag, und als Feiertage gelten: das Fest des Gewissens (allgem. Bußtag), das Neujahrsfest, die Feste der Natur an den Anfangstagen der vier Jahreszeiten, der Stiftungstag der Gemeinde und die im Staate üblichen politischen Feste. Unter religiöser Form geschieht die feierliche Namengebung der Neugeborenen, die Aufnahme in die Gemeinde, die Trauung und Ehescheidung, die Beerdigungsfeier und die Eidesleistung. Die Eidesformel lautet: „Ich schwöre bei dem einigen, wahrhaften Gott!“ —

Diese Grundsätze sprachen nur in schärferer Weise aus, was der Rationalismus zur Geltung zu bringen suchte, jedoch wurde jede Beziehung auf christliches Bekenntniß sorgfältig vermieden. Es erschienen mehrere Gegenschriften, von welchen einige sich mit

Spott und Verdächtigungen begnügten. Von Bedeutung ist nur ein aus Holstein eingesandter Aufsatz in der Evangel. Kirchenztg. Jahrg. 1830, Nr. 83. und eine in Halle im J. 1831 erschienene kleine Schrift: „Wissenschaftliche Beleuchtung der Grundsätze der religiösen Wahrheitsfreunde oder Philalethen. Eine Zuschrift an Religions- und Staatsfreunde."

Die Philalethen selber ließen nichts mehr von sich hören, machten auch keine weiteren Versuche, ihre Grundsätze in's Leben zu führen. Sie vermochten weder Proselyten zu gewinnen, noch überhaupt eine Bewegung hervorzurufen. Mehrere von ihnen söhnten sich später mit den Grundsätzen der Kirche aus. Der Versuch der Philalethen blieb ohne alle Bedeutung für die Landeskirche und ist nur beachtenswerth als der Vorläufer religiöser Bestrebungen, die am Ende der vierziger Jahre sich geltend zu machen suchten. Die Wahrheitsliebe, der religiöse Ernst, die sittliche Lauterkeit der Philalethen können, wenn man auch ihre Grundsätze nicht zu billigen vermag, in keiner Weise bezweifelt werden. G. Lau.

Schnurrer, Christian Friedrich, gestorben im Jahre 1822 als quiescirter theologischer Professor und Kanzler der Universität Tübingen, war einer von den Männern, die zu ihrer Zeit und von der noch unter ihren Augen aufgewachsenen Generation mit vollem Recht als bedeutende Erscheinungen hochgehalten werden, ohne daß es ihnen jedoch beschieden wäre, in den von ihnen vertretenen Wissenschaften neue Wege zu bahnen. Ein Wissen von ungemein großem Umfang und bis in's Einzelnste gehender Sicherheit, verbunden mit einem durchaus klaren Verstande und einer dem entsprechenden Darstellungsgabe hat den Genannten zu einem hochgeehrten Lehrer und geachteten Schriftsteller gemacht; aber was man genial nennt, war er in keiner Weise, so wenig als sein theologischer Standpunkt der Richtung seiner Zeit gegenüber irgend ein selbstständiger gewesen wäre. Er hat zwei wissenschaftliche Gebiete bearbeitet: die alttestamentliche und überhaupt die orientalische Literatur und die Kirchen- und Gelehrtengeschichte seines engeren Vaterlandes. In ersterer Beziehung ist — außer einer Menge von Dissertationen, die Rosenmüller in seinen Scholien vielfach excerpirt hat, und von welchen er selbst im Jahre 1790 (Gotha und Amsterdam) eine Sammlung erscheinen ließ —, namentlich zu nennen seine Bibliotheca arabica, 7 Theile (1799—1806, ein Werk, welches neu im Jahre 1811 zu Halle erschien unter dem Titel: Bibliotheca arabica aucta nunc atque integra edita, 529 Seiten in Oktav, geordnet nach den Rubriken: I. Grammatica. II. Historica. III. Poëtica. IV. Christiana. V. Biblica. VI. Koranica. VII. Varia.). Mit diesem Sammelwerke, so wie als Lehrer und Schriftsteller durch die geschickte Anwendung der grammatischen und kritischen Methode, die er von Eichhorn gelernt, hat er sich entschieden ein Verdienst für seine Zeit erworben; wenn wir nicht irren, so haben wir von Heinrich Ewald gehört, daß er, der sonst seinen Vorgängern, zumal unter den Schwaben, nicht mit übermäßiger Devotion sich zugethan zeigt, von Schnurrer allein mit großer Achtung spreche. Da Schnurrer mit den bedeutendsten Orientalisten seiner Zeit in lebhaftem Briefwechsel stand, so beweist dieß, daß er auch von diesen als solcher anerkannt wurde. Jedoch beim Sammeln und Sichten und bei philologischer Erklärung hatte es sein Bewenden; was seine Exegese betrifft, so sagt Eberhard Gottlob Paulus, der sein großer Verehrer war, in der von ihm veranstalteten Sammlung akademischer Reden Schnurrer's (Tüb. 1828. Vorrede S. 19) von diesem seinem Lehrer: Id notabamus unice, quod in philologica et veteris et novi testamenti interpretatione, liberali sane et accurata, omnem illam ad eruenda dogmata atque ad discernendas a religione temporis opiniones applicationem theologiae studiosis praeparatoriam tanquam e longinquo evitaret. — Als Historiker weiß er die einzelnen Data, die er mit großem Fleiße sammelt, bündig und reinlich hinzustellen, und bietet denen, die sich auf demselben Gebiete umsehen, einen reichen Schatz zuverlässiger Materialien dar — wie denn namentlich seine Geschichte des Tübinger theologischen Stifts (welche einen Theil seiner „Erläuterungen der württembergischen Kirchen-, Reformations- und Ge-

lehrtengeſchichte" [Tüb. 1798] ausmacht) für dieſen Gegenſtand ein unentbehrliches Buch iſt —; aber nicht nur die höhere Idee von der Aufgabe des Geſchichtſchreibers, ſondern ſelbſt der Pragmatismus ſeiner Landsleute Spittler und Planck lag ihm ferne. Seine Arbeiten leſen ſich übrigens gut, da man ihm, ohne daß er irgend welche unnöthigen Worte macht oder mit Gefühlsäußerungen und Betrachtungen den Leſer aufhält, die Freude an den Sachen ſelbſt, die er erzählt, überall abfühlt. Unter ſeinen literariſchen Arbeiten iſt noch als eine Specialität, die aber die Richtung ſeines Intereſſes karakteriſirt, der „literariſche Bericht" zu erwähnen, den er (Tüb. 1799) in einer eigenen Schrift über den „ſlaviſchen Bücherdruck in Württemberg im 16. Jahrhundert" veröffentlichte. Er beſchreibt darin ſehr umſtändlich, jedoch durchaus nicht langweilig, wie mit pekuniärer Hülfe eines Freiherrn Hans von Ungnad ein zum Evangelium übergetretener Laybacher Domherr, Primus Truber, unter zweideutiger Mitwirkung des Peter Paul Vergerius, eine Anzahl evangeliſcher Schriften — Pſalter, Neues Teſtament, Luther's Katechismus und andere Bekenntnißſchriften, ſelbſt die württembergiſche Kirchenordnung u. a. m. in ſlaviſcher Schrift und Ueberſetzung zu Tübingen und Urach für Krain, Serbien, Croatien u. ſ. w. drucken ließ und welchen Erfolg dieſe Propaganda hatte. — Die wichtigſte Seite ſeiner Wirkſamkeit war unſtreitig die Leitung des theologiſchen Stifts, deſſen Ephorus er beinahe dreißig Jahre lang war; hievon reden wir paſſender unten. Weniger ſcheint er als Kanzler, wenigſtens ſofern er als ſolcher Mitglied der Ständekammer war, ſich an ſeinem Platze befunden zu haben; auch davon wird unten einiges Nähere ſeinen Ort finden.

Schnurrer ward zu Cannſtadt als Sohn eines Handelsmannes am 28. Okt. 1742 geboren. Er empfing ſeine wiſſenſchaftliche Bildung in den Kloſterſchulen zu Denkendorf (wo er, 1756 eingetreten, vom Geiſte des ſchon 1741 von dort abgegangenen J. A. Bengel, nicht mehr berührt wurde) und zu Maulbronn, ſofort im Tübinger Stift; ſeine Lehrer in der Theologie waren Reuß, Cotta, Sartorius. Zum Beſchluß ſeiner Studien ſchrieb er eine Diſſertation ad confutandum impium libellum: Catechisme de l'honette homme. Die ſchon ſtark entwickelte Neigung zu orientaliſchen Studien führte ihn 1766 nach Göttingen zu Michaelis. Es gelang ihm, auf Walch's Empfehlung, dort eine Repetentenſtelle zu erhalten, welche ihm den Zutritt zu einem Lehrſtuhl der altteſtamentlichen Exegeſe und der hebräiſchen Sprache öffnete. Allein er betrachtete dieſe Stellung nur als Mittel für ſeine Studienzwecke und ging daher im Jahre 1768 nach Jena, von da nach Leipzig zu Reiske; auch Erneſti, Dathe und Gellert, den er eben noch ein Jahr vor deſſen Tode traf, nahmen ihn wohlwollend auf, desgleichen Semler in Halle, Büſching, Teller und ſelbſt Nikolai in Berlin. Die gelehrte Reiſe dehnte ſich weiter nach Holland und England aus; in Oxford ſaß er in der Bodlejaniſchen Bibliothek und ſchrieb hebräiſche und arabiſche Handſchriften ab, ebenſo im britiſchen Muſeum zu London. Im Jahre 1770 ſetzte er nach Frankreich über und ging in Paris, wie in London, ſeinen Studien nach; er traf dort zu ſeiner großen Freude mit dem ebenfalls vor dem Antritte des akademiſchen Lehramtes auf der Reiſe befindlichen Griesbach zuſammen, mit dem er ſich über bibliſche Textkritik vortrefflich verſtändigte. Als er im Herbſte des genannten Jahres nach Württemberg heimgekehrt war, ſtellte ihm Herzog Karl die Wahl frei, ob er in die diplomatiſche Laufbahn eintreten oder akademiſcher Lehrer werden wolle. Da er ohne Umſtände das Letztere wählte, ſo ernannte ihn eben ſo ſchnell der Herzog zum außerordentlichen Profeſſor der Theologie, als welcher er Vorleſungen über Exegeſe des Alten und Neuen Teſtaments zu halten hatte, unter welchen aber die über das A. Teſtament ſchon darum für ihn die wichtigeren waren, weil er hiefür nicht nur ſpeciellere Studien gemacht hatte, ſondern weil er auf dieſem Gebiete weniger in Berührung mit der Dogmatik kam, von der er, ohne poſitiv neologiſche Gedanken zu hegen, doch lieber in achtungsvoller Entfernung blieb. Wir hören von noch lebenden Männern, die in ſeiner ſpäteſten akademiſchen Periode, in den Jahren 1812—1814, ſeine Vorleſungen beſuchten, daß er auch in

dieſer Zeit ſeine altteſtamentlichen Penſen faſt nur philologiſch betrieben habe, ohne auf den Geiſt und die Sachen jemals tiefer einzugehen; das theologiſche Element ſey nur bei den meſſianiſchen Pſalmen etwas mehr hervorgetreten; namentlich bei der Erklärung des 72. Pſalms habe er den meſſianiſchen Inhalt ſorgfältig entwickelt, aber in ganz atomiſtiſcher Weiſe, ohne irgend eine Totalanſchauung von Weiſſagung und Typus. Es war darum ganz richtig gehandelt, daß, als man ihn im Jahre 1775 zum ordentlichen Profeſſor machte, ihm dieſe Stellung nicht in der theologiſchen, ſondern in der philoſophiſchen Fakultät (für bibliſche und orientaliſche Philologie) angewieſen wurde. In ſeinem rechten Elemente fand er ſich aber vollends vom J. 1772 an, als ihm der Herzog Karl das Ephorat des Stifts übertragen hatte. Wohl war dieß eine nichts weniger als unabhängige Stellung; nicht nur ſtanden ihm zwei Superattendenten aus der theologiſchen Fakultät zur Seite, ſondern die ganze Anſtalt war als kirchliches Inſtitut dem Conſiſtorium in Stuttgart untergeben, und zwar ſo, daß, wie die Protokolle beweiſen, jede Bagatelle disciplinariſcher oder ökonomiſcher Art dorthin berichtet werden mußte und dort entſchieden wurde; es iſt ein großes Stück württembergiſchen Schreiber-Regiments, was in dieſen Aktenſtößen von Berichten und Erlaſſen vor uns liegt. Dazu kam noch, daß ſich der Herzog nach ſeiner Art ſehr viel perſönlich mit dem Stift beſchäftigte. Die Berichte über Straffälle, Lokationen u. ſ. w. wurden alle perſönlich an ihn adreſſirt und meiſt auch von ihm, unter Beibericht des Conſiſtoriums, geleſen und darauf entſchieden; häufig aber fand ſich Seine Durchlaucht ſelbſt im Stifte ein, ließ in ſeiner Gegenwart examiniren, Lokus halten, disputiren und hielt dann mit dem Bewußtſeyn, als getreuer Landesvater zu handeln, pathetiſch-moraliſche Reden an die Stipendiaten. Dieſes perſönliche Intereſſe des Fürſten war gewiß ſehr ehrenwerth, aber für die Vorſteher und zumal den Ephorus lag doch in all dieſem eine beſtändige Hemmung derjenigen ſelbſtſtändigen Wirkſamkeit, zu deren energiſcher Ausübung gerade Schnurrer ganz beſonders der Mann war. Er verſtand es aber vortrefflich, neben ſtrengſter Einhaltung der Formen, in denen die Unterthänigkeit gegen Herzog und Conſiſtorium ihren vorgeſchriebenen Ausdruck fand, ſich ſelbſtſtändig zu bewegen; wie der weite Ruf ſeiner Gelehrſamkeit und ſeiner Leiſtungen als Lehrer, ſo hat auch ſeine Perſönlichkeit, in welcher ſich ein humaner, liberaler Sinn mit großer, ſelbſtbewußter Würde verband (er hat uns in dieſer Hinſicht an Niemeyer in Halle erinnert), ihm die hohe Achtung ebenſowohl des Herzogs und Conſiſtoriums als der Stipendiaten erworben und erhalten. Er ſprach ſich deshalb nach Bedarf auch ſehr freimüthig über die mit jenen Einrichtungen verbundenen Mißſtände aus; in einem Berichte vom 21. Mai 1794 ſagt er z. B. (zugleich im Namen der beiden Superattendenten) in Bezug auf eine das Anſehen der Inſpektoren den Repetenten gegenüber beeinträchtigende, höchſt kleinliche Maßregel, die man von Stuttgart aus angeordnet hatte, unverhohlen dem Herzog: „Wir bekennen es mit ehrfurchtsvoller Freimüthigkeit: dieſe Verordnung iſt von uns nicht befolgt worden“; was dann ſcharf motivirt wird. Aus einem anderen Berichte vom 17. März deſſelben Jahres, als die Stipendiaten durch die Zeitereigniſſe angeregt militäriſche Exercitien zu treiben angefangen hatten, was höheren Orts bedenklich gefunden wurde, ſtehe hier noch folgende für alle Betheiligten karakteriſtiſche Stelle: „Ew. Herzogl. Durchlaucht geruhen aus der Beilage gnädigſt zu erſehen, daß die vorgebliche Waffenübung der Herzoglichen Stipendiaten nichts iſt als ein Spiel in der Recreation zur Nachtzeit, das nicht einmal die Repetenten ihrer Notiz haben würdigen mögen, das alſo noch viel weniger die Vorſteher aus eigenem Antriebe einiger Notiz haben würdigen können: wobei wir die Anmerkung nicht unterdrücken wollen, daß ein ſolches Spiel mit Ofenröhren und Lattenſtücken auf den Gängen vielleicht noch dieſes Gute hatte, daß um ſo weniger auf den Musaeis mit Karten geſpielt worden ſeyn mag. Wir verharren“ u. ſ. w. Oefters, wenn in den Berichten auf freiſinnigere Maßregeln angetragen wird, beruft er ſich halb ironiſch darauf, daß ja überhaupt das Zeitalter weichlicher geworden ſey, die Jugend alſo auch Manches nicht

mehr, wie früher, präſtiren könne. Im Jahre 1793 wurde die ganze Stiftseinrichtung von manchen allzu ſehr veralteten mönchiſchen Beſtandtheilen befreit, worauf ganz beſonders Schnurrer hingewirkt hat. Er ſchrieb für eine herzogliche Deputation, die dieſe neue Organiſation berathen und einleiten ſollte, im J. 1791 einen in prächtigem Manuſkript von ſeiner Hand noch vorhandenen Folioband „Bemerkungen über das herzogliche Stift in Tübingen", eine detailirte Geſchichte des Inſtituts mit den nöthigen Hinweiſungen auf die neuen Zeiterforderniſſe enthaltend, den zu leſen von höchſtem Intereſſe iſt. Hier, wie in der ganzen Maſſe deſſen, was er für das Stift geſchrieben, protokollirt, ausgefertigt hat, zeigt ſich, wie ſeine ganze Seele an dem Inſtitute hing; jede Rechnung über die ordinärſten Gegenſtände der Oekonomie deſſelben iſt mit einer Pünktlichkeit gefertigt, wie nur irgend ein Verwaltungsbeamter dergleichen Dinge behandeln kann; er war auch hierin, wie Paulus a. a. O. von ihm rühmt, in rebus, quas susceperat, gerendis ad amussim gnavus et indefessus. — Wie ſehr er bei dem Herzog Karl in Anſehen ſtand, dafür iſt noch die, auch in anderer Beziehung nicht unerhebliche Thatſache zu erwähnen, daß der Herzog, als er im Jahre 1786 ſelber nach Norddeutſchland reiſte, um die berühmte, große Sammlung von Bibeln zu erwerben, durch die ſeitdem die Stuttgarter öffentliche Bibliothek ausgezeichnet iſt, Schnurrer als Begleiter und Beirath mit ſich nahm; Schnurrer leitete die Unterhandlungen und ſchloß den Kauf. — Auch die Nachfolger Karl's, insbeſondere der erſte König Friedrich, haben große Stücke auf den Mann gehalten; letzterer übertrug ihm im J. 1806 die Kanzlerwürde, wodurch er erſter theologiſcher Profeſſor und Commiſſär des Königs an der Hochſchule wurde und womit ſich für ihn zugleich noch die Stellung eines Prälaten verband. Indem er deshalb vom Stifte ſchied, verließ er denjenigen Boden, der ſeinem Weſen und Wirken am meiſten entſprach; daß er als Kanzler ſpeciell um die Univerſität ſich Verdienſte erworben hätte, finden wir nirgends hervorgehoben, doch wird mittelbar jedenfalls die Gunſt, in der er bei dem gefürchteten, gewaltthätigen Könige ſtand, auch der Univerſität zu gute gekommen ſeyn. Ganz aus ſeiner Sphäre herausgeworfen aber fand er ſich, als er, eben in ſeiner Eigenſchaft als Kanzler, vom Jahre 1815 an genöthigt war, an den damals beginnenden landſtändiſchen Verhandlungen Theil zu nehmen, in welchen der große, erſt 1819 mit der Verfaſſung endigende Kampf zwiſchen den das alte Recht fordernden Patrioten und der eine neue Verfaſſung anbietenden Regierung durchgekämpft wurde. Schnurrer war nach Neigung und Stellung auf Seiten der letzteren und machte ſich dadurch der Gegenpartei mißliebig; aber er ſcheint auch der Regierung nicht ganz zugeſagt zu haben. In der letzten Sitzung der Kammer, welcher Schnurrer anwohnte, am 2. Juni 1817, wo es ſich um Annahme oder Nichtannahme des königlichen Verfaſſungsentwurfs handelte, war ſeine Abſtimmung im Ausdruck unklar und auf Schrauben geſtellt, aber ſachlich gegen die Regierung. Dieſer Vorgang, und dazu wohl auch die Uebelhörigkeit des Mannes, an dem die Regierung jedenfalls eine zuverläſſige Stütze nicht mehr zu haben überzeugt war, veranlaßte unmittelbar darauf ſeine Penſionirung, übrigens mit vollem Gehalt, die durch ein Dekret vom 20. Juni ausgeſprochen wurde. Bei ſeiner Werthlegung auf äußere Stellung und einiger Eitelkeit, wovon ihn auch Verehrer nicht freiſprechen (Paulus nennt ihn a. a. O. vorſichtig aestimator sui non nimius), konnte er dieſen Schlag nie ganz verſchmerzen. Nach Tübingen, wo man ihn nur im Glanze geſehen, wollte er nicht mehr zurückkehren; er blieb in Stuttgart, ſehr geehrt und von ausgezeichneten Fremden (wie Geſenius) hie und da aufgeſucht; im Ganzen aber einſam, da er nicht nur mehreren Familiengliedern in's Grab nachſehen mußte, ſondern da auch, wie einer ſeiner Biographen, Weber (ſ. unten), ſich geziert ausdrückt, „die meiſten ſeiner Freunde ſich aus dem Bezirk der ſichtbaren Welt verloren hatten". Er ſtarb am 10. Nov. 1822. Eine Tochter von ihm war verheirathet an den Tübinger Diakonus, nachmaligen Prälaten Köſtlin; ſein Enkel aus dieſer Ehe war der jung verſtorbene Profeſſor Köſtlin zu Tübingen, als juriſtiſcher wie als belletriſtiſcher Schriftſteller auch in weiteren Kreiſen bekannt. — Aus Schnur-

rer's Leben ist noch beizufügen, daß man sich im Jahre 1795 alle Mühe gab, ihn als Lehrer für's Alte Testament nach Gröningen in Holland zu gewinnen; er war zuletzt nicht ungeneigt, den Ruf anzunehmen, allein Herzog Friedrich Eugen wußte ihn durch ein schmeichelhaftes Schreiben (s. bei Paulus S. 31 f.) und 200 Gulden Zulage festzuhalten. Im Jahre 1805 erhielt er die theologische Doktorwürde, aber nicht von Tübingen, sondern — auf seines Freundes Niethammer Betrieb — von Würzburg, wo sich vorübergehend eine evangelische Fakultät befand. Das Nationalinstitut von Frankreich, die Societät in Göttingen, die Münchener Akademie ehrten ihn durch Zusendung ihrer Diplome als correspondirendes Mitglied.

Quellen: Außer Schnurrer's eigenen, oben angegebenen Schriften und Manuskripten: C. F. Weber, Chr. Fr. Schnurrer's Leben, Charakter und Verdienste (im breitesten und geschmacklosesten Leichenrednerton geschrieben), 1823. — Nekrolog in Memminger's würtemb. Jahrbüchern, Stuttg. u. Tüb. 1824. S. 20 ff. — H. E. G. Paulus, D. C. F. Schnurrer orationum academicarum delectus posthumus; piae memoriae causa addita praefatione biographica; Tubingae 1828. (Außer dieser biographischen praefatio editoris enthält diese Sammlung Schnurrer's akademische Festreden: de Melanchthonis rebus tubingensibus, 1797. — De Wittebergensi literarum universitate ut colonia tubingensi, 1802. — De Matthia Langio, patre purpurato, principe et archiepiscopo salisburgensi, tubingensis scholae artium magistro, 1792. — De Joanne Brentio, 1811. — De Melchiore Volmaro, juris civilis, deinde graecarum literarum professore tubingensi, 1792. — De Stephano Gerlach nec non de actis inter tubingenses theologos et patriarchas constantinopolitanos accuratior disquisitio, 1809. — De Jacobo Heerbrand, theologo et cancellario tubingensi, 1810. — Ebenso auf Hasenreffer und Schickard; dann De professoribus orientalium literarum post Schickardum tubingensibus, 1784. Ueber Burkhard, Veit Müller, ferner: De Hitopadisha, samscritico veteris sapientiae libro, 1813; de typographia turcica constantinopolitana, 1788; de obitu Caroli, Würtembergiae Ducis, Musagetae, 1793. Man sieht, wie auch hier das lokale Interesse hervorsticht und alles Allgemeinere der Literarhistorie angehört.) — Endlich ist zu erwähnen, was in Klüpfel's Geschichte der Universität Tübingen S. 213 u. f. über Schnurrer gesagt wird. — Einige Notizen über ihn geben schon Bök: Geschichte der Eberhard-Karls-Universität (1774) S. 266 und Eisenbach: Beschreibung und Geschichte von Tübingen (1822) S. 339. Palmer.

Schöpfung. — Der Begriff einer Schöpfung oder eines Entstehens der Welt durch das schöpferische Machtwort Gottes ist untrennbar vom Grundgedanken des Monotheismus überhaupt. Gibt es nur Einen lebendigen persönlichen Gott, so kann nichts in der Welt anders als durch den absoluten Macht- und Liebeswillen dieses Einen Gottes seinen Ursprung genommen haben; seine Schöpferthätigkeit muß die Ursache der Existenz des Inbegriffs aller Wesen seyn, die nicht selbst Gott sind.

Dieser allein wahre Schöpfungsbegriff findet sich nirgends reiner aufgefaßt und durchgeführt, als in den beiden Urkunden des biblischen Monotheismus, dem Alten und dem Neuen Testament. — Nach dem mosaischen Schöpfungsberichte des Alten Testaments erschuf Gott „im Anfang", d. h. im Anfang alles zeitlichen Werdens und Geschehens überhaupt, „den Himmel und die Erde", also die gesammte, natürliche Welt, und rief dann in sechs Tagewerken nach einander die einzelnen unorganischen und organischen Existenzen in Himmel und Erde bis hinauf zum Menschen durch sein gebietendes Machtwort „Es werde" in's Daseyn (1 Mos. 1, 1—2, 3). Als ein absolutes Erschaffen aus Nichts oder als ein Ins-Daseynrufen von Nichtseyendem erscheint die göttliche Schöpferthätigkeit auch in jener zweiten Schöpfungssage des ersten Buchs Mose (1 Mos. 2, 4—24), welche im Gegensatze zu der genetisch aufsteigenden Ordnung des Hexaemeron, die den Menschen als das Ziel des Schöpfungsprocesses erscheinen läßt, ihn vielmehr als das göttlich gesetzte Princip an die Spitze stellt, mit welchem und

für welches die Welt in ihrer urſprünglichen paradieſiſchen Reinheit und Integrität geſchaffen worden. Abſoluter Weltſchöpfer iſt Gott nicht minder jenen Sängern des Alten Bundes, die, gleich dem Dichter des 33. Pſalms, die Himmel und all ihr Heer „durch das Wort des HErrn und durch den Hauch ſeines Mundes“ gemacht ſeyn laſſen (Pſ. 33, 6 ff.) oder, wie die Verfaſſer von Pſ. 104. und von Hiob Kap. 38., eingehendere poetiſche Schilderungen von der Gründung der Erde, ihrer Berge und Gewäſſer durch die Befehle des Allmächtigen entwerfen (Pſ. 104, 5 ff. Hiob 38, 4 ff.). Mit aller Schärfe betont auch die nachkanoniſche oder apokryphiſche Literatur des vorchriſtlichen Judenthums das Monotheiſtiſche des Schöpfungsbegriffs. Jeſus Sirach beſchreibt die urſprüngliche ſchöpferiſche Anordnung der himmliſchen und der irdiſchen Werke Gottes in engem Anſchluſſe an die moſaiſchen Urkunden und zum Theil mit den Worten derſelben (Sir. 16, 25—17, 8). Das zweite Buch der Makkabäer lehrt geradezu eine Schöpfung aus Nichts (ἐξ οὐκ ὄντων, 2 Makk. 7, 28). Und auch das Buch der Weisheit denkt bei ſeiner Erwähnung der Weltſchöpfung „aus ungeſtaltetem Weſen“ (ἐξ ἀμόρφου ὕλης) wohl ſchwerlich an eine ſelbſtſtändige Exiſtenz der Materie neben Gott von Ewigkeit her; es wird vielmehr nur auf den Uebergang des uranfänglich von Gott geſchaffenen Chaos zum Kosmos, auf die ordnende Schöpfungsthätigkeit, womit Gott die creatio prima zur creatio secunda fortbildete, hinweiſen wollen (Weish. 11, 17. vgl. Vs. 21. 22). — Im Neuen Teſtament ſodann wird der Inhalt der moſaiſchen Schöpfungsurkunden in zahlreichen Ausſprüchen Chriſti und der Apoſtel als geſchichtlich vorausgeſetzt, namentlich bei Erwähnung der Weltgründung (καταβολὴ κόσμου, Joh. 17, 24. Matth. 25, 24. Luk. 11, 50. Eph. 1, 4. 1 Petr. 1, 20. Hebr. 4, 3), der Erſchaffung von Mann und Weib (Matth. 19, 4—6. Apgeſch. 17, 24—26. Tim. 2, 13) und des Schöpfungsſabbaths, an welchem Gott von ſeinem Werke geruht habe (Hebr. 4, 4. vgl. Joh. 5, 17). Gott wird hier immer wiederholt als der „Herr Himmels und der Erde“ geprieſen, der Beide gemacht habe (Matth. 11, 25. Luk. 10, 21. Apgeſch. 17, 24. vgl. Offenb. 4, 11); als der Urgrund, aus welchem alle Dinge ihr Daſeyn haben (ἐξ οὗ τὰ πάντα, 1 Kor. 8, 6. Röm. 11, 36. vgl. Eph. 4, 6); als der höchſte ewige Vater, der durch den Sohn die Welt geſchaffen habe (Joh. 1, 3. Kol. 1, 15—18. Hebr. 1, 2); als der unſichtbare Gott, der ſeine ewige Kraft und Göttlichkeit durch die Werke ſeiner Schöpfung offenbart habe (Röm. 1, 19. 20. Apgeſch. 14, 17). Auch der Erſchaffung der Welt aus Nichts gedenkt das Neue Teſtament wenigſtens Einmal, da wo es ein Entſtandenſeyn der Erſcheinungswelt aus unſichtbarem oder intelligibelem Grunde vermittelſt des göttlichen Allmachtswortes ausſagt (Hebr. 11, 3), und an einer anderen Stelle beſchreibt es eben dieſe aus Nichts ſchaffende Wirkſamkeit Gottes wenigſtens ihrem Princip nach, als das Vermögen deſſen, der „dem Nicht-Seyenden gebietet, als wäre es“ (Röm. 4, 17).

Auf Grund dieſer bibliſchen Lehre hat denn die kirchliche Dogmatik ihren Schöpfungsbegriff ausgebildet. Die bedeutendſten Kirchenväter, die Scholaſtiker des Mittelalters und die altproteſtantiſchen Dogmatiker kommen darin im Weſentlichen überein, daß ſie eine abſolut wunderbare Erſchaffung des Univerſums aus Nichts lehren, die im Anfang der Zeit (cum tempore, nicht in tempore, nach Auguſtin Civ. Dei XI, 6) ſtattgefunden habe und in den beiden Akten der erſten oder unmittelbaren und der zweiten oder mittelbaren Schöpfung (creatio prima s. immediata und creatio secunda s. mediata) verlaufen ſey. Die unmittelbare Schöpfung gilt als die Erſchaffung von „Himmel und Erde“ (1 Moſ. 1, 1), d. h. des irdiſchen und außerirdiſchen Weltſtoffes, ſowie der immateriellen Subſtanzen oder der rein geiſtigen Weſenheiten. Die mittelbare Schöpfung wird als die innerhalb der ſechs Tage (1 Moſ. 1, 3—21) erfolgte ſtufenmäßige Ausbildung und Anordnung der einzelnen Geſchöpfe beſchrieben, mithin als eine Entwickelung und Organiſation der unmittelbar aus dem Nichts erſchaffenen Materie, wobei nur Ein Akt, die den Abſchluß dieſer Entwickelung bildende Erſchaffung der Seele des erſten Menſchen nämlich, ebenfalls noch reine Schöpfung aus

Nichts oder Urschöpfung (creatio prima) gewesen sey. Als bewirkendes Subjekt der Schöpfung wird die ganze Trinität genannt, sofern Gott der Vater die Welt durch den Sohn im heil. Geiste geschaffen habe (nach Ps. 33, 6. 1 Mos. 1, 2. Joh. 1, 3. Hebr. 1, 2. Kol. 1, 16 .), oder sofern der Vater als letzter Urgrund und Ausgangspunkt, der Sohn oder das Wort als vermittelnde Kraft, der heil. Geist als mütterlich belebendes, ausgestaltendes und vollendendes Princip der Schöpfung in Betracht kommen (vgl. Röm. 11, 36. Eph. 4, 6). Als letzten und höchsten Zweck der Schöpfung statuirt die Dogmatik die Verherrlichung Gottes oder die vollendete Offenbarung seiner Macht, Weisheit und Güte, worin aber der untergeordnete oder vermittelnde Zweck (finis intermedius) der Beseligung der Menschen in der Gemeinschaft mit Gott zugleich mitenthalten sey (vgl. 1 Mos. 1, 31. Ps. 8, 5. 19, 2. 115, 16. Jes. 45, 18. Apgesch. 17, 26. 1 Kor. 15, 46 u. s. w.). Vollständig lautet daher die Definition der Schöpfung, wie sie die orthodoxe Dogmatik der altprotestantischen Kirche aufstellt: „Actio Dei triuni externa, qua Deus Pater omnia, quae sunt, per Verbum s. Filium in Spiritu virtute infinita in tempore ex nihilo produxit ad laudem gloriae suae." So Calov, und ganz ähnlich, nur noch etwas detaillirter Hollaz: „Actio divina ad extra, qua Deus Pater per Filium suum in Spiritu S. tum substantias immateriales et corpora simplicia ex nihilo, tum corpora mixta ex materia inhabili et indisposita intra sextiduum solo voluntatis imperio omnipotenter condidit, ad sapientiae, potentiae et bonitatis suae gloriam, atque hominum utilitatem." Aehnlich auch die orthodoxen Lehrer der altreformirten Kirche, s. Schweizer, Glaubenslehre, Bd. I. S. 296 ff.

Die Abweichungen von dieser biblisch-kirchlichen oder concret-monotheistischen Schöpfungslehre, wie sie von Alters her in der Entwickelung der menschlichen Spekulation hervorgetreten sind, beziehen sich entweder auf das schaffende Subjekt oder auf den Modus der Schöpfung; sie alteriren entweder den Begriff des frei-bewußten persönlichen Schöpfers oder den des planmäßigen, in geordneter Stufenfolge zum Menschen aufsteigenden Schöpfungshergangs. Im ersteren Falle neigen sie zur Umwandlung der Schöpfung in eine bloße Kosmogonie oder Selbstentwickelung der Welt, im letzteren verkennen sie das Kosmogonische, das Wohlgeordnete und Genetische in der Schöpfung. Jenes ist der gemeinsame Fehler aller heidnischen Lehren von der Weltentstehung, sowie der aus ethnisirend-pantheistischer Spekulation innerhalb der Kirche hervorgegangenen; an der entgegengesetzten Einseitigkeit einer allzu schroff monotheistischen Betonung des absoluten Antheils Gottes an der Weltentstehung leidet die Schöpfungslehre des späteren Judenthums und des judaisirenden Supranaturalismus vieler Kirchenväter und späterer christlicher Denker. Wir betrachten beide Gegensätze zur christlichen Schöpfungslehre der Reihe nach in ihren hauptsächlichsten Bildungsformen oder Systemen, um nach Ausscheidung des absolut Unhaltbaren und Verwerflichen an ihnen eine Vermittelung ihrer Einwürfe, so weit sie religiös berechtigt und wissenschaftlich begründet sind, mit der Creationstheorie der geoffenbarten Religion zu versuchen.

I. Die Schöpfungslehren oder Kosmogonieen des antiken und modernen Heidenthums. — Dem Heidenthum ist die Schöpfung wesentlich nur Selbsterzeugung der Welt, ein kosmogonischer Proceß, in den sich der theogonische in seinen letzten Stadien hineinmischt oder auch ganz hineinverliert und dessen Resultat die Welt bildet, aber diese als bloße φύσις oder natura, nicht als κτίσις oder creatura gedacht. Es gilt dieß gleicherweise von den polytheistischen, dualistischen und pantheistischen Systemen des antiken Heidenthums und der außerchristlichen Naturvölker, wie von dem modernen innerchristlichen Pantheismus und seiner vollendeten Consequenz, dem atheistischen Materialismus.

1. Die mythologischen Kosmogonieen des eigentlichen Heidenthums tragen sämmtlich irgendwie emanatistischen Karakter; sie stellen immer die Welt und die Weltwesen als Ausflüsse aus der Gottheit dar, statuiren also eine Cohärenz

der Materie und der geschaffenen Geisterwelt mit der Gottheit. Es gilt dieß auch von den Kosmogonieen der dualistischen Religionen; denn nach ihnen entsteht die Welt aus einer Mischung der Emanationen des guten Lichtgottes mit denen des Gottes der Finsterniß, sey es nun, daß diese Mischung auf dem Wege eines feindseligen Widerstreites der beiden Gegensätze zu Stande komme, wie in der persischen Schöpfungssage, sey es, daß sie auf friedlicherem Wege aus einer parallelen Entwickelung beider Principien resultire, wie in den Mythologieen der slavischen und theilweise auch der germanischen Völker. Eine strenge Scheidung der dualistischen Emanationssysteme von den pantheistischen läßt sich überhaupt nicht durchführen, da fast jedes der letzteren auch irgend welche dualistische Elemente in sich schließt, gleichwie umgekehrt die Systeme des Dualismus vielfach von pantheistischen Gedanken umspielt und durchzogen sind. So mischt sich in Beide unfehlbar auch vieles Polytheistische ein, und hinwiederum fehlt es fast keiner ausgebildeteren kosmogonischen Theorie des Heidenthums ganz an gewissen Anklängen an den Schöpfungsbegriff des Monotheismus. Ja mehrere dieser Theorieen, besonders die bereits genannte des persischen Dualismus, sowie die nahe verwandte der etrusischen Mythologie ergeben eine wahrhaft überraschende Uebereinstimmung mit zahlreichen Einzelheiten des mosaischen Schöpfungsberichtes. — Wir verzichten auf eine Klassifikation der sämmtlichen heidnischen Kosmogonieen von einheitlichem Gesichtspunkte aus und lassen hier nur eine Uebersicht der bedeutendsten und zumeist karakteristischen dieser Kosmogonieen nach ihren Grundzügen folgen.

Nach dem persischen Schöpfungsmythus im Aveſta hat Ormuzd in Gemeinschaft mit den Amschaspands die Welt in sechs Schöpfungsperioden oder Jahrtausenden durch sein Wort (Honover) geschaffen, nämlich 1) den Himmel und das Licht, 2) das Wasser nebst der Wolkenhülle der Erde, 3) die Erde selbst, insbesondere den Berg Albordj als ihren Kern oder Mittelpunkt, und nach ihm die übrigen Berge von geringerer Höhe, 4) die Bäume, 5) die Thiere, welche sämmtlich vom Urstier abstammen, 6) die Menschen, als Sprößlinge des Urmenschen Kajomorts. Nach jeder dieser sechs Schöpfungszeiten hielt Ormuzd mit seinen Amschapands eine himmlische Ruhe- oder Feierzeit (vgl. Burnouf, Comment. sur le Yaçna p. 294—334). — Verräth diese persische Kosmogonie deutlich genug einen so direkten Zusammenhang mit der hebräischen, daß man auf ein Herrühren beider aus Einer gemeinsamen Urtradition zu schließen genöthigt ist, so gilt dieß in noch höherem Grade von der ähnlichen Schöpfungssage der Etrusker, wie uns dieselbe von Suidas (s. v. *Τυρρηνία*) überliefert ist. Die Welt ist danach in sechs Jahrtausenden von Gott geschaffen, im 1. nämlich Himmel und Erde, im 2. das Himmelsgewölbe, im 3. das Meer sammt den übrigen Gewässern, im 4. Sonne, Mond und Sterne, im 5. die Thiere der Luft, des Wassers und Landes, im 6. die Menschen. Während der weiteren sechs Jahrtausende der im Ganzen als 12000jährig angenommenen Dauer der Welt wird das Menschengeschlecht auf Erden leben und bestehen. Die Berührung mit 1 Mos. 1. ist hier eine so auffallende, daß man sich des Verdachts kaum erwehren kann, der ohnehin erst dem späteren Mittelalter angehörige Berichterstatter möchte aus jüdisch oder christlich interpolirten Quellen geschöpft haben. — Weit reicher an jenen trüben mythologischen Elementen, wie sie den Emanationssystemen des Pantheismus nothwendig eigen sind, erscheinen die Kosmogonieen mehrerer vorderasiatischer Völker, namentlich der Phönikier und der Babylonier. Die babylonische oder chaldäische Kosmogonie läßt über das ursprüngliche finstere Chaos das Meerweib Markaja oder Homoroka (d. i. Ocean) herrschen; erzählt dann, daß der höchste Gott Bel-Zeus dieses Weib mitten entzwei gespalten und aus der einen Hälfte den Himmel, aus der anderen die Erde gebildet habe; läßt ferner Bel sich selbst den Kopf abschneiden und durch die ihm untergeordneten Gottheiten aus den herabträufelnden Blutstropfen sowie aus damit vermischter Erde die Menschen bilden, welche vernünftig sind und an der göttlichen Klugheit Antheil haben, während die auf ähnliche Weise aus Erde und Götterblut gekneteten Thiere dieses Vorzugs ermangeln (s.

Berosus, bei Eusebius, Chronic. armon. I. p. 22 sq, und bei Syncellus I, 25 ff.). Nach dem phönikischen Mythus vermischte sich der uranfänglich als finsterer Wind (*Κολπία* = קוֹל פִּיחַ) über der chaotischen Urmaterie (*Βάαυ* = בהוּ) wehende Geist mit dieser Materie, und aus dieser Verbindung, welche „Verlangen, Sehnsucht" (*Πόθος*) genannt wird, entstand zunächst der fruchtbare wässerige Urschlamm (*Μώτ* = מוֹת oder מַי, Wasser), der die Samen aller Dinge in sich barg; ferner der Himmel (*Ζωφασημίν* = צְפֶה שָׁמַיִם, expansio coolorum), der in Form eines Eies gebildet wurde und aus dessen hohler Schale dann Sonne, Mond und Sterne hervorleuchteten; sodann Luft und Meer, Wolken und Winde, Blitze und Donner; endlich, durch das Krachen der letzteren geweckt, die beseelten Wesen in beiderlei Geschlechtern und die Urmenschen *Αἰών* und *Πρωτόγονος*, von denen dann *Γένος* und *Γενεά* herstammen, die zuerst Phönikien bewohnten (s. Sanchuniathon, Fragm. ed. Orelli, p. 8. 12 sqq.; und vgl. dazu Röth, Gesch. d. Philos. I, 250 ff.; Ewald, über die phönik. Ansichten von der Weltschöpfung, S. 27 ff.). — Die hiemit auf's Nächste verwandten Kosmogonieen der Aegypter und der Hellenen lassen zugleich mit der sich bildenden Welt auch die Götter entstehen. Nach der ältesten griechischen Schöpfungssage bei Hesiod ging aus dem Chaos, als dem zuerst entstandenen Urwesen, zuerst die Trias Gäa, Tartaros und Eros (Erde, Erdtiefe und Liebe) hervor; sodann die Syzygie Erebos und Nyx (Finsterniß und Nacht), welche zusammen den Aether und die Hemera (das Himmelslicht und den Tag) erzeugten. Gäa gebar zuerst aus sich selbst heraus den Uranos, den Pontos und die Gebirge; sodann, als vom Uranos Befruchtete, den Okeanos (das Meer, im Unterschiede von Pontos oder Pelagos, der Meerestiefe) sammt den übrigen Titanen, von denen dann Zeus, die olympische Götterwelt und die Menschen abstammen (Hesiod, Theog. v. 116 sqq.). Aehnlich, nur mehr den orientalischen Schöpfungsmythen genähert, die Kosmogonie bei Aristophanes (Aves 692 sqq.), wonach zuerst Chaos, Nyx, Erebos und Tartaros waren, von denen Nyx das Urei (*ὠὸν πρώτιστον*) gebar; aus diesem entsprang dann Eros, der, mit Chaos gepaart, die übrigen Geschöpfe in Himmel, Erde und Meer erzeugte und durch verschiedentliche Mischung der Elemente alle Dinge ordnete und belebte. Die von Diodorus Siculus (I, 7) mitgetheilte Kosmogonie ist keine griechische, sondern eine wesentlich ägyptische, wie aus ihrer wesentlichen Identität mit dem von ihm selbst später angeführten kosmogonischen Aussagen der Aegypter erhellt (vgl. I, 10 ff.). Danach sondert eine von selbst entstandene Luftbewegung die ursprünglich im Chaos vermischten Elemente; die schwereren schlammigen sinken zu Boden und scheiden sich allmählich unter beständiger Bewegung zu Land und Meer. Aus der noch schlammig-weichen Erde erzeugen die Strahlen der Sonne durch die Gewalt ihrer Hitze Thiere, und zwar Luft-, Land- und Meerthiere, je nachdem der hitzige (sonnenhafte), erdige oder wässerige Stoff in ihnen überwiegt, u. s. w. Aehnlich einerseits Ovid im Eingange seiner Metamorphosen (I, 5 ff.), nur daß dieser zugleich einen das Chaos ordnenden und gestaltenden Gott zu Hülfe nimmt und das Geschaffenseyn des Menschen nach dem Bilde dieser Gottheit betont; andererseits die ältere ägyptische Mythologie, die natürlich theogonische Processe in größerer Zahl einmischt und z. B. Amun-Ra, den großen göttlichen Bildner, die übrigen Götter und Göttinnen mit seinen Händen machen, und namentlich Horus, den Sohn der Isis, auf einer Drehscheibe formen läßt (vgl. Röth a. a. O. S. 131 ff.). — Dunkel, wildphantastisch und abenteuerlich sind die Kosmogonieen der Indier. Nach dem Gesetzbuche des Manu war das All einst unterschiedslose und ununterscheidbare chaotische Finsterniß, als Gott, der große Urheber der Dinge, erschien und das Urdunkel durch sein Licht verscheuchte, um nun zunächst die Wasser und in ihnen des Lichtes Samen zu schaffen. Aus diesem Samen bildet sich nun ein goldglänzendes Ei, in welchem Brahma ein ganzes Schöpfungsjahr hindurch ruhig und denkend sitzt, bis er es spaltet und aus seiner beiden Hälften Himmel und Erde bildet. Fast ganz so schildert den Schöpfungshergang auch der Mahabharata und überhaupt die meisten Quellen der altindischen My-

thologie, von denen die späteren namentlich darauf noch näher eingehen, wie aus den einzelnen Theilen von Brahma's Körper die verschiedenen Elemente, sowie die verschiedenen Kasten der Menschheit, die der Brahmanen, der Kschatrija's, Waiçja's und Çudra's, hervorgegangen seyen (vgl. überhaupt: Johannsen, die kosmogonischen Ansichten der Inder und der Hebräer, Altona 1833; Wollheim da Fonseca, Mythologie des alten Indien, S. 8 ff.; Lassen, indische Alterthumskunde, III, 307 ff.). — Von den in dieser indischen Schöpfungssage zumeist als karakteristisch hervortretenden Zügen findet sich der vom Weltei als der gemeinsamen Geburtsstätte von Himmel und Erde noch in zahlreichen anderen Mythologieen, nämlich nicht bloß in der phönikischen und hellenisch-ägyptischen (s. oben), sondern auch in derjenigen der alten Chinesen (wonach zugleich mit der Erde der Urriese oder makrokosmische Mensch Panku aus dem Weltei hervorgeht), der Japanesen, der Finnen (in deren altem Nationalepos Kalewala die Bildung von Himmel und Erde aus der oberen und der unteren Hälfte des Eies ganz ähnlich wie bei Manu beschrieben wird), ja vieler Südsee-Insulaner, z. B. der Bewohner von Rajatea im Gesellschaftsarchipel (vgl. Wegener, Geschichte der christlichen Kirche auf dem Gesellschafts-Archipel, I, 161). Andererseits theilen jene Sage vom Hervorgehen der einzelnen Theile der Welt aus den zerstückten Gliedern eines riesenhaften Urmenschen oder menschengestaltigen Gottes mehrere alte Kosmogonieen, z. B. die der Babylonier, wie wir bereits oben sahen, und besonders die altgermanische und skandinavische. Nach ihr bildet sich aus dem schmelzenden Eise des finsteren und kalten Urstoffes (dessen Finsterniß und Kälte von den von Niflheim herüberwehenden eisigen Winden herrührt) unter dem erwärmenden und belebenden Einflusse der von Muspelheim ausgehenden Lichtstrahlen der Urriese Ymir, ein bösartiges Geschöpf, das während eines tiefen Schlafes und Schweißes, wovon es befallen wird, die Ahnherren der übrigen Riesengeschlechter aus seiner linken Hand und seinem Fuße erzeugt. Später geht aus jenem immerfort schmelzenden und tropfenden Eise die Kuh Antumbla hervor, aus deren Euter vier dem Ymir Nahrung gebende Milchströme (entsprechend den vier Strömen des Paradieses, 1 Mos. 2, 19 ff.) hervorfließen. Diese Kuh Antumbla, als das mütterlich zeugende Princip oder das „ewig Weibliche" in der Schöpfung, leckt aus den salzigen Eisfelsen binnen dreien Tagen einen Mann hervor, genannt Buri, den Vater Börr's, welcher letztere mit Bestla, der Tochter des Riesen Belpora, die drei Söhne Odin, Vile und Ve erzeugt. Diese erschlagen den Riesen Ymir und bilden aus seinen Gliedern und Organen die jetzige Welt. Aus seinem Blute schaffen sie die See sammt den übrigen Gewässern, aus seinem Fleische die Erde, aus den Knochen die Berge, aus den Zähnen und den zerbrochenen Knochen die Felsen und Klippen. Aus dem Schädel bilden sie das Himmelsgewölbe, aus dem in der Luft umher zerstreuten Hirne die Wolken u. s. w. Zuletzt schaffen sie aus zwei Bäumen am Meeresstrande die beiden ersten Menschen Askr und Embla (Esche und Erle), die sie mit Seele, Leben, Witz, Gefühl, Sprache und Sinneswerkzeugen begaben. Den gesammten Verlauf dieses Weltbildungsprocesses gliedert die Edda in sieben Schöpfungsperioden, die mit den sieben Tagen des mosaischen Berichts eine gewisse Analogie zeigen (vgl. Mone, Geschichte des Heidenthums, I, 320 ff.; J. Grimm, deutsche Mythologie, I, 525 ff.). — Als gemeinsame Grundzüge aller dieser mythologischen Kosmogonieen, mögen sie nun dem Typus vom Weltei nachgebildet seyn oder dem vom zerstückten makrokosmischen Urmenschen, oder mögen sie endlich der monotheistischen Schöpfungslehre der Bibel vorzugsweise nahe kommen, erscheinen jedenfalls: das Fortschreiten des Weltbildungsprocesses vom Unvollkommeneren zum Vollkommeneren oder vom uranfänglichen Chaos zur abschließenden Menschenschöpfung; desgleichen das Ueberwiegen des Wassers in den Urzuständen der Erde und das Hervortreten eines auf diese Urgewässer reagirenden lichten oder geistigen Princips; endlich die Hervorhebung des gottähnlichen und unmittelbar gottverwandten Ursprungs der Menschen als grundlegliches Vorzugs derselben vor den durch Elementarkräfte aus der Erde

erzeugten Thieren. — Vgl. überhaupt noch A. Wuttke, die Kosmogonieen der heidnischen Völker vor der Zeit Jesu und der Apostel, Haag 1850; H. Lüken, die Traditionen des Menschengeschlechts, oder die Uroffenbarung Gottes unter den Heiden, Münster 1856; sowie die ältere Literatur, wie sie u. A. Hase, Evangel. Dogmatik, S. 134 (4. Aufl.), verzeichnet hat.

2. Die kosmogonischen Vorstellungen der altheidnischen, insbesondere der hellenischen Philosophie erfordern eine eigene Betrachtung. Sie umgehen zwar vielfach das Problem der Weltentstehung, sofern sie die Ewigkeit der Welt oder wenigstens der Weltmaterie voraussetzen; ihr Inhalt ist also im Ganzen mehr kosmologischer als kosmogonischer Art, mehr ideale Spekulation als historische Schilderung des angeblichen Herganges beim ersten Werden der Dinge. Aber um des bedeutenden Einflusses willen, den wenigstens die hervorragenderen dieser Systeme auf die christliche Schöpfungslehre in ihrer normalen wie abnormen Entwickelung gewonnen haben, dürfen doch auch sie von dieser unserer Darstellung nicht ausgeschlossen werden.

In der vorplatonischen Philosophie Beider, der Jonier wie der Dorier (Pythagoräer und Eleaten), spielen die kosmogonischen und kosmologischen Probleme eine hervorragende Rolle, da diese Philosophie wesentlich Naturphilosophie und eben darum fast ihrem ganzen Inhalte nach Kosmologie ist. Die jonischen Philosophen forschen nach dem materialen Princip der Dinge, das sie verschiedentlich bestimmen. Thales setzt es in das Wasser oder das Feuchte; Anaximander in das ἄπειρον, d. h. in den quantitativ unendlichen und qualitativ unbestimmten Urstoff der Dinge; Anaximenes in die Luft, aus welcher mittelst Verdichtung und Verdünnung Feuer, Wind, Wolken, Wasser und Erde geworden seyen; Heraklit in das ätherische Feuer, als den allwissenden und allwaltenden göttlichen Urgeist, aus dem Alles geworden sey und zu dem Alles zurückkehre; Anaxagoras in die einst im Chaos unterschiedslos miteinander vermischten Samen der Dinge (Homöomerien), die der göttliche Geist, der absolut einfache, untheilbare und leidenslose Νοῦς, entmischt und zum wohlgeordneten Kosmos gebildet habe; Leukipp und Demokrit endlich in die Atome, jene untheilbaren Urkörperchen, die sich nicht durch ihre Qualitäten, sondern nur geometrisch durch Gestalt, Lage und Anordnung von einander unterscheiden und in ihrer Gesammtheit das Volle, neben dem Leeren oder Nichts das andere Urprincip der Dinge, bilden. — Auf ein ideales oder formales Princip der Dinge richten die dorischen Philosophen in Großgriechenland und Sicilien ihr Augenmerk. Die Pythagoräer finden dasselbe in den Zahlen, den geometrischen Gestalten und Verhältnissen; die Eleaten (Xenophanes, Parmenides, Zeno, Melissos) in der begrifflichen Einheit des Seyns. Eine geistreiche Vermittelung des jonischen Standpunkts mit dem eleatischen versuchte Empedokles von Agrigent, der in seinem Lehrgedichte *Περὶ φύσεως* vier materielle und zwei ideelle Principien oder „Wurzeln" der Dinge statuirte, die vier Elemente Erde, Wasser, Luft und Feuer nämlich, und die beiden bewegenden Kräfte der Liebe und des Hasses, von welchen jene die Vereinigung, dieser die Trennung der Dinge bei der Weltbildung bewirkt habe.

In der platonisch-aristotelischen Blüthezeit der altgriechischen Philosophie wiederholt sich der Gegensatz zwischen idealistischer und realistischer (oder materialistischer) Kosmologie zuerst im Verhältniß der platonischen zur aristotelischen, dann in dem der stoischen zur epikuräischen Naturphilosophie. — Plato, dem die Ideen, und zumal die höchste Idee, die des Guten, allein als ewig gelten, erklärt die Welt bestimmt für zeitlich geworden, oder näher für von Gott, dem absolut Guten, aus der qualitätslosen und eigentlich nicht-realen Materie (dem μὴ ὄν) gebildet. Zuerst sey die Weltseele durch harmonische Vereinigung der untheilbaren und der theilbaren Substanz gebildet worden, dann der Körper der Welt, der als Ganzes oder als Weltall die Form des Dodekaëders trage, während von den ihn constituirenden materiellen Elementen die Erde kubische, das Feuer pyramidalische, das Wasser ikosaëdrische und die Luft oktaëdrische

Grundformen führen. Dem Verhältniſſe der Weltſeele zum materiellen Univerſum entſpreche im menſchlichen Mikrokosmos das zwiſchen der im Haupte thronenden unſterblichen Seele und zwiſchen dem Leibe mit ſeinen beiden niederen Seelen, dem θυμοειδές und dem ἐπιθυμητικόν, u. ſ. w. — Ganz anders Ariſtoteles, der die Welt zwar für endlich dem Raume oder der Ausdehnung nach, aber für ewig der Zeit nach erklärt. Das erſte Bewegte in der Welt, das oberſte und nächſte Objekt der Thätigkeit des „unbewegten Bewegers“, iſt ihm der Himmel oder ſpeciell der Fixſternhimmel, als die äußerſte und oberſte der die Erde umkreiſenden Sphären, unter welcher dann die von niederen Gottheiten bewegten Planetenhimmel in verſchiedenen Bewegungsverhältniſſen rotiren. Von den fünf Elementen: Aether, Feuer, Luft, Waſſer, Erde, — gehört das Erſte ausſchließlich dem Himmelsraume und ſeinen Körpern an, während die vier übrigen in verſchiedener Miſchung die Erde und die irdiſchen Körper bilden. Und zwar bildet die irdiſche Natur eine teleologiſch aufſteigende Stufenreihe von immer vollkommener werdenden Weſen, deren oberſtes, der Menſch, zu den Seelenvermögen der niederen hinzu noch das der Vernunft geſellt, ohne daß aber darum ſeine Seele mehr als die bloße Entelechie ſeines Leibes wäre, alſo etwa den Vorzug der Unſterblichkeit beſäße. — Die Kosmologie der Stoiker nähert ſich hinſichtlich ihrer überwiegend idealiſtiſchen Haltung mehr der platoniſchen und der eleatiſchen, als derjenigen des Ariſtoteles. Die Welt gilt ihr zwar als ewig, aber nur ſofern ſie die Wirkung oder das Gebilde der ihr innewohnenden ewigen Kraft, der Gottheit iſt. Die Gottheit, welche die Welt als ein allverbreiteter Hauch, als künſtleriſch bildendes Feuer, als Seele und Vernunft durchdringt und die einzelnen vernunftgemäßen Keimformen oder λόγοι σπερματικοί in ſich ſchließt, dirimirt ſich bei der Weltbildung in die vier Elemente und in die verſchiedentlich aus ihnen gemiſchten Körper. Nach Ablauf einer gewiſſen Weltperiode kehren vermittelſt eines allesverzehrenden Weltbrandes alle Dinge wieder in den Urgrund der Gottheit zurück, welche dann die Welt auf's Neue ſchafft, um ſie ſchließlich auf's Neue zu zerſtören, u. ſ. f. — Nach der wiederum zu den Behauptungen der realiſtiſchen Naturphiloſophen, insbeſondere Demokrit's, zurückgreifenden Phyſik Epikur's und ſeiner Schule exiſtirt von Ewigkeit her der Raum und in ihm die nach Geſtalt, Umfang und Schwere unterſchiedene Atome. Dieſe bewegen ſich vermöge ihrer Schwere nach unten hin und erzeugen durch Colliſionen während ihres Fallens verſchiedene Bewegungen, zuerſt nach oben und ſeitwärts, dann jene Wirbelbewegungen, durch welche ſich die Welten bilden. Außer der Erde und den ſie umgebenden Planeten und Fixſternen, die zuſammen eine Welt bilden, exiſtiren noch unzählige andere Welten, die wir nicht ſehen. Doch ſind die Geſtirne ſämmtlich nur etwa ſo groß, als ſie uns erſcheinen, daher auch nicht bewohnt; die Götter wohnen in den Zwiſchenräumen zwiſchen den verſchiedenen Welten. Die Thiere und Menſchen ſind bloße Produkte der Erde; die Bildung der letzteren (deren Seele nach Epikur als ein aus feinen Atomen beſtehender, durch den ganzen Leib verbreiteter, luft- und feuerartiger Körper zu denken iſt) hat einen ſtufenmäßigen Fortſchritt zu höherer Vollkommenheit zurückgelegt.

Von den philoſophiſchen Richtungen der Epoche der Auflöſung des ſelbſtſtändigen helleniſchen Geiſteslebens (ſeit dem letzten vorchriſtlichen Jahrhundert) erklären die Skeptiker alle ſichere Erkenntniß auf phyſikaliſchem und zumal auf kosmogoniſchem Gebiete für unmöglich, während die Eklektiker, wie z. B. Cicero, Elemente der platoniſchen, der ſtoiſchen und der epikuräiſchen Kosmologie, ſo gut als dieß eben möglich, zu combiniren und zu miſchen ſuchen. Mit eingehenderem Intereſſe beſchäftigen ſich die theoſophiſch-ſynkretiſtiſchen Schulen der letzten vorchriſtlichen und der erſten chriſtlichen Zeit mit dem kosmologiſch-kosmogoniſchen Problem, namentlich die jüdiſch-alexandriniſche Religionsphiloſophie, der Neupythagoräismus und der Neuplatonismus. Nach Philo, als Hauptrepräſentanten der jüdiſch-alexandriniſchen Philoſophie, ſteht Gott, als dem abſolut aktiven Principe, die form- und qualitätsloſe Materie (das platoniſche μὴ ὄν) als Princip der abſoluten Paſſivität von

Ewigkeit her gegenüber. Die Zeit wurde erſt, als Gott die Welt bildete, d. h. als er zuerſt die Ideenwelt (den Logos oder *κόσμος νόητος*) producirte und dann die Urbilder dieſer Idealwelt der ewigen Materie eindrückte. Die ſo durch Gottes freie Güte hervorgebrachte Welt, der „Schatten Gottes", iſt vollkommen, ſo weit die Materie das Vollkommene in ſich aufzunehmen vermag. — Der Logos oder die göttliche Idealwelt, die nach dieſer durchaus platoniſirenden Schöpfungslehre des Alexandriners die Mittelurſache der Weltentſtehung bildet, wird in dem neupythagoräiſchen und zugleich gnoſtiſirenden Syſteme des Numenius von Apamea (um 170) zum Demiurgos, einem zweiten Gotte neben dem oberſten rein geiſtigen Gotte (oder *Νοῦς*). Dieſer zweite Gott, der durch den Hinblick auf die überſinnlichen Urbilder das Wiſſen gewinnt, das ihn zur ſchöpferiſchen Einwirkung auf die Materie befähigt, bildet aus dieſer die Welt als den dritten Gott, oder als den Sprößling (*ἀπόγονος*) der beiden höheren Gottheiten, des Vaters (*πάππος*) und Sohnes (*ἔκγονος*). — Im Neuplatonismus endlich, namentlich bei Plotin und Porphyrius, iſt das vermittelnde Princip bei der Weltbildung wieder die Ideenwelt, die aber nicht, wie bei Plato, mit der Gottheit identificirt, ſondern als Emanation oder Eradiation aus dem höchſten Urguten (dem *ἓν καὶ ἀγαθόν*) dargeſtellt wird. Dieſe Ideenwelt oder göttliche Vernunft (*νοῦς*) erzeugt als ihre Abbilder die Seelen ſammt den von ihnen abhängigen und regierten Körpern, ſowie weiterhin die übrigen ſinnlich-wahrnehmbaren oder materiellen Weſen. Die Materie iſt an ſich ein weſenloſes *μὴ ὄν*, dem erſt die in ſie eingehenden höheren Naturkräfte, die *λόγοι*, welche vom *νοῦς* und ſeinen Ideen abſtammen, Geſtalt und Leben ertheilen. — Vergl. in Betreff dieſer und der übrigen kosmologiſchen Theorieen der letzten Periode der griechiſchen Philoſophie namentlich E. W. Möller, Geſchichte der Kosmologie in der griechiſchen Kirche bis auf Origenes (Halle 1860), S. 5—111; ſowie überhaupt für das ganze vorliegende Gebiet: E. Zeller, die Philoſophie der Griechen, 2. Aufl., Tüb. 1856 ff.; A. Schwegler, Geſchichte der griech. Philoſophie, herausgegeben von C. Köſtlin, Tüb. 1859; Fr. Ueberweg, Grundriß der Geſchichte der Philoſophie der vorchriſtlichen Zeit, Berlin 1863.

Die überwiegend ideale und philoſophiſch-abſtrakte Behandlungsweiſe, welche die Spekulation dieſer Philoſophen des klaſſiſchen Alterthums dem kosmologiſchen Problem angedeihen läßt, und die concretere, aber auch viel phantaſtiſchere und willkürlichere Löſung, welche eben derſelben Frage ſeitens der mythiſchen Kosmogonieen der älteren Zeit zu Theil wird, erſcheinen bis zu einem gewiſſen Punkte geeinigt und zugleich mit chriſtlichen Ideen verſetzt in einer dritten Hauptgruppe kosmologiſch-kosmogoniſcher Theorieen, der wir hier eine beſondere Betrachtung widmen müſſen. Es iſt iſt dieß der Inbegriff

3. der gnoſtiſch-manichäiſchen Kosmogonieen, oder der kosmogoniſchen Syſteme des innerchriſtlichen Heidenthums der älteren Zeit. — Die ſämmtlichen hieher gehörigen Richtungen erſcheinen als paganiſtiſche Entſtellungen und Mißdeutungen der chriſtlichen Offenbarungswahrheit; ſie repräſentiren verſchiedene heidniſche Weltanſchauungen, die „nach Art der Palimpſeſte durch das Chriſtenthum durchſcheinen" (vgl. J. P. Lange, die Geneſis ꝛc. S. 45). Zum Alten Teſtamente nehmen ſie alle eine mehr oder minder feindliche Stellung ein, obgleich ſie faſt ausnahmslos bemüht ſind, dem Grundgedanken ſeiner monotheiſtiſchen Schöpfungs- und Weltregierungslehre eine gewiſſe Stelle innerhalb ihrer in der Hauptſache durchaus heidniſchen Ideen anzuweiſen. Sie bedienen ſich dazu der eigenthümlichen Figur des Demiurgen, jenes Mittelweſens zwiſchen der Gottheit und der Schöpfung, dem wir bereits bei dem pythagoräiſch-platoniſchen Eklektiker Numenius begegnet ſind, und zwar hier in einer Form und Ausprägung, die deutlich auf den chriſtlichen Gnoſticismus als ihre geſchichtliche Grundlage zurückweiſt. Der Demiurg der Gnoſtiker iſt nicht etwa ein höheres göttliches Princip ſchöpferiſcher Weltbildung, wie der platoniſche Logos oder *κόσμος νόητος*, ſondern vielmehr „Repräſentant des Weltlebens in ſeinem Unterſchiede von Gott"; ein niederer Aeon, der „pſychiſch mit der nothwendigen Vergänglichkeit alles

Weltlebens verſchlungen erſcheint, dabei meiſt zugleich aſtrologiſch gefaßt und auf die Planetenſphäre als die unmittelbare Urheberin des niederen telluriſchen Weltlebens bezogen wird.“ Ueberall bezeichnet er den zu überwindenden und in der höheren Exiſtenzform des pneumatiſchen Reiches Chriſti aufzuhebenden Standpunkt des natürlichen (hyliſch-pſychiſchen) Weltlebens; denn die von ihm bewirkte Schöpfung iſt nur die unvollkommene Vorſtufe der Erlöſung; und dieſe vermag weder er ſelbſt, noch der von ihm geſandte pſychiſche Meſſias zu vollbringen, ſondern allein der pneumatiſche Chriſtus, jener höhere Aeon, der bei der Taufe im Jordan als ein Stärkerer über den demiurgiſchen Meſſias kommt, um durch doketiſches Leben, Leiden und Sterben ſeine Miſſion zu vollführen. — Je nachdem es nun mehr helleniſche, insbeſondere platoniſche Philoſopheme oder parſiſch-dualiſtiſche Grundanſchauungen ſind, an welche ſich dieſer Mittelpunkt der gnoſtiſchen Spekulation anlehnt, reſultirt die ägyptiſch-griechiſche (abendländiſche) oder die perſiſch-ſyriſche (morgenländiſche) Gnoſis als Grundform der betreffenden kosmologiſchen Syſteme. In jener erſcheint der Uebergang vom göttlichen Sehn und Leben zur Weltbildung und Weltentwickelung weſentlich als Emanation oder als Hervorbringung einer Reihe von immer ſchwächer und ungöttlicher werdenden hypoſtatiſchen Ausflüſſen (Aeonen) der Lichtwelt (des Pleroma), deren unterſter gewöhnlich der Demiurg iſt, der Bildner und Ordner der als geſtaltloſes μὴ ὄν oder als leere Hülle (κένωμα) der Lichtwelt gedachten Hyle oder Materie. Die parſiſch-dualiſtiſchen Gnoſtiker dagegen vermögen die Welt weſentlich nur als Produkt eines Kampfes zwiſchen den Aeonen des Lichtreichs und zwiſchen Satan und ſeinen Dämonen zu denken, wobei die Hyle das vom Satan geſchaffene, beſeelte und beherrſchte, ihm aber theilweiſe durch die guten Aeonen entriſſene Kampfgebiet bildet, alſo ſtatt als bloßes Scheinweſen, als poſitiv böſe Potenz und Ausfluß des böſen Princips daſteht. Innerhalb dieſer beiden großen Hauptgruppen oder Richtungen erſcheint die gnoſtiſche Kosmologie nun wieder verſchiedentlich modificirt, je nachdem das betreffende Syſtem eine Frucht ſamaritaniſcher Weltanſchauung iſt, wie das der Simonianer; oder altägyptiſche Mythologumene reproducirt und mit chriſtlicher Hülle zu überkleiden ſucht, wie die ophitiſche und die valentinianiſche Gnoſis; oder alexandriniſch-jüdiſche Theoſopheme einmiſcht, wie die Lehre des Baſilides; oder vom Standpunkte rein-helleniſcher, oder auch pontiſch-kleinaſiatiſcher Weltanſicht aus eine ſchroff antijüdiſche und geſetzesfeindliche Richtung verfolgt, wie die Syſteme eines Karpokrates einerſeits und eines Marcion andererſeits; oder endlich den Dualismus ſyriſcher, perſiſcher und anderer orientaliſcher Religionen der chriſtlichen Weltanſchauung einzuverleiben ſucht, wie Saturnin (Satornil), Bardeſanes, Tatian und die übrigen Repräſentanten der ſyriſchen Gnoſis, denen ſich weiterhin der gewöhnlich nicht mehr zum Gnoſticismus im engeren Sinne gerechnete Manichäismus anreiht.

Ein näheres Eingehen auf die kosmogoniſchen Lehren der hier genannten Hauptrepräſentanten des altkirchlichen Gnoſticismus erſcheint hier unthunlich und unnöthig, da die Syſteme derſelben bereits in beſonderen Artikeln dieſes Werkes genauere Darſtellungen erfahren haben. Man vergleiche dieſe einzelnen Artikel, ſowie für das ganze vorliegende Gebiet überhaupt: den Art. „Gnoſis“ (V, 204—218); die auf die geſchichtliche Entwickelung des Gnoſticismus bezüglichen Werke von Neander (1818), F. Chr. v. Baur (1835) und Matter (1833); auch R. A. Lipſius, der Gnoſticismus, ſein Weſen, Urſprung und Entwickelungsgang (Separatabdruck aus Erſch und Gruber's Encyklopädie, Leipz. 1862); C. M. King, The Gnostics and their Remains, Ancient and Mediaeval (Lond. 1864), ſowie vorzüglich E. W. Möller a. a. O. S. 189—473). — Was den Manichäismus betrifft, ſo hat die im Grunde mehr heidniſch als chriſtlich gefärbte Weltanſicht dieſer Sekte durch die neueſten Forſchungen im Gebiete der altkirchlichen und mittelalterlichen Sektengeſchichte eine hervorragende Bedeutung für die Entwickelungsgeſchichte des chriſtlichen Geiſtes überhaupt nach ſeinen abnormen oder häretiſchen Richtungen gewonnen. Denn wie die Wurzeln dieſer

merkwürdigen ſynkretiſtiſchen Religionsform bis in die älteſte chriſtliche Urzeit zurückreichen und namentlich, wie der arabiſche Geſchichtſchreiber Mohammed-en-Nedim im 10. Jahrhundert zeigt, mit den judenchriſtlich-gnoſtiſchen Sekten der Johannesjünger (Mandäer, Sſabier) und der Elkeſaiten (Mogtaſilah, nach jenem arabiſchen Chroniſten) verwachſen ſind, ſo verzweigen ſich die Ausläufer und Nachtriebe des ausgebildeten perſiſchen Manichäismus des 3. Jahrhunderts durch die ganze Ketzergeſchichte der orientaliſchen wie der occidentaliſchen Chriſtenheit im Mittelalter, und wie im Priscillianismus und Paulicianismus und in den Lehren der Euchiten, Bogumilen und Albigenſer, das Weſentliche der manichäiſchen Weltanſicht in bald ſo, bald ſo modificirter Weiſe fortlebt, ſo haben ſich einzelne Ideen derſelben, namentlich ſolche, die ſich auf die Schöpfung der Welt und des Menſchen beziehen, ſelbſt bis in die tiefſinnigen gnoſtiſirenden Syſteme neuerer chriſtlicher Theoſophen, wie J. Böhme, G. Arnold, Fr. v. Baader u. ſ. w. fortgepflanzt. — Als karakteriſtiſch für die Schöpfungslehre des eigentlichen und urſprünglichen Manichäismus erwähnen wir übrigens nur noch, daß derſelbe, entſprechend ſeiner ſpecifiſch antijüdiſchen Haltung, die Geſtalt des Demiurgen aus ſeinem phantaſtiſchen Gemälde der Schöpfung ganz hinwegläßt und die geſammte irdiſch-materielle Schöpfung, den Menſchen nach Leib und Seele mit inbegriffen, zu einem Produkte Satans und ſeiner Dämonen, als Nachahmer der Schöpferthätigkeit des Lichtgottes macht. Vgl. außer den älteren Monographieen von Baur (1831), Colditz (1838) u. AA., beſonders D. Chwohlſohn, die Sſabier und der Sſabismus (Petersb. 1856. 2 Bde.) und Guſtav Flügel, Mani, ſeine Lehre und Schriften; aus dem Fihriſt des Ibn Abi Jakub-an-Nadim. Leipzig 1862.

4. Die ſpekulativen Kosmogonieen der neueren pantheiſtiſch-materialiſtiſchen Naturphiloſophie oder des modernen innerchriſtlichen Heidenthums ſcheinen auf den erſten Blick keine nähere Verwandtſchaft mit den bisher betrachteten Weltſchöpfungslehren kundzugeben, wenigſtens nicht mit denen des Gnoſticismus und der altheidniſchen Mythologieen. Und doch fehlt es nicht an einzelnen Berührungspunkten ſelbſt mit dieſen Theorieen, mag auch immerhin die Beziehung, welche zwiſchen den kosmologiſchen Vorſtellungen der althelleniſchen Philoſophen und zwiſchen denjenigen der modern-pantheiſtiſchen oder atheiſtiſchen Spekulation ſtattfindet, die direktere und mehr offen zu Tage liegende ſeyn.

Im Allgemeinen beſteht zwiſchen der Schöpfungslehre des modernen pantheiſtiſchen Heidenthums und zwiſchen den analogen Syſtemen der älteren Zeit der Hauptunterſchied, daß jene die freie ſchaffende und bildende Mitwirkung eines perſönlichen Schöpferwillens noch viel vollſtändiger vom Weltentſtehungsproceſſe ausſchließt, als dieß bei den entſprechenden Vorſtellungen und Lehren des früheren Heidenthums im Ganzen der Fall war. Das moderne Heidenthum denkt im Allgemeinen noch viel anti-monotheiſtiſcher und überhaupt anti-theiſtiſcher über den Schöpfungshergang, als das ältere; es eliminirt ſomit den Begriff der Schöpfung ſelbſt weit gründlicher und vollſtändiger, als die in dieſer Hinſicht weniger conſequenten Theorieen der älteren Zeit dieß gethan hatten. — Am weiteſten geht in dieſer Richtung der eigentliche Materialismus oder der rein und conſequent ausgebildete Senſualismus, wie er in den Syſtemen der engliſchen Freidenker und Deiſten ſeit Hobbes, desgleichen in denjenigen der franzöſiſchen Encyklopädiſten des vorigen Jahrhunderts, ſowie endlich am folgerichtigſten in den Lehren der modernen wiſſenſchaftlichen Atomiſtik Deutſchlands, bei Büchner, Vogt, Moleſchott u. ſ. w. hervortritt. Von einer eigentlichen Erſchaffung der Welt kann nach dieſen Theorieen ſo wenig die Rede ſeyn, daß zugleich mit dem perſönlichen geiſtigen Schöpfer auch aller Geiſt überhaupt, alle Freiheit und Unſterblichkeit, kurz alle ethiſchen Principien, und ſammt dieſen auch die phyſiſchen Principien der Kryſtallbildung, der Pflanzen- und Thierbildung weggeläugnet werden, daß alſo hier nur der Stoff, und zwar der abſtrakte, in eine unendliche Vielheit hypothetiſcher Stofftheilchen von unendlicher Kleinheit zerſplitterte und zerbröckelte Stoff, zur bewirkenden Urſache

und zum Erklärungsgrunde ſämmtlicher gegenwärtiger wie vergangener Erſcheinungen des Lebens gemacht wird. Am allerconſequenteſten erſcheint dieſe den Stoff als ſolchen vergötternde und für ewig erklärende Weltanſicht in H. Czolbe's „Neuer Darſtellung des Senſualismus“ (Leipzig 1855) durchgeführt. Danach iſt die Welt ohne Anfang gleichwie ohne Ende; die Materie exiſtirt von Ewigkeit her, ſowohl ihren Atomen oder kleinſten Stofftheilchen, wie ihren weſentlichen organiſchen Formen nach; ſie iſt abſolut anfangslos und gleichewig mit der Weltſeele, die man als das ſie zuſammenhaltende und belebende Princip betrachten kann (vgl. die neueſte Schrift dieſes Conſequenteſten aller modernen Materialiſten: „Die Grenzen und der Urſprung der menſchlichen Erkenntniß im Gegenſatze zu Kant und Hegel. Naturaliſtiſch-teleologiſche Durchführung des mechaniſchen Princips.“ Jena u. Leipzig 1865). Eine ähnliche abſolute Stabilitätstheorie, welche die erſte Entſtehung der Welt ganz und gar läugnet, hat auch der Frankfurter Geologe H. G. O. Volger in ſeiner „Natürlichen Geſchichte der Erde“ (Frankf. 1857) vorgetragen, nur mit dem Unterſchiede von Czolbe, daß er wenigſtens für die einzelnen Zeiträume der an ſich allerdings für anfangslos erklärten Welterſiſtenz einen allemal vom Niederen zum Höheren aufſteigenden Entwickelungsgang der Erde ſammt ihren Organismen ſtatuirt und dieſen Entwickelungsgang in ewigem Kreislaufe des Werdens und Vergehens ſich beſtändig wiederholen läßt. Annähernd und bedingter Weiſe haben auch L. Büchner („Aus Natur und Wiſſenſchaft“, 1862. S. 72 ff.), ſowie K. Vogt in ſeiner Beſchreibung der „Nordfahrt von Dr. G. Berna (Frankfurt 1863) ſich dieſer Volger'ſchen Anſicht von einem „kreiſenden Entwicklungsgang“ der Erde und ihrer organiſchen Bewohner angeſchloſſen, der Letztere namentlich geſtützt auf die Beobachtung, daß ſchon die allerälteſten Urgebirge, wie Gneiß, Glimmerſchiefer, Granit u. ſ. w., die metamorphoſirten Reſte organismenhaltiger oder verſteinerungführender Geſteine in ſich ſchlöſſen (vgl. „Ausland“, 1863· S. 627 ff.).

Im Unterſchiede von dieſer ſenſualiſtiſchen Weltewigkeitslehre betrachtet der Pantheismus die Welt ſowohl ihrem Stoffe wie ihrer Form nach als zeitlich geworden, faßt ſie aber als den Ausfluß oder als die nothwendige Evolution einer dem Weltſtoff zu Grunde liegenden ewigen Kraft oder Idee, welche der in der Welt ſich ſelbſt gegenſtändlich werdende Gott iſt. Je nachdem dieſe abſolute Idee als primitive Einigung von Geiſt und Natur oder von denkender und ausgedehnter Subſtanz, welche bei der Schöpfung auseinandertreten, gedacht wird, oder als völlig ſubſtanzloſes Weſen, als reiner Begriff oder abſoluter Geiſt, reſultirt die realiſtiſche oder idealiſtiſche Grundform der pantheiſtiſchen Weltanſicht, von welchen jene an Spinoza und Schelling, dieſe an Fichte und Hegel ihre vornehmſten Repräſentanten unter den neueren Philoſophen hat. Für Beide gleicherweiſe iſt die Annahme eines eigentlichen Schöpfungsaktes im Grunde eine Unmöglichkeit, da ſie eine Transſcendenz ihres Gottes über der Welt überhaupt nicht kennen, die letztere vielmehr nur als eine beſondere Exiſtenzform der Gottheit, als eine Entwickelungsphaſe oder Manifeſtationsweiſe des ihr inne wohnenden und in ihr zu ſeiner Selbſtverwirklichung gelangenden Princips des Göttlichen auffaſſen. „Die Annahme einer Schöpfung“, ſagt Fichte (Vom ſeligen Leben, S. 160 f.), „iſt der Grundirrthum aller falſchen Metaphyſik und Religionslehre und insbeſondere das Urprincip des Juden- und Heidenthums.“ Und Hegel erklärt Gott, ſofern er vor und außer der Erſchaffung der Welt in ſich iſt, für „die ewige, abſtrakte Idee, die noch nicht in ihrer Realität geſetzt iſt.“ Sofern dieſe Idee kraft ihrer abſoluten Freiheit „das Andere als ein Selbſtſtändiges aus ſich entläßt“, ſetzt ſie die Welt (Philoſophie der Religion, II, S. 181. 206 ff.). So erklärt auch z. B. Marheinecke, auf Hegel'ſcher Grundlage fußend, die Welt für „die Erſcheinung Gottes außer ſich oder für die Entäußerung ſeines Weſens“; und D. F. Strauß ſagt: „Dreieinigkeit und Schöpfung ſind, ſpekulativ betrachtet, eins und daſſelbe, nur das eine Mal rein, das andere Mal empiriſch betrachtet!“ (Dogm. I, 639). — Die neuere Naturphiloſophie pantheiſtiſcher Richtung hat ſich im Ganzen mehr an das

Schelling'ſche Identitätsſyſtem, als an Hegel's Begriffsphiloſophie angeſchloſſen, da jenes ihrer concret realiſtiſchen Tendenz und ſinnlich-empiriſchen Methode nothwendig mehr befriedigende Anhaltspunkte gewährt, als dieſe mit ihren eben ſo kühnen als abſtrakt verſtandesmäßigen Conſtruktionen. Im Anſchluſſe an Schelling hat Oken die ganze Welt für Gott in ſeiner materiellen Daſeynsform erklärt, welche ſich zur ideellen verhalte, wie Eis zum Waſſer, oder wie der Inbegriff aller Zahlen zur Null als dem Fundamentalprincip der Mathematik. Insbeſondere den Menſchen hat er für die volle Manifeſtation Gottes, für Gott auf der Stufe ſeiner vollkommenſten Selbſterfaſſung und Selbſtverwirklichung erklärt. Und zwar iſt ihm der Menſch in dem Maaße die ideale höhere Einheit der geſammten organiſchen Schöpfung, insbeſondere der Thierwelt, daß er das ganze Thierreich als Einen auseinandergelegten Menſchenleib, die Thierleiber als lauter einſeitig ausgebildete menſchliche Leibesorgane, die Thierſeelen aber als Vereinſeitigungen gewiſſer Vermögen oder Eigenſchaften der menſchlichen Seelen auffaſſen zu müſſen meinte. Womit die andere Eigenthümlichkeit ſeiner Naturbetrachtung zuſammenhängt, zufolge welcher er die ganze organiſche Welt und ſelbſt den Menſchen nach Leib und Seele aus Monaden oder Infuſorien entſtehen läßt, alſo Pflanzen, Thiere und Menſchen für nichts Anderes als für metamorphiſirte oder organiſch entwickelte Infuſorien erklärt. — Aehnliche, nur zum Theil weniger phantaſtiſche und naturwiſſenſchaftlich beſſer geſicherte und geſichtete Ideen über das Verhältniß Gottes zur Schöpfung als ſeiner nothwendigen Selbſtoffenbarung haben noch neuerdings mehrere auf Schelling'ſcher Grundlage ſtehende pantheiſtiſche Naturphiloſophen ausgeſprochen, z. B. Theodor Rohmer in ſeiner „Kritik des Gottesbegriffs“ (1855) und in „Gott und ſeine Schöpfung“ (1857); C. G. Carus in dem anziehend geſchriebenen Werke „Natur und Idee, oder das Werdende und ſein Geſetz“ (1861) und Chr. German in dem Schriftchen „Schöpfergeiſt und Weltſtoff, oder die Welt im Werden“ (1862). Allen dieſen iſt die Welt nicht ſowohl von Gott als vielmehr aus Gott hervorgebracht, eine Emanation des göttlichen Urgeiſtes, eine ſucceſſive Selbſtpotenzirung der abſoluten Idee, vermöge welcher dieſes Urnichts ſich durch die Stufen des Aethers, der kosmiſchen Materie, der gröberen planetariſchen Materie und der organiſchen Subſtanz hindurch allmählich zu der ebenſo materiellen wie geiſtigen Exiſtenzweiſe der thieriſchen und menſchlichen Organismen entwickelt. Für die Bildung des Weltraums und des Erdkörpers im Ganzen wird dabei faſt jedesmal die berühmte Nebular-Hypotheſe von Kant und Laplace als maßgebende Theorie in Anſpruch genommen, gleichwie die Entſtehung der Gebirgsſchichten der Erdrinde nach Maßgabe der quietiſtiſchen (d. h. unmerklich langſam vor ſich gehende und nur im Verlaufe von Jahrtauſenden und Jahrmillionen zu Stande kommende Veränderungen der Erdoberfläche ſtatuirenden) Erdbildungstheorie Lyell's und ſeiner geologiſchen Schule conſtruirt, und ebenſo eine allmähliche Entwickelung der organiſchen Arten des Pflanzen- und Thierreichs aus ganz wenigen Urtypen im Anſchluſſe an Darwin's Transmutations- oder Entwickelungshypotheſe behauptet wird. Gerade bei dieſer in's Detail der naturwiſſenſchaftlichen Fragen eingehenden Ausführung der modern-pantheiſtiſchen Schöpfungslehre tritt ihre innere Verwandtſchaft mit den mythologiſchen Kosmogonieen des antiken Heidenthums und des altkirchlichen Synkretismus oft genug in augenfälliger Weiſe zu Tage. Wie denn z. B. in der ungeheuren Hohlkugel, als welche Carus (a. a. O. S. 154 ff.) die Erde aus den nach Maßgabe von Laplace's Hypotheſe zuſammengeballten und rotirenden Aethermaſſen des Weltraums ſich bilden läßt, gewiſſermaßen das Weltei der orientaliſchen Schöpfungsmythen wiederkehrt; während die ausſchweifenden Zahlenannahmen, deren Beide, die Lyellianer und die Darwiniſten, zur Conſtruktion ihrer urweltlichen Entwickelungsperioden bedürfen, an die analogen chronologiſchen Ungeheuerlichkeiten der ägyptiſchen und der indiſchen Mythologie erinnern, und wie nicht minder zwiſchen den abenteuerlichen Metamorphoſen der Transmutationstheorie und den fabelhaften theo-, kosmo- und geogoniſchen Verwandlungsproceſſen, wie

ſie die urgeſchichtlichen Sagen faſt aller Heidenvölker berichten, eine unläugbare Aehnlichkeit beſteht. So glaubt man ſich unwillkürlich auf das Gebiet Ovidiſcher Metamorphoſen verſetzt, wenn man die Phantaſieen eines Demaillet (oder pſeudonym Telliamed), Buffon, Lamarck, Geoffroy St. Hilaire, des anonymen Autors der „Vestiges of the Natural History of Creation" (London 1844) und andere Vorläufer der Darwin'ſchen Theorie lieſt und daraus erſieht, wie in der Urzeit aus Kräutern allmählich Sträucher, aus Sträuchern dann zuerſt niedere, nachher höhere und vollkommenere Bäume geworden ſeyn ſollen; wie die Verſuche von Fiſchen, ſich über die Oberfläche des Waſſers zu erheben, zunächſt fliegende Fiſche und ſpäter durch deren Entführung auf die Bäume der Inſeln und Küſten, Vögel oder Kletterthiere erzeugt haben ſollen; oder auch, wie aus einem ſchwimmenden Bären zunächſt ein Seehund, weiterhin ein Delphin und endlich ein Wal geworden ſey, u. ſ. w. Aber auch die etwas beſonnenere Faſſung, wie ſie Charles Darwin in ſeinem berühmten Werke über die Entſtehung der Arten (On the Origin of Species, 1859) dieſer Verwandlungslehre mittelſt ſeiner Annahme einer „natürlichen Züchtung oder Erhaltung der vervollkommneten Raſſen im Kampfe um's Daſeyn", ſowie unter Zuhülfenahme der ungeheuer ausgedehnten urweltlichen Zeiträume der Lyell'ſchen Geologie ertheilt hat, ſchließt doch immer noch eine Fülle von Abenteuerlichkeiten in ſich, die oft genug an die Fabeln der alten Mythologieen gemahnen. Und zumal das Endergebniß dieſer Theorie: die Behauptung, daß ſämmtliche Thiere und Pflanzen von vielleicht nur vier bis fünf Stammformen, ja vielleicht gar nur aus einer einzigen Urzelle entſproſſen ſeyen, daß alſo (um mit Chr. German a. a. O. S. 45 zu reden) „die Wege, in deren ſpäterem Verlaufe wir dort der Ceder, hier dem Mammuth begegnen, in ihren erſten Urſprüngen ununterſchieden nebeneinanderliegen", oder daß Roſe, Tanne, Palme, Biene, Schlange, Froſch, Giraffe, Menſch u. ſ. w. ſämmtlich als die im Laufe von Billionen von Jahren auseinander entwickelten Erzeugniſſe Einer gemeinſamen Urkeimſchicht zu betrachten ſeyen, zumal dieſes Endergebniß mißt ſich an phantaſtiſcher Kühnheit und Willkür mit den tollſten Phantaſieen der helleniſchen oder der phöniciſch-babyloniſchen Theogonie und Kosmogonie. Auf jeden Fall iſt es ein tief pantheiſtiſcher Zug, ein allem Glauben an einen perſönlichen, ewig lebendigen Gott innerlichſt entfremdetes Bewußtſeyn, was ſich in dieſer bei der allerneueſten Naturforſchung ſo beliebt gewordenen Entwickelungs- und Verwandlungshypotheſe ausſpricht; und es muß zum mindeſten als grobe Inconſequenz, wenn nicht vielmehr als trügeriſche Phraſe und leere Heuchelei gelten, wenn die Repräſentanten dieſes Standpunkts nun doch noch die Begriffe Schöpfer oder Schöpfung bisweilen in den Mund nehmen und z. B. von „Geſetzen, die der Schöpfer an die Materie gelegt", oder von einer „Weltſchöpfungs- und Weltregierungsthätigkeit des Allmächtigen", oder von einem Eingreifen des mächtigen Schöpfers in den Mechanismus der menſchlichen Natur" u. ſ. w. reden, wie ſich dieß Alles in Schriften, wie jene „Vestiges" oder wie Darwin's „Origin of Species", oder bei dem entſchieden naturaliſtiſch gerichteten Phyſiologen J. M. Schiff u. AA. mehr, häufig genug zu leſen findet, während conſequentere Vertreter derſelben pantheiſtiſch-materialiſtiſchen Weltanſicht, wie Vogt, Büchner, Burmeiſter u. ſ. w. ſich wenigſtens des Ausdrucks „Schöpfer" zu enthalten wiſſen, mögen ſie ſich auch an den gewöhnlichen Sprachgebrauch bezüglich des Wortes Schöpfung anſchließen. — Vgl. überhaupt Zöckler, „Zur Lehre von der Schöpfung", in den Jahrbb. für deutſche Theologie, Jahrg. 1864, S. 688 ff.; ſowie was insbeſondere die Kritik der Darwin'ſchen Entwicklungstheorie betrifft, deſſelben Aufſatz: „Die Speciesfrage", ebendaſ. 1861, S. 659 ff.; nebſt den eben hierauf bezüglichen Abhandlungen von Frohſchammer (Athenäum Bd. I. Heft 3. München 1862) und Fabri (Briefe wider den Materialismus, 2. Auflage, S. 219 ff.); auch Ulrici, Gott und die Natur (Leipz. 1862), S. 302 ff., und F. W. Schultz, Schöpfungsgeſchichte (Gotha 1865), S. 47 ff.

Wie die bisher betrachteten Schöpfungslehren des älteren und neueren Heiden-

thums das kosmogonische Element im Allgemeinen auf Kosten des monotheistischen betonen, also mit anderen Worten an die Stelle einer freien Schöpferthätigkeit die naturgesetzlich gebundenen Aktionen eines der Welt immanenten Weltbildungsprincips oder gar das blinde Walten roher Naturkräfte setzen, so legen dagegen

II. Die Schöpfungstheorieen des älteren Judenthums und des judaisirenden Christenthums vieler Kirchenväter und neuerer Theologen

alles Gewicht mit einseitiger Ausschließlichkeit auf Gottes Antheil am Schöpfungshergang, unter Vergleichgültigung oder Verkümmerung dessen, was die Kräfte und Gesetze der von ihm in relativer Selbstständigkeit gesetzten Creatur zur Erzeugung eines geordneten zeitlichen Verlaufes der Weltentstehung beitragen mußten. Wie dort die Welt lediglich als φύσις oder natura gedacht wird, so hier lediglich als κτίσις oder creatura. Wie dort Alles dahin tendirt, eine in unermeßlichen Zeiträumen stattgehabte Selbsterzeugung der Natur oder gar eine absolute Anfangslosigkeit der Welt zu behaupten, so neigt dagegen der abstrakt jüdische und judaisirende Schöpfungsbegriff zu der Vorstellung hin, als habe Gottes Allmacht die Welt nicht nur aus Nichts, sondern auch in einem Nichts von Zeit, d. h. in einem Augenblicke und wie mit einem Zauberschlage hervorgebracht. — Hieher gehört es, wenn

1. auf dem Gebiete des eigentlichen Judenthums nicht bloß die Erschaffung von Himmel und Erde aus Nichts (2 Makk. 7, 28.) sehr scharf betont, sondern auch auf das gänzlich Nichtige, Ohnmächtige und Hinfällige der Creatur im Vergleich zu Gott mit besonderem Nachdruck hingewiesen wird, wenn also z. B. das Buch der Weisheit (Kap. 11, 23.) im Anschluß an ältere prophetische und poetische Vorbilder (z. Ps. 33, 6. Jes. 40, 12. 22. 48, 13 ꝛc.) Gott mit den Worten anredet: „Die Welt ist vor dir, wie das Zünglein der Wage oder wie ein Tropfen des Morgenthaues, der auf die Erde fällt"; wenn anderwärts von den Bergen und Felsen der Erde gesagt wird, daß sie „wie Wachs zerschmelzen vor dem Odem des HErrn" (Judith 16, 18. vgl. Ps. 97, 5. Mich. 1, 4), oder wenn von einem „Vergehen der Himmel wie Rauch", von einem Niederfallen der Sterne gleich den Feigen eines geschüttelten Feigenbaumes u. s. w. die Rede ist (vgl. Jes. 51, 6. 34, 4. Offenb. 6, 13). Es entspricht dem schroffen Supranaturalismus, ja dem annähernden Akosmismus einer solchen Weltanschauung, wenn die sechs Schöpfungstage der Genesis nicht nur im Sinne strengster Buchstäblichkeit gefaßt werden (wie dieß z. B. von Josephus, Antiqq. I, 2 geschieht), sondern wenn obendrein nicht sowohl Zeiträume als vielmehr Momente einer gewissen stufenmäßig geordneten Aufeinanderfolge von an sich gleichgültigem Zeitwerthe in ihnen erblickt werden. Dies Letztere ist namentlich bei Philo der Fall, der, trotz seiner platonisirenden Annahme einer Ewigkeit der Materie, die Bildung und Entwickelung derselben zum geordneten Kosmos als ein Werk betrachtet, das Gott nöthigenfalls in einem Augenblicke hätte vollbringen können und das er nur, damit das Ganze geordnet vor sich gehe, auf sechs Tage vertheilt habe. S. de opif. mundi. Tom. I. p. 3: „Ἐξ δὲ ἡμέραις δημιουργηθῆναί φησι (Μωυσῆς) τὸν κόσμον, οὐκ ἐπειδὴ προσεδεῖτο τοῦ χρόνων μήκους ὁ ποιῶν· ἅμα γὰρ πάντα δρᾶν εἰκὸς θεὸν, οὐ προστάττοντα μόνον, ἀλλὰ καὶ διανοούμενον· ἀλλ' ἐπειδὴ τοῖς γινομένοις ἔδει τάξεως, τάξει δ' ἄριθμος οἰκεῖος, ἀριθμῶν δὲ φύσεως νόμοις γεννητικώτατος ὁ ἕξ, κτλ. Vgl. auch Legg. allegor. Tom. I. p. 41 u. ö.

2. Auf altkirchlich-patristischem Gebiete wurde nicht nur der absolute Karakter des Nichts, aus welchem Gott die Welt geschaffen habe, mit aller Schärfe hervorgehoben, wie z. B. von Tertullian im Gegensatze zum vermittelnden Dualismus des Gnostikers Hermogenes (adv. Hermog. c. 2), oder von den späteren Vertretern des kirchlichen Creatianismus, z. B. Ambrosius, Hieronymus, die Scholastiker seit Petrus Lombardus u. s. w.: es fehlte hier auch nicht an nachdrücklichen Versicherungen dessen, daß Gott eigentlich gar keiner Zeit zur Hervorbringung

der Welt und des Weltinhalts bedurft habe und daß dem Sechstagewerke lediglich die Bedeutung eines ordnungsmäßigen Schema's für den Stufengang der Schöpferthätigkeit zukomme. Namentlich die Alexandriner schließen sich in dieser Hinsicht ganz an Philo's obige Behauptung an. Clemens läugnet es geradezu, daß die Welt in der Zeit geworden sey, da vielmehr auch die Zeit erst mit den Dingen geworden. Die auf die sechs Tage vertheilten Schöpfungswerke Gottes folgten nur ihrem Range nach eins auf das andere, während sie eigentlich in Gottes Gedanken zugleich vollendet worden seyen. Beweis dafür sey die Stelle 1 Mos. 2, 4., wo das „ὅτε ἐγένετο, ἢ ἡμέρᾳ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καί τὴν γῆν", offenbar eine unbestimmte und zeitlose Ausdrucksweise (ἐκφορὰ ἀόριστος καὶ ἄχρονος) sey (Strom. l. VI. c. 16. p. 813. 815). Auf Grund ebenderselben Stelle der Genesis behauptete auch Origenes, daß Alles auf Einen Tag geschaffen worden und daß nur um der Ordnung willen die Eintheilung des Schöpfungsaktes in einzelne Tage stattgefunden habe (adv. Cels. l. VI. c. 50; Comment. in Ecclesiastic. c. 18, 1). Dieser mit dem Beginne der Zeit erfolgten Erschaffung der Welt stellte er übrigens eine ewige Schöpferthätigkeit Gottes gegenüber, die er freilich nur auf die Hervorbringung der Geisterwelt bezog (de princip. I, 2, 10. III, 5, 3). — Auch Athanasius sagt: „Τῶν κτισμάτων οὐδὲν ἕτερον τοῦ ἑτέρου προγέγονεν· ἀλλ' ἀθρόως ἅμα πάντα τὰ γένη ἐνὶ καὶ τῷ αὐτῷ προστάγματι ὑπέστη (Or. II. contra Arian. c. 60); und ebenso entschieden behaupten Basilius d. Gr. und Gregor v. Nyssa in ihren Auslegungen des Hexaëmeron das Augenblickliche, Zeitlose und wie auf Einen Schlag Vollendete der Weltschöpfung. Sie berufen sich dafür auf 1 Mos. 1, 1., wo das בְּרֵאשִׁית nach der vorzugsweise genauen Uebersetzung des Aquila durch ἐν κεφαλαίῳ, „im Ganzen", d. h. „in Kurzem, in Einem Zuge" (ἀθρόως καὶ ἐν ὀλίγῳ), zu erklären sey. Ganz ähnlich auch Ambrosius: „Pulcre quoque ait: in principio fecit, ut incomprehensibilem celeritatem operis exprimeret, cum effectum prius operationis impletae, quam indicium coeptae explicuisset" etc. (in Hexaëm. I, 2), sowie nicht minder Augustinus, der ebenfalls unter Berufung auf 1 Mos. 2, 4. oder auch auf Sir. 18, 1. („Qui manet in aeternum, creavit omnia simul" — im Griechischen: ἔκτισε τὰ πάντα κοινῇ) die nicht zeitliche, sondern logische Bedeutung der sechs Tage behauptet (de Genesi ad lit., l. V. c. 5: „Non itaque temporali, sed causali ordine prius facta est informis formabilisque materies et spiritalis et corporalis, de qua fieret, quod faciendum esset"), ja dieselben so sehr allegorisirt und spiritualisirt, daß er gleichsam nur sechs einzelne Blicke Gottes und der Engel auf das in Einem Momente zum Abschluß gelangende Schöpfungswerk daraus macht (l. c., l. IV. c. 24. 28. 33). Wenn auch nicht gerade diese Auffassung des Sechstagewerks, so doch der ihr zu Grunde liegende Gedanke eines mit Einem Male erfolgten Abschlusses der Weltschöpfung, sowie der damit zusammenhängende Satz, wonach die Welt „non in tempore, sed cum tempore" geschaffen worden, sind von Augustin auf die bedeutenderen Scholastiker des Mittelalters (z. B. auf Thomas v. Aquin, Summa I, 19) übergegangen und so gewissermaßen zum Gemeingute der orthodoxen Kirchenlehre der späteren Zeit geworden. — Von irgend welchen Versuchen, die Schöpfungstage etwa im Sinne von längeren Perioden zu fassen, also der gesammten Schöpferthätigkeit Gottes statt einer in's Kurze zusammengezogenen, vielmehr eine verlängerte und gedehnte Beschaffenheit zu ertheilen, findet sich nirgendwo eine Spur, weder bei den Kirchenvätern noch bei den Scholastikern. Und Alles, was man von Zeugnissen und Belegen hiefür aufzuführen versucht hat, z. B. die bekannte Stelle von den sechs Jahrtausenden, welche die Welt nach dem Vorbilde der sechs Schöpfungstage dauern werde, in der Ep. Barnabae (c. 11), oder einige Aussprüche Augustin's, worin die Bedeutung der sechs Tage verallgemeinert zu werden scheint (außer den bereits angeführten Stellen z. B. noch de Civ. Dei XI, 6. de Gen. contra Manich. I, 14; de Gen. ad lit. I, 17. u. s. f.) — alles dieß beruht auf mehr oder weniger grobem Mißverständnisse und willkürlich eintragender Inter-

pretation der betreffenden Stellen. — Vergl. F. W. Schultz, Schöpfungsgeschichte, S. 323 ff.; Athan. Bosizio, das Hexaëmeron und die Geologie (Mainz 1865), S. 359 ff.; auch C. Bindemann, der heil. Augustinus, Bd. II. S. 425 ff.

3. Auch in neuerer Zeit macht sich noch vielfach eine gewisse judaisirende oder abstrakt monotheistische Behandlung der Schöpfungslehre bemerklich, sowohl bei den Dogmatikern der römischen Kirche, von denen z. B. Bellarmin und Petavius (Theol. dogmat. l. III. c. 5) sich eng an die einschlägigen Bestimmungen eines Augustin und Thomas anschließen, als auch auf evangelisch-kirchlichem Gebiete, wo wenigstens die starr buchstäbliche Fassung des Sechstagewerkes als eines genau 6 × 24stündigen Zeitraums, wie sie seit Luther (Vorrede zu den Predigten über 1 Mos., Bd. 33. S. 24 ff. der Erl. Ausg.) in der orthodoxen Dogmatik allgemein üblich wurde, etwas unverkennbar Judaisirendes und übertrieben Supranaturalistisches hat, was das organische selbstständige oder kosmogonische Element des Schöpfungshergangs nicht gehörig zu seinem Rechte kommen läßt und sich mit dem wahren Sinne des biblischen Schöpfungsberichtes gleicherweise wie mit den unumstößlich feststehenden Thatsachen der geologischen und astronomischen Wissenschaft in Widerspruch begibt. Denn wie diese letzteren einen vorirdischen Ursprung der Himmelskörper, eine nur langsame und allmähliche Entstehung der Gebirge, sowie überhaupt der Schichten und Lagen unserer jetzigen Erdoberfläche, endlich eine Succession vieler der gegenwärtigen vorausgegangener und jedesmal zum großen Theile wieder zerstörter Organismenschöpfungen, deren Reste noch in den Versteinerungen der Uebergangsgebirge und der folgenden Formationen bis herauf zum Diluvium vorliegen, als im Wesentlichen unzweifelhafte Wahrheiten ergeben, so erfordert andererseits das Hexaëmeron der Genesis eine streng buchstäbliche Deutung oder eine Auffassung seiner Tage als 24stündiger Zeitabschnitte umso weniger, da sowohl 1 Mos. 1, 3. als 1 Mos. 2, 4 (namentlich die letztere Stelle, die schon Origenes und Augustin, wie wir sahen, mit einem gewissen Rechte für ihre mystisch-ideale Deutung des Begriffes „Tag" geltend machten) geradezu dazu nöthigen, die Schöpfungstage als Zeiträume von mehr oder minder unbestimmter Länge zu denken, und da nicht minder theils die mit 1 Mos. 1. wenigstens theilweise parallelen kosmogonischen Schilderungen in Ps. 104. und Hiob Kap. 38., theils die Analogie der dem Offenbarungsberichte sicherlich urverwandten Schöpfungssagen der alten Perser und Etrusker (s. oben) eine solche mehr ideale Fassung des Sechstagewerks, zufolge welcher die „Tage" etwa im Sinne von Jahrtausenden nach Ps. 90, 4. 2 Petr. 3, 8. gedacht werden, entschieden nahe legt und begünstigt. Alle diejenigen Versuche zur apologetischen Behandlung der biblischen Schöpfungsgeschichte also, welche die ältere buchstäbliche Deutung der sechs Tage angesichts jener physikalischen und dieser exegetischen Thatsachen fortwährend aufrecht zu erhalten bemüht sind, müssen als Nachwirkungen des abstrakt monotheistischen Schöpfungsbegriffes des älteren Judenthums bezeichnet werden, die das wahre Verhältniß des Schöpfers zu seiner Schöpfung im Interesse eines allzu schroffen Supranaturalismus verkennen. Von den verschiedenen Hypothesen zur Ausgleichung des Hexaëmerons mit der Geologie und Astronomie, wie die neuere Apologetik sie ausgebildet hat, gehören hieher hauptsächlich zwei, deren eine die langen Zeiträume der Erd- und Gebirgsbildung, zu deren Annahme die geologisch-paläontologische Forschung nöthigt, als thatsächlich anerkennt und vor das Sechstagewerk verlegt, während die andere die Thatsächlichkeit einer so langen Dauer der urweltlichen Epochen bestreitet und die geologischen Formationen mit ihren Versteinerungen erst nach dem in 1 Mos. Kap. 1. erzählten Schöpfungsprocesse entstehen läßt.

Da diese letztere Hypothese zur Erklärung der überaus großen Zahl der in den verschiedenen Gebirgsschichten eingebetteten Petrefakten, sowie überhaupt der Großartigkeit der geologischen Phänomene, sich besonders auf die 1 Mos. Kap. 6—9. erzählte große Noachische Fluth, nebst den sonstigen Kataklysmen und Erdrevolutionen, von denen die Sagen der Urzeit berichten, zu stützen genöthigt ist, so kann man sie kurzer-

hand als die Sündfluthshypotheſe bezeichnen, gleichwie ſie, um ihres ausſchließenden Gegenſatzes zu den modernen naturwiſſenſchaftlichen Anſichten willen, die Hypotheſe der Antigeologiſten zu heißen verdient. Ihren Grundgedanken oder die Annahme eines auf die Noachiſche Fluth zurückzuführenden Urſprungs der verſteinerten Muſcheln und Thierſkelette, die ſich auf und in den Gebirgen befinden, deuteten bereits Tertullian (de pall. c. 2) und Hippolyt (Refutat. haeres. I, 14) an; und zahlreiche neuere Apologeten der bibliſchen Urgeſchichte adoptirten eben dieſe Erklärungsweiſe, indem ſie bald mehr theologiſche, bald vorzugsweiſe naturwiſſenſchaftliche Argumente zu ihren Gunſten geltend machten. So Leibnitz in ſeiner „Protogaea", und um dieſelbe Zeit mehrere antideiſtiſche Apologeten Englands, wie J. Woodward (An essay towards the natural history of the earth, 1696, u. ö), Thom. Burnet (Telluris theoria sacra, 1698) u. Andere; desgleichen der Züricher Arzt und Phyſiker Scheuchzer, der Verfaſſer der „Physica sacra" (1727), des „Herbarium diluvianum" und jener berühmten Abhandlung: „Homo diluvii testis", worin er in dem menſchenähnlichen verſteinerten Skelet eines Rieſenſalamanders die Gebeine eines bei der Sündfluth umgekommenen Urmenſchen nachzuweiſen ſuchte. Auch noch im gegenwärtigen Jahrhundert haben einige Theologen und theologiſch gerichtete Naturforſcher ihren Scharfſinn zur Vertheidigung dieſer Anſicht aufgeboten, namentlich der ruſſiſche Geologe Stephan Kutorga („Einige Worte gegen die Theorie der ſtufenweiſen Entwickelung der organiſchen Weſen der Erde", 1839), der Franzoſe Sorignet (La Cosmogonie de la Bible devant les Sciences perfectionnées, 1854), die Engländer Granville Penn (Comparative Estimate of the Mineral and Mosaical Geologies, 2. edit. 1825), Evan Hopkins (Cosmogony, or the Principles of Territorial Physics, 1865) u. AA.; in Deutſchland die Katholiken E. Veith („Die Anfänge der Menſchenwelt", apologetiſche Vorträge über 1 Moſ. 1—11., 1865) und Athan. Boſizio („Das Hexaëmeron und die Geologie, Briefe über die Anwendung der geologiſchen Forſchungen bei der Auslegung der heiligen Schöpfungsgeſchichte", Mainz 1865), ſowie auf proteſtantiſch-theologiſchem Gebiete beſonders Keil (in Dieckhoff's und Klieſoth's kirchl. Zeitſchr. 1860. S. 479 ff.; und in ſeiner Erklärung des Pentateuchs, Bd. I. 1861. S. 9 ff.). — Eine gewiſſe principielle Wahrheit läßt ſich dieſer Theorie allerdings wohl inſofern beimeſſen, als ihr Proteſt gegen die extravaganten Annahmen der Geologen in Betreff einer vieltauſend-, ja millionenjährigen Dauer der Erdbildungsepochen jedenfalls ein zum großen Theile berechtigter iſt und der Noachiſchen Fluth ſowie den übrigen verwüſtenden Fluthen aus der Zeit der älteſten Menſchheitsgeſchichte ſicherlich ein bedeutend größerer Antheil an der Bildungsgeſchichte der Erde zugeſchrieben werden darf, als dieß neuerdings meiſt zu geſchehen pflegt. Aber außer den Petrefakten der ſogenannten Diluvialformation, ſowie höchſtens der oberſten Tertiärſchichten, laſſen ſich die Ergebniſſe der geologiſchen Forſchung nur unter Anwendung der höchſten wiſſenſchaftlichen Willkür auf dieſe Fluthen zurückführen. Die in den unteren Gebirgsſchichten, von den Tertiärformationen an abwärts, enthaltenen Verſteinerungen laſſen ſich unmöglich als erſt im Verlaufe der Menſchheitsgeſchichte entſtandene Bildungen denken; und zumal die Steinkohlenformation, das unverkennbare Produkt des allmählichen Verſinkens maſſenhafter Pflanzenſchichten, kann ſchlechterdings nur den unbeſtimmbar langen Zeiträumen einer vormenſchlichen Entwickelungsgeſchichte unſeres Erdballs ihre Entſtehung verdanken.

Erweiſt ſich die antigeologiſche Sündfluthshypotheſe ſonach hauptſächlich aus Gründen der Naturwiſſenſchaft als unhaltbar, ſo ſind es vornehmlich exegetiſche Gründe, die gegen die zweite der hieher gehörigen Theorieen ſprechen, gegen die ſogenannte Reſtitutionshypotheſe nämlich, oder die Annahme, daß die Erdbildungsepochen als Zeiträume von der ſeitens der geologiſchen Wiſſenſchaft poſtulirten Ausdehnung vor das Sechstagewerk zu verlegen, dieſes alſo als eine Reſtitution, als eine ſchließliche

Wiederzurechtbringung und ordnende Verklärung der vorher durch öftere Katastrophen und Revolutionen verwüsteten und in chaotische Verwirrung gebrachten Erdoberfläche aufzufassen sey. Diese Hypothese, in welche gewöhnlich die theosophisch-gnostisirende Idee von einer störenden Einmischung des Satans und seiner Dämonen in die Reihenfolge urweltlicher Schöpfungs- und Zerstörungsakte während des Thohu-Wabohu (1 Mos. 1, 2), oder gar von einer schöpferischen Mitwirkung dieser abgefallenen Geister bei der Entstehung der mißgestalteten und ungeheuerlichen Thier- und Pflanzenformen der Urzeit aufgenommen wird, verdankt ihre erste Begründung und wissenschaftliche Ausbildung dem trefflichen schottischen Theologen Thomas Chalmers (in seinem „Review of Cuvier's Theory of the Earth", 1814), dem dann zunächst die Engländer Buckland (Vindiciae geologicae, 1820; Reliquae diluvianae, 1823; Bridgewater-Tractat über „die Urwelt und ihre Wunder", 1836, u. s. w.), Card. Wisemann (Twelve Lectures on the Connexion between Science and Revealed Religion, 1835, 5. edit. 1861), J. Pye Smith (Relations between the Holy Scripture and some Parts of Geological Science, 1839 u. ö.); dann die Deutschen G. H. v. Schubert (Geschichte der Natur, 2. Aufl. Th. I.), Andreas Wagner (Geschichte der Urwelt, 2. Aufl, 1858) und J. H. Kurtz (Bibel und Astronomie, nebst Zugaben verwandten Inhalts; eine Darstellung der biblischen Kosmologie ꝛc. 1842. 5. Aufl. 1864) folgten, von welchen namentlich der Letztgenannte jene aus den Schriften eines Böhme, St. Martin, Fr. v. Meyer, Baader und anderer Theosophen geschöpfte Annahme eines von den gefallenen Geistern geübten Einflusses auf die urweltliche Entwickelung sorgfältig ausgebildet und zur Begründung der ganzen Hypothese benutzt hat. — Zur modern naturwissenschaftlichen Kosmogonie und Geogonie steht diese Hypothese in einem besonders günstigen Verhältnisse, da ihr die Befriedigung auch der ausschweifendsten Forderungen der Geologen in Bezug auf die immens lange Dauer der Erdbildung offenbar ein Leichtes ist. Aber von exegetischer Seite her ist gewiß mit Recht gegen sie geltend gemacht worden, daß die schlichte Erzählung des Hexaëmeron die Entstehung des Lichtes, der Wolken, des Wassers und Landes, der Gewächse und Thiere deutlich nicht als wiederholte, sondern als erstmalige Schöpfungen darstelle, und daß sie insbesondere mit dem in Vs. 2. über das Thohu-Wabohu Gesagten weder irgendwelchen Wechsel von aufeinander gefolgten Schöpfungs- und Verwüstungsprocessen, noch auch eine Betheiligung des Satans und seiner Dämonen hiebei andeute, daß vielmehr das einfache „Und die Erde war wüste und leer" unmöglich anders als im Sinne eines primitiv chaotischen Zustandes oder einer der nachmaligen Entwickelung, Ordnung und Bildung bedürftigen creatio prima gefaßt werden könne. Auch spricht der Umstand gewiß wenig zu Gunsten der Restitutionshypothese in ihrer gewöhnlichen Fassung, daß die früheren (in die Zeit von 1 Mos. 1, 2. fallenden) Bildungs- und Umwälzungsprocesse Millionen von Jahren gewährt haben sollen, während doch das Restitutionswerk genau nur 6 × 24 Stunden für sich in Anspruch genommen habe; — offenbar ein sonderbarer Contrast, dessen auffallende Härte und Geschmacklosigkeit selbst dann nicht ganz beseitigt wird, wenn man mit einigen Vertretern der Hypothese die streng buchstäbliche Fassung der Tage fallen läßt und Perioden von kürzerer Dauer, etwa von mehreren Jahrhunderten, aus denselben macht.

Ermangeln sonach diese beiden Versuche zur Festhaltung des buchstäblichen Karakters der Schöpfungstage der ausreichenden wissenschaftlichen Begründung, so bleibt in der Hauptsache nur ein dritter Weg zur Ausgleichung der biblischen mit der modern-naturwissenschaftlichen Kosmogonie betretbar. Es ist dieß der einer unmittelbaren Parallelisirung der als Schöpfungsperioden gefaßten sechs Tage mit den Hauptepochen der geologischen Entwickelung, oder die Hypothese der Harmonisten oder Concordisten. Mit der näheren kritischen Betrachtung dieses dritten Ausgleichungsversuchs betreten wir zugleich das Gebiet

III. der normalen (concret-theistischen) Vermittelung zwischen den kosmogonischen Theorieen des Judenthums und des Heidenthums.

Eine direkte Concordanz zwischen Geologie und Genesis mittelst der sogenannten Periodendeutung oder der Erklärung der „Tage" im eigentlichen Sinne hat zuerst George Cuvier, der berühmte Schöpfer der paläontologischen oder comparativ-anatomischen Wissenschaft unserer Zeit, herzustellen versucht (Théorie de la terre; Recherches sur les ossemens fossils, 1821). An ihn hat sich dann eine ganze Reihe sowohl von naturwissenschaftlichen wie von theologischen Apologeten der biblischen Schöpfungsgeschichte angeschlossen; auf ersterem Gebiete z. B. Beudant, de Luc, Marcel de Serres (La Cosmogonie de Moïse comparée aux faits géologiques; deutsch von Steck, 1841), de Rougemont (Histoire de la terre, deutsch von Fabarius, 1856); Hugh Miller (The testimony of the Rocks, or Geology in its bearings to the two theologies, natural and revealed, 1857), Pfaff (Schöpfungsgeschichte, 1855), N. Böhner (Naturforschung und Culturleben, 1859. 2. Aufl. 1863); auf theologischer Seite aber J. P. Lange (Posit. Dogmatik, 1851. S. 260 ff.), Ebrard (die Weltanschauung der Bibel und die Naturwissenschaft, in der Zeitschrift „Die Zukunft der Kirche", 1847); Delitzsch (Commentar über die Genesis, 1853); Ph. Fr. Keerl (der Mensch, das Ebenbild Gottes ꝛc., 1861); auch neuestens die beiden Katholiken Giov. Bapt. Pianciani, S. J. (Commentatio in historiam creationis Mosaicam, Romae 1851; Cosmogonia naturale comparata col Genesi, ib. 1862) und F. H. Reusch in Bonn (Bibel und Natur, Vorlesungen über die mosaische Urgeschichte und ihr Verhältniß zu den Ergebnissen der Naturforschung, Freib. 1862). — Wo das harmonische Verfahren dieser Forscher ein gründliches, die Parallele bis in's Einzelne hinein ausführendes ist, da wird die Combination der sechs Tage mit den Epochen der Erdbildung in der Regel so vollzogen, daß dem ersten Tage (1 Mos. 1, 1—5) die azoische Periode oder die Zeit der Bildung der noch versteinerungslosen Urgebirge paralleliſirt wird; mit dem zweiten Tage (1 Mos. 1, 6—10) wird etwa die Bildung der Uebergangsgebirge mit ihren frühesten Spuren organischen Lebens, z. B. gewissen Farn, Polypen, Schnecken, Crustaceen, zusammengebracht; auf den dritten Tag (1 Mos. 1, 11—13) wird die Entstehung und jugendlich üppige Entfaltung jener colossalen Pflanzendecke der Erde angesetzt, von der wir in den Schichten der Steinkohlenformation die mächtigen Ueberreste vor Augen haben; der vierte Tag (1 Mos. 1, 14—19) wird als die Entstehungszeit der zunächst auf die Kohlenlager folgenden Gesteine, der sogenannten Permischen und Triasbildungen u. s. w. gefaßt; der fünfte Tag (1 Mos. 1, 20—23) als die Zeit der Lias- und Kreideformationen mit ihren zahlreichen Resten von niederen Wirbelthieren, namentlich von Wasser- und Sumpfthieren; der sechste Tag endlich (1 Mos. 1, 24. 24) als die Tertiär- und Diluvialzeit oder als die Schöpfungsepoche der in geordneter Stufenfolge auf den Menschen, die Krone der Schöpfung, abzielenden höheren Thierwelt, namentlich der großen Landsäugethiere aus den Geschlechtern der Dickhäuter und Wiederkäuer u. s. w. Bezüglich des Verhältnisses der irdischen Schöpfung zur himmlischen und zu den Thatsachen der Astronomie wird die Parallele, meist in näherem oder entfernterem Anschlusse an Laplace, ungefähr so vollzogen, daß dem ersten Tagewerke die Bildung des kosmischen Urlichts im Allgemeinen zugeschrieben wird; dem zweiten die Scheidung des planetarischen Fluidums zu rotirenden Ring- und Kugelgestalten und die allmähliche Verdichtung der letzteren, insbesondere der Erdkugel, bis zu ihrer jetzigen Größe; dem dritten die zunehmende Abkühlung der Erdrinde und die Entstehung des Meeres und der Gewässer; dem vierten die Klärung der Erdatmosphäre von dem früheren Uebermaße ihrer Dünste, sowie die Herstellung des jetzigen Verhältnisses der Sonne, des Mondes und der Planeten zur Erde und zum Wechsel ihrer Tages- und Jahreszeiten, u. s. f. — Verschiedene der Schwierigkeiten, wie sie das Hexaëmeron dem naturwissenschaftlich Gebildeten auf den ersten Blick dar-

zubieten ſcheint, werden auf dieſem Wege in befriedigender Weiſe gehoben, namentlich der Hauptanſtoß, daß das Licht vor der Sonne und die Sonne erſt nach der Erde geſchaffen ſeyn ſoll, der, wie eben angedeutet, durch die Annahme, daß die Darſtellung in 1 Moſ. 1, 14—19. eine optiſche oder bloß phänomenologiſche ſey, beſeitigt wird. Andere Fragen bleiben freilich offen, wie z. B. die nach dem Verhältniß der ſechs Tage oder Perioden hinſichtlich ihrer verſchiedenen Dauer, ſowie nach ihrer ſpeciellen Abgränzung von einander, die von den verſchiedenen Harmoniſtikern in ziemlich verſchiedener Weiſe angenommen wird, da die Geſammtzahl der geologiſchen Epochen eigentlich bedeutend mehr als bloß ſechs beträgt (nach einigen Geologen ſogar über 20—30), eine direkte Combination derſelben mit den Schöpfungstagen alſo nur mittelſt eines irgendwie reducirenden oder zuſammenziehenden Verfahrens möglich iſt. Auch iſt der Umſtand eine ziemlich beträchtliche Schwierigkeit, die eine allzu ſpecielle Harmoniſirung der moſaiſchen mit den geologiſchen Schöpfungsperioden in der That verbieten muß, daß jene erſteren offenbar ein ſtufenmäßiges Fortſchreiten des organiſchen Lebens von der Pflanzen- zur Thierwelt, und zwar innerhalb dieſer von den Waſſerthieren zunächſt zu den Kriechthieren und Vögeln und dann erſt zu den eigentlichen Landthieren darſtellen, während nach der geologiſchen Schöpfungsgeſchichte Thiere und Pflanzen vom erſten Anfange an gleichzeitig in's Daſeyn getreten, und in gleichmäßigem Stufengange allmählich von unvollkommeneren zu vollkommeneren Bildungen aufgeſtiegen ſind. Die älteſte der uns bekannten geologiſchen Perioden mit organiſchen Reſten, die ſogen. paläozoiſche Epoche oder die Zeit der erſten Anfänge organiſchen Lebens in den Uebergangsgebirgen, ſcheint ſogar weit reicher an thieriſchen als an pflanzlichen Organismen geweſen zu ſeyn; denn neben 5000 bis 6000 Thierſpecies, die man in den Schichten dieſer Epoche entdeckt hat, kennt man höchſtens 700 bis 800 Arten von Pflanzen aus eben dieſer Zeit. Daß die zahlreichen Zoophyten und Aktinozoen der Uebergangsformationen wohl eher als vegetabiliſche, denn als animaliſche Weſen zu betrachten ſeyen (ſo Giov. Pianciani a. a. O.), dieß iſt eine ziemlich willkürliche Ausflucht, durch welche die betreffende Schwierigkeit kaum verringert, geſchweige denn beſeitigt wird. Und ganz ebenſo oder noch bedenklicher ſteht es um jenen anderen Löſungsverſuch (v. Rougemont's; Pianciani's in der zweiten der oben angeführten Schriften; auch A. K. Koch's: „Die ſechs Schöpfungstage oder die moſaiſche Schöpfungsgeſchichte in vollem Einklang mit der Geognoſie", Wien 1852), wonach die Pflanzenſchöpfung des dritten Tagewerks nicht etwa in den vegetabiliſchen Foſſilien der Uebergangsgebirge und der Kohlenformation, ſondern in den phytogenen Geſteinen der allerälteſten Formationen, z. B. den Diamanten und Anthraciten der ſiluriſch-devoniſchen Gruppe, oder auch in dem wenigens theilweiſe phytogenen Granit, Gneiß und Glimmerſchiefer der Urgebirge, ihre jetzt kaum mehr erkennbaren Reſte hinterlaſſen hätte. Weder dieſe noch ſo manche andere ſpecielle Incongruenz zwiſchen Geologie und Geneſis wird durch Hypotheſen von der Art der hier angeführten, und erführen dieſelben auch die ſcharfſinnigſte Ausbildung, jemals in völlig befriedigender Weiſe auszugleichen ſeyn, noch kann überhaupt auf dieſem Wege ſcharfſinniger Combination der naturwiſſenſchaftlichen Thatſachen mit dem moſaiſchen Berichte jener anderen faſt noch wichtigeren Aufgabe des ſchöpfungsgeſchichtlichen Apologeten Genüge geleiſtet werden, die in der Wahrung des zarten poetiſchen Duftes und des ſchlicht und kindlich erzählenden Karakters der heiligen Urkunde als einer nicht chronologiſch oder ſtreng hiſtoriſch, ſondern ideal und in großen Zügen ſchildernden Berichterſtattung beſteht.

Je unverkennbarer nämlich dieſe „älteſte Urkunde des Menſchengeſchlechts", wie Herder in ſeiner bekannten trefflichen Schrift ſie nennt, als eine großartige prophetiſche Conception, als Produkt einer heiligen Geſchichtſchreibung im höheren Style, ja wenn man will, als rückwärts ſchauende Prophetie mit poetiſch-viſionärer Darſtellungsform (Kurtz, H. Miller, Reuſch ꝛc.) erſcheint; je deutlicher ſie nicht die Elemente der Geologie lehren, ſondern die Grundbegriffe aller Theologie offenbaren will, je unzwei-

felhafter der von ihrem Urheber festgehaltene Gesichtspunkt nicht der naturgeschichtliche, sondern der religiöse und heilsgeschichtliche ist: desto entschiedener wird auf eine specielle Durchführung des Vergleichs bis in alle Einzelheiten hinein zu verzichten und bei einer nur idealen Concordanz, bei einer Erweisung der Uebereinstimmung beider Berichte in ihren großen Hauptzügen stehen zu bleiben seyn. Nur ein solches ideales Harmonisirungsverfahren, wie es außer Einigen der bereits oben Genannten (Delitzsch, Keerl, Reusch ꝛc.) neuestens namentlich Fr. Michelis (in verschiedenen Aufsätzen seiner Zeitschrift: „Natur und Offenbarung", z. B. Jahrg. I, 102 ff. II, 61 ff. VIII, 91 ff. u. ö.), Luthardt (Apologetische Vorträge, 4. Aufl. 1865, S. 73 ff.) und Fr. W. Schultz („Die Schöpfungsgeschichte nach Naturwissenschaft und Bibel, Gotha 1865) beobachten, ermöglicht auch eine richtige Würdigung der so überaus bedeutsamen Berührung des mosaischen Berichts nach seiner formellen Seite mit dem heiligen Wochencyklus und Sabbathinstitute des Alten Bundes oder der Sechszahl der göttlichen Schöpfungsakte als des Urbilds der den Menschen im Reiche Gottes vorgeschriebenen Ordnung für ihr Arbeiten und Schaffen. Nur auf Grund solcher bloß idealen Harmonistik wird es ferner möglich, das Wahre und Haltbare auch der beiden früher betrachteten Auslegungsversuche mit herüberzunehmen und sonach mit den Restitutionisten eine theilweise Mitwirkung der satanischen Mächte bei den Katastrophen der Urzeit und bei den Mißbildungen der ältesten Schöpfungsepochen zu statuiren, mit den Antigeologisten aber eine vorsichtige Haltung gegenüber den Behauptungen der modernen Wissenschaft einzunehmen und die hohe Bedeutung auch der Noachischen Fluth und anderer Naturereignisse der späteren Zeit für die Bildungsgeschichte unserer gegenwärtigen Erdoberfläche gehörig in Anschlag zu bringen. Nur der ideale Harmonistiker vermag endlich jene Grundgedanken des biblischen Berichts gehörig an's Licht zu stellen, deren Uebereinstimmung mit den großen Hauptthatsachen geologischer Forschung wichtiger als alles Uebrige und bei weitem der schlagendste Beweis für den geoffenbarten Karakter jenes ersteren ist: die der Organismenschöpfung vorausgehende Entstehung der unorganischen Elemente des Erdkörpers nämlich; die von allem Anfange an getrennte Erschaffung der einzelnen Arten, Ordnungen und Klassen der Pflanzen und Thiere (das „ein jegliches nach seiner Art", 1 Mos. 1, 11. 12. 21. 24. 25), sowie endlich das allmähliche Aufsteigen dieser Repräsentanten der organischen Schöpfung zum Menschen als dem gipfelmäßigen Abschluß und beherrschenden Zielpunkt des ganzen Schöpfungsprocesses.

Wird so der Schöpfungshergang seiner kosmogonischen Seite oder seinen Beziehungen zur Naturgeschichte der Erde und ihrer Bewohner nach mit gehöriger Sorgfalt und mit gesundem Geschmack und Takt apologetisch behandelt, so wird eben damit jener tieferen spekulativen oder metaphysischen Lösung des Problems der Weg gebahnt, die auch seiner theologischen Seite, d. h. seinen Beziehungen zum ewigen Seyn und Leben der Gottheit, mehr und mehr gerecht zu werden sucht. In dieser letzteren Hinsicht kommt es, wenn der ächt-christliche oder concret-theistische Schöpfungsbegriff die ihm gebührende normale Ausbildung erhalten soll, wesentlich und vornehmlich darauf an, daß mit dem Streben, den Schöpfungsakt als ein Produkt der freien trinitarischen Selbstbestimmung des persönlichen Gottes zu begreifen, mit der trinitarischen Gestaltung des Schöpfungsbegriffes also, immer mehr Ernst gemacht werde. Dazu gehört aber Beides: eine möglichst reichhaltige und erschöpfende Verwerthung des biblischen Begriffs einer Erschaffung des Alls durch den Sohn als das absolute Urbild der im freien Geistesleben des gottbildlichen Menschen zu ihrer Vollendung gelangenden Welt (Joh. 1, 1—3. Hebr. 1, 2. 1 Kor. 8, 6. Kol. 1, 16 ꝛc.), und nicht minder eine sorgfältige spekulative Ausbildung der Idee einer Erschaffung der Welt im Geiste Gottes oder, wie das Alte Testament dieß ausdrückt, „durch den Hauch seines Mundes", d. h. durch jenes mütterlich bildende und belebende Princip, jene vollendende Lebensmacht der Gottheit, von welcher die organische Disposition, Gliederung und ursprüngliche Entwickelung der nach dem Bilde und durch das Wort des Sohnes geschaf-

senen Weltwesen ausgeht (Ps. 33, 6. 104, 30. Hiob 33, 4; vgl. 1 Mos. 1, 2). Wie jener Begriff der Schöpfung durch den Sohn über die meisten der die creatio prima betreffenden Fragen, namentlich auch über die nach dem wahren Sinne des ἐξ οὐκ ὄντων, den erforderlichen Aufschluß bieten wird, so sind es dagegen die Vorgänge der creatio secunda, die bereits in die irdische Weltzeit fallende (also nicht mehr cum tempore, sondern schon in tempore geschehene) successive Erschaffung der organischen Wesen, sowie die Regelung des Verhältnisses dieser Erdengeschöpfe zur himmlischen Welt und ihren Bewohnern, worauf der Begriff einer Schöpfung im Geiste Gottes ein nach den verschiedensten Seiten hin lehrreiches Licht fallen macht. Durch den Begriff einer Schöpfung durch den Sohn gilt es ebenso, das wahre Wesen der Transscendenz Gottes in seinem weltschöpferischen Verhalten darzulegen, wie durch die Lehre von der Schöpfung im göttlichen Geiste die Immanenz dieses Verhaltens anschaulich entwickelt und beschrieben werden muß. Jene erstere Lehre dient vor Allem dazu, das Wahre am Deismus für den christlichen Schöpfungsbegriff zu verwerthen, während die letztere das Wahre am Pantheismus, und insbesondere an der Transmutations- oder Entwickelungstheorie des modernen naturwissenschaftlichen Pantheismus, für denselben nutzbar zu machen gestattet und anleitet. Kurz, durch jene wird der abstrakt-monotheistische Schöpfungsbegriff des Judenthums, durch diese der bald mehr polytheistische, bald mehr pantheistische oder atheistische Schöpfungsbegriff der heidnischen Weltansicht überwunden, von allen einseitigen, abergläubigen und abenteuerlichen Vorstellungen gereinigt und in's ächt Christliche oder concret Monotheistische verklärt.

Vergl. als besonders werthvolle Beiträge zu dieser Fortbildung der christlichen Schöpfungslehre im Sinne einer auf biblischem Grunde ruhenden und dabei eben so philosophisch durchgebildeten wie naturwissenschaftlich erleuchteten theistischen Spekulation: J. P. Lange, Posit. Dogmatik, S. 244 ff. — Martensen, Dogmatik. §. 59 ff.— Schöberlein, „Ueber das Wesen der geistlichen Natur und Leiblichkeit (Jahrbb. für deutsche Theologie, 1861. S. 1 ff.). — Sengler, die Idee Gottes, Bd. II, 314 ff.— G. Mehring, die Grundsätze der kritischen Selbstvoraussetzung oder die Religionsphilosophie (1864), S. 237 ff. — Ueber den ganzen Gegenstand überhaupt ist von den bereits angeführten Werken namentlich Schultz's „Schöpfungsgeschichte" zu vergleichen, sowie meine zum Theil schon citirten Abhandlungen in den Jahrbüchern für deutsche Theol. 1860. Hft. IV. S. 775 ff. 1861. III. S. 659 ff. 1864. IV. S. 688 ff.; auch der Aufsatz: „Die neuesten Versuche zur Ausgleichung der biblischen Schöpfungsgeschichte mit der Geologie", in der Gütersloher apologetischen Monatsschrift: „Der Beweis des Glaubens", Heft I. 1865. S. 28 ff. Zöckler.

Schubert, Gotthilf Heinrich von, nimmt in der Geschichte des religiösen Lebens von Deutschland eine ganz eigenthümliche Stellung ein. Er ist nicht Theologe von Fach, hat auch nicht, wie Philipp Wackernagel, Fr. v. Meyer, Karl Ritter und sonstige Mitglieder der anderen Fakultäten, irgend eine theologische Disciplin gefördert, noch wie Eilers, Eichhorn, v. Raumer und Richter in Berlin durch eine kirchenregimentliche Stellung einen direkten Einfluß auf die Gestaltung irgend einer Kirchengemeinschaft geübt; ja er hat nicht einmal, wie Baader und Geistesverwandte, wirklich neue Gedanken in die deutsche Theologie eingeführt, und dennoch hat er auf dem Lebensgebiete der evangelischen Kirche Deutschlands durch ein halbes Jahrhundert weckend, belebend, anregend, versöhnend und sammelnd, also im eigentlichen Sinne erbauend, eine Wirksamkeit geübt, die nicht unterschätzt werden darf. Er war zu derselben durch die glücklichste Vereinigung trefflicher Gaben ausgerüstet. Ein wohlgebildeter kräftiger Leib setzte ihn in den Stand, ebensowohl auf den Höhen des Sinai, wie in der einsamen Studierstube vor Folianten oder mit der Lupe in der Hand seinem unbegränzten Verlangen nach Belehrung und dem gleich starken Drange nach mündlicher oder schriftlicher Mittheilung nachzugeben. Dieser Arbeitskraft entsprach die merkwürdige Receptivität seines Geistes, welchem sich kein Wissensgebiet verschloß. Der alten und neuen Spra-

chen in Wort und Schrift mächtig, mit der Geſchichte aller Zeiten vertraut, tief und mit Neigung in die mathematiſchen Wiſſenſchaften verſenkt, Naturhiſtoriker von Fach durch die Friſche und Beweglichkeit ſeines Geiſtes in den Stand geſetzt, jeden Augenblick und zu jedem Zwecke über den ganzen Schatz ſeiner Kenntniſſe zu verfügen, und bei alledem inſoweit Dichter, um den Spekulationen eines Schelling, Oetinger, Baader folgen zu können, gehörte er zu den geiſtig reichſten und univerſellſten Männer ſeiner Zeit. Und dieſe ganze Fülle ſeines Wiſſens hat Schubert mit Freiheit und Bewußtſeyn unter den Dienſt des göttlichen Wortes geſtellt und es nicht verſchmäht, „als ein ſo hochgelehrter Mann“ den Kindern und den Einfachſten im Volke ein Führer zum Leben zu werden. Doch liegt darin nur ein Theil ſeiner paſtoralen Wirkſamkeit, die ſich im Uebrigen kaum beſſer als unter dem Bilde einer großartigen Wechſelbank veranſchaulichen läßt. Wie dieſe ohne ſelbſt produktiv zu ſeyn, doch der Produktion einer ganzen Landſchaft zum kräftigſten Hebel dienen kann, ſo hat der leicht empfängliche und freundlich mittheilende Schubert die gegenſeitige Verbindung zahlreicher Freunde des Reiches Gottes geknüpft und die Früchte ſeines Fleißes und fremder tiefer Spekulation denen zur Wohlthat gemacht, die in Berührung mit ihm traten. Es kann von ihm geſagt werden, daß von ſeiner Schwelle Niemand gegangen iſt, ohne eine beſtimmte Segnung empfangen zu haben. Da aber die Zahl derer, welch irgend eine Strecke ihres Lebens mit ihm gegangen ſind, eine eben ſo große, wie ihre Menge eine bunte iſt, aus den verſchiedenſten Landſchaften des deutſchen Reichs, aus den verſchiedenſten Parteien der chriſtlichen Kirche herſtammend, ſo dürfte es kaum ein Gebiet unſeres kirchlichen Lebens geben, dem er ganz fremd geblieben wäre. Wie ihn der Mangel wirklicher Produktivität darin unterſtützte, denn er hatte weder einem Hengſtenberg noch einem Schelling gegenüber etwas Eigenes feſtzuhalten, ſo kam ihm auch ein anderer Mangel ſeines inneren Seyns, der in der Zeit ſeiner Bildung den Grund fand, trefflich zu Statten. Schubert war Chriſt, aber confeſſionslos in dem kühnſten Sinne des Wortes; er hatte keine Kritik, kein Auge für die Fehler des Anderen; wo ſein warmes Wort ein freundliches Gehör fand, ſein empfängliches Gemüth Nahrung erhielt, wo er überhaupt irgend in eine Verwandtſchaft mit dem trat, was ihn erfüllte, da hatte er eben nur für das Gute, für den Segen, den er nicht verderben wollte, Augen und drückte die Hand des alten Knebel in Weimar und des jungen Grafen von Platen in Erlangen ſo herzlich, wie die eines Kraft und Spleiß. Darum hat aber auch ſeine Milde Tauſende ergriffen, welche das kräftigere Wort nicht vertragen konnten.

Aus dem Vorgeſagten erhellt deutlich, welche Aufgabe die Erinnerung an Schubert an dieſer Stelle zu löſen hat. Es kann nicht erwartet werden, daß die Syſteme, welche Schubert der Reihe nach in ſeinen Hauptwerken von der „Nachtſeite“ an bis zu ſeinem „Erwerb und Erwartungen“ niedergelegt hat, hier reproducirt werden, denn dieſe Syſteme haben in der Geſchichte der Wiſſenſchaft keine mehr als vorübergehende Bedeutung gehabt, und am allerwenigſten eine ſolche, die ihre Beſprechung in einer theologiſchen Encyklopädie rechtfertigte. Ein deſto höheres Intereſſe aber gewinnt die Geſchichte eines Lebens, das ein unaufhörliches, mindeſtens 65 Jahre lang, ein bewußtes Nehmen und Geben mitten in den Brennpunkten unſeres Lebens darſtellt und das eben dadurch unzertrennlich in die Kirchengeſchichte dieſer Zeit verwebt iſt.

Gotthilf Heinrich Schubert iſt am 26. April 1780 zu Hohenſtein im ſächſiſchen Erzgebirge geboren. Sein Vater Chriſtian Gottlob Schubert, damals Pfarrverweſer, ſpäter Paſtor in Hohenſtein, war ein ernſter, einfacher, aber vielſeitig gebildeter und gläubiger Schüler von Chriſtian Auguſt Cruſius. Seine Mutter, eine Tochter des Pfarrers Werner, „ſchien eines jener Gefäße zu ſeyn, durch welche Gott nur wohlthun und ſegnen will. Sie war ein Bild der Liebe, der Demuth und der ſtillen Gottergebenheit. Es war eine Liebe, welche wenig Worte machte, ſondern immer nur in ihrem Herzen ſprach: „„Herr Jeſu, ich will deine arme Magd, will ganz dein ſeyn, hier bin ich, leite du mich nach deinem Wohlgefallen.““ Dabei waren aber Fleiß und

Ordnung und eine glückliche Gabe des Leitens nicht minder ihr Theil; „es hat wohl selten eine Frau in ihrer ganzen Umgebung so viel willige Unterwürfigkeit und Gehorsam, so viel Ehrfurcht und Liebe gefunden, als diese. So wenig gesprochen und so viel gethan haben wohl wenige Frauen.“ An dieser Mutter, deren Erbe er war, hat sich Schubert's Geist im Stillen genährt, und eine fromme Schwester, Eleonore, machte es sich noch zur besonderen Aufgabe, die Keime christlichen Lebens, die in sein Herz gelegt waren, mit Bewußtseyn zu pflegen. Sie erzählte ihm aus der heiligen Geschichte und Anderes aus dem Reiche Gottes; sie erklärte ihm, was ihm an der Rede der Eltern dunkel blieb, sie erschloß ihm den Sinn unserer Feiertage. So verstand sie es namentlich am Charfreitage des J. 1785, zu ihm in einer Weise von der Geschichte des Todes Jesu zu reden, daß das Kind einen Eindruck empfing, den ein langes Leben nicht abzuschwächen vermochte, an dessen Ende er jene Stunde als die Weihe für die That des Lebens bezeichnet.

Von seinem Vater hatte Gotthilf Heinrich Schubert einen geheimnißvollen Familienzug, die Gabe des Traumes empfangen. Es geschah kaum ein wichtigeres Ereigniß in der Familie Schubert's, ohne daß es durch einen Traum beeinflußt oder doch wenigstens angezeigt worden wäre. Dieser angeborenen Richtung des Knaben nach der Nachtseite des Lebens wurde eine von ihm selbst gesuchte Kräftigung in den Berichten alter Bergleute vom doppelten Gesicht und manchen anderen Wundern der Tiefe, und er gewöhnte sich von Kindheit auf, jedem Zeugniß für das Hineinragen der übersinnlichen Welt in die sinnliche nachzugehen. So wuchsen in aller Verborgenheit die beiden Hauptzüge in Schubert's theologischem Karakter mit ihm auf. Seinen Unterricht empfing er der Reihe nach in Hohenstein, in Lichtenstein bei seinem Schwager, dem Rektor Hüttenrauch und in Greiz. In Lichtenstein, war Karl Gottlieb Bretschneider (s. d. Art.) sein Mitschüler, eine Kameradschaft, die Schubert's Ehrgeiz wiederholentlich stachelte. Einen wirklichen Einfluß gewinnt erst der Unterricht auf ihn, den er auf dem Gymnasium zu Weimar empfing; denn dort hat er eine Richtung eingeschlagen, die länger als ein Jahrzehnt seinen Weg bestimmt hat. Das Gymnasium stand unter dem Rektorate Böttiger's, des Freundes von Göthe und Schiller, und unter der Oberleitung von Herder. Zu den Schülern gehörten Karl Heinrich Peucer, nachher als Rechtsgelehrter hoch gestiegen, als Uebersetzer moderner Dichtungen beliebt, Karl Benedikt Hase, der zu Paris verstorbene berühmte Alterthumsforscher, Froriep, später Mediciner und als solcher nicht minder bedeutend wie jene in ihren Fächern, und der feine, ernste Martin Leberecht de Wette (s. d. Art.). Der herrschende Geist in der Schule war die Verehrung für die Männer, deren Dichtungen eben Weimar's Glanz darstellten, der Cultus des Genius in seinen schüchternen Anfängen. Wie Herder überhaupt nach den vor Kurzem durch die Tagebücher Müller's bekannt gewordenenen Notizen einen weit tieferen Eindruck auf seine Zeitgenossen gemacht hat, als wir anzunehmen geneigt sind, so hat er auch als Ephorus des Gymnasiums zu Weimar ein persönliches, einflußreiches Verhältniß zu den Primanern gehabt und jedem Einzelnen von ihnen die Gelegenheit geboten, sich ihm näher bekannt zu machen. Schubert unternahm dieß durch eine lange und gründliche Ausarbeitung, in welcher er die Gedanken Herder's über den Zusammenhang, welchen der Wohnplatz des Menschen mit seiner geistigen und sittlichen Entwickelung hat, auf selbstständige Weise auszuführen versuchte. Der Verfasser der Philosophie der Geschichte der Menschheit öffnete dem strebsamen Jünglinge sein Haus und gab ihm Antheil an den Lehrstunden, in welchen er seine eigenen Söhne für das Studium vorbereitete. Schubert gab sich dem alten Meister mit Wärme hin und bezeichnete ihn als „einen Mann, dem er, wenn es seyn müßte, zu Fuße und barfuß, in Hitze und Frost, Hunger und Durst mitten hinein nach Asien nachziehen möchte, um sich an seinem Anblick und Worte zu erfreuen und zu beleben.“ Zu der Frau und den Kindern des Dichters trat er in ein Freundschaftsverhältniß, welches bis in seine spätesten Zeiten hinab gedauert hat, und die näheren Bekannten der Familie, wie Jean

Paul, wurden auch die ſeinigen. Durchaus gerüſtet bezog Schubert im J. 1799 die hohe Schule zu Leipzig, um evangeliſche Theologie zu ſtudiren. Der weſentlichſte Gewinn, den er dort davontrug, beſtand in der engen Verbrüderung mit dem Dichter Friedrich Gottlob Wetzel und dem Theologen Friedrich Auguſt Köthe, dem treuen Mitarbeiter Reinhard's im Kampfe des Supranaturalismus wider den Rationalismus, wider den er auch ſchon im Jahre 1830 eine Volksausgabe von Melanchthon's Werken in's Feld führte.

Im Jahre 1801 ſiedelte Schubert, nachdem er ſchon früher das Studium der Theologie mit dem der Medicin vertauſcht hatte, nach Jena über. Dort ſtand Schelling in einem Glanze, in dem er wohl kaum je wieder geleuchtet hat, und ſah unter ſeinem dichtgedrängten Zuhörerkreis gereifte Männer. Es dürfte für das Verſtändniß des Einfluſſes, den der heterodoxe Vater der Naturphiloſophie auf die Wiederbelebung des religiöſen Lebens in Deutſchland geübt hat, nicht ungeeignet ſeyn, die Worte zu vernehmen, in denen Schubert ſelbſt 60 Jahre ſpäter den Eindruck beſchreibt, den Schelling damals auf ihn gemacht hat. Dieſelben bilden eine nicht ganz werthloſe Ergänzung zu den Mittheilungen, welche Bd. XIII. S. 504 über die Einflüſſe gegeben ſind, unter denen Schelling ſelbſt in Jena ſtand. Zugleich geben ſie einen Blick in diejenige Auffaſſung der Naturphiloſophie, die Schubert ſelbſt, wenn auch unter wechſelnden Formen, 60 Jahre hindurch feſtgehalten hat. Schubert ſagt: „Schelling war, als ich ihn hörte, ſeinen Jahren nach ein Jüngling unter uns Jünglingen. Die Ehrerbietung, mit welcher Alle ihn beachteten, galt einer anderen, in ſeinem ganzen Weſen liegenden Würde als jene iſt, die das höhere gereifte Alter und die vieljährige Erfahrung einem gereiften Haupte verleihen. In ſeinem lebendigen Worte lag eine hinnehmende Kraft, welcher, wo ſie nur einige Empfänglichkeit traf, keine der jungen Seelen ſich erwehren konnte. Es möchte ſchwer ſeyn, einem Leſer unſerer Zeit, der nicht, wie ich, jugendlicher theilnehmender Hörer war, es begreiflich zu machen, wie es mir, wenn Schelling zu uns ſprach, öfters ſo zu Muthe wurde, als ob ich Dante, den Seher einer nur dem geweihten Auge geöffneten Jenſeitswelt ſähe und hörte. Der mächtige Inhalt, der in ſeiner, wie mit mathematiſcher Schärfe im Lapidarſtyl abgemeſſenen Rede lag, erſchien mir wie ein gebundener Prometheus, deſſen Bande zu löſen und aus deſſen Hand das unverlöſchende Feuer zu empfangen, die Aufgabe des verſtehenden Geiſtes iſt.

„Aber weder die Perſönlichkeit, noch die belebende Kraft mündlicher Mittheilung konnte es allein ſeyn, welche für die Schelling'ſche Philoſophie, alsbald nach ihrem öffentlichen Kundwerden durch Schriften, eine Theilnahme und eine Aufregung für und wider ihre Richtung hervorriefen, wie dieß vor und nachher in langer Zeit keine andere literariſche Erſcheinung in gleicher Art vermocht hat. Hier mußte dieß einzig der Inhalt für ſich ſelber thun.

„Man wird es da, wo ſich's um ſinnlich wahrnehmbare Dinge und natürliche Erſcheinungen handelt, einem Lehrer und Schriftſteller ſogleich anmerken, ob er aus eigener Anſchauung und Erfahrung ſpricht oder bloß von dem redet, was er von Anderen gehört, ja nach eigener ſelbſtgemachter Vorſtellung ſich ausgedacht hat. Nur was ich ſelbſt geſehen und erfahren, das hat für mich Gewißheit; ich kann davon mit einer Ueberzeugung reden, die ſich auch Anderen in ſiegreicher Weiſe mittheilt. Auf die gleiche Weiſe, wie mit der äußeren Erfahrung, verhält es ſich mit der inneren. Es gibt eine Wirklichkeit von höherer Art, deren Seyn der erkennende Geiſt in uns mit derſelben Sicherheit und Gewißheit erfahren kann, als unſer Leib durch ſeine Sinne das Seyn der äußeren, ſichtbaren Natur erfährt. Dieſe, die Wirklichkeit der leiblichen Dinge, ſtellt ſich unſeren wahrnehmenden Sinnen als eine That eben derſelben ſchaffenden Kraft dar, durch welche auch unſere leibliche Natur zum Werden gekommen. Das Seyn der Sichtbarkeit iſt in gleicher Weiſe eine wirkliche Thatſache als das Seyn des wahrnehmenden Sinnes. Auch dem erkennenden Geiſte in uns hat ſich die Wirklichkeit der höheren Art als geiſtig-leibliche Thatſache genaht; er wird ihrer inne werden, wenn ſich ſein

eigenes Erkennen zu einem Anerkennen deſſen erhebt, von welchem er erkannt und aus welchem nach gleichmäßiger Ordnung die Wirklichkeit des leiblichen wie des geiſtigen Werdens hervorgeht. Und jenes Innewerden einer geiſtigen göttlichen Wirklichkeit, in der wir ſelber leben, weben und ſind, iſt der höchſte Gewinn des Erdenlebens und des Forſchens nach Weisheit. Daß Schelling thatſächlich gläubiger Chriſt war und iſt, das hat er bei jeder Gelegenheit, wo es galt, öffentlich bekannt. Schon zu meiner Zeit gab es unter den Jünglingen, die ihn hörten, Solche, welche es ahnten, was er unter der intellektuellen Anſchauung meinte, durch welche unſer Geiſt den unendlichen Urgrund alles Seyns und Werdens erfaſſen muß. Sie hatten dafür das Wort Glauben gehört.

„Mehr denn vierzig Jahre nachher ſprach eine Geſellſchaft von Männern, die an geiſtiger Erkenntniß und Erfahrung gereifter waren, an ihrer Spitze Auguſt Neander und Tweſten, als Schelling's Zuhörer in Berlin in ihrem Dankſagungsſchreiben an den verehrten Lehrer es aus, daß ſeine Vorleſungen ihnen den Weg zu einer poſitiven, Begriff und Leben, Glauben und Wiſſen in Einklang bringenden Philoſophie gezeigt haben. Ja, wie ich dieß vorhin andeutete, nicht in der Perſönlichkeit, nicht in der Gabe der Rede lag die Macht, durch welche Schelling mit ſeiner Philoſophie ſo allgemeines Aufmerken weckte, ſondern in ihrer inneren Wahrheit. Schelling ſprach mit Ueberzeugung aus, was er ſelber geiſtig geſchaut, erfahren hatte, und dieſe Ueberzeugung von einem Etwas, das wirklich ſo iſt, theilte ſich Anderen in ſiegreicher Kraft mit.“

Die innere Abhängigkeit von Schelling, in welche Schubert in Jena trat und die ſich mit der Zeit auch in eine äußere verwandelte, hat bis an den Tod beider Männer angedauert; es kam aber auch ein zweiter, in ſeinem innerſten Grunde verwandter, in der äußeren Richtung aber recht verſchiedener Einfluß hinzu. Dieſen übte der junge Phyſiker Wilhelm Ritter. Dieſer merkwürdige Mann iſt in weiteren Kreiſen wohl nur noch dem Namen nach durch die Anekdote bekannt, welche Harms in ſeiner 44. Theſe von ſeiner Trauung erzählt, verdient aber doch die Vergeſſenheit in keiner Hinſicht. Ein Freund von Herder und Hardenberg (Novalis), auf dem Gebiete der Phyſik ſeiner Zeit als Autorität erſten Ranges geachtet, hatte er ſeine ganze Kraft auf die Erforſchung der Nachtſeite des Lebens concentrirt, den Mesmerismus, das magnetiſche Hellſehen u. dergl. wiſſenſchaftlich geprüft. Gerade auf dieſem Felde begegnete er ſich mit Schubert. Dieſer hatte in Jena nur eigentlich die Stellung empfangen, von der aus ſeine Wirkſamkeit gegangen iſt und innerhalb deren alle weitere Entwickelung nur eine tiefere Erfüllung des inneren Menſchen durch Chriſtum war. Er zählte zu den Romantikern, innerhalb derſelben wandte er ſich denjenigen Kreiſen zu, welche von der Naturphiloſophie ausgingen, und das wiſſenſchaftliche Problem ſeiner Arbeit war die Pſyche des Menſchen im Allgemeinen, ganz beſonders aber in dem Sinne, in welchem die Trichotomen das Wort brauchen. — Mit der ihm eigenen Gabe des Findens und Anziehens, bei ſeiner Neigung, bei „den Kirchthürmen des Weges“ nicht vorbeizugehen hat Schubert eine ſo große Menge hervorragender Männer zu ſeinen Bekannten, ſelbſt zu ſeinen Freunden gehabt, wie gewiß kein Zeitgenoſſe, und er hat von jedem etwas empfangen, angezogen aber hat er nur das Verwandte, das Fremde mit feinem Gefühle wieder ausgeſtoßen.

Gleich ſeine nächſten Lebensjahre, welche ſeiner techniſchen Ausbildung gehörten und in denen er ſeine Fortſchritte in Wellenlinien nahm, gaben ihm Gelegenheit, dieß zu beweiſen. Den Plan einer Reiſe nach Südafrika, welcher durch Humboldt's Vorgang in ihm angeregt war, gab er auf, weil er den Wunſch hatte, möglichſt bald einen eigenen Hausſtand zu gründen. Er trat im J. 1803 in die Ehe mit Henriette Mühlmann und ließ ſich als praktiſcher Arzt in Altenburg nieder. Der „mit Gott und 100 Thaler Schulden“ begonnene Eheſtand wäre ohne die ſeltenen Tugenden der Frau ein höchſt kummervoller geworden; er war es aber nicht; der Fleiß und die Genügſamkeit des Weibes, die Vielſeitigkeit des Mannes hielten den Hunger, der mehr als ein-

mal durch die Fenster sah, fern. Dr. Schubert hatte zwar wenig Patienten, aber er schrieb den Roman „Die Kirche und die Götter", gab spanische und lateinische Stunden, übersetzte, recensirte für Honorar, und so mochte das Haus bestehen. Indeß mochte sich Schubert wohl selbst mit der Zeit überzeugen, daß er noch weniger zum Arzt wie zum Pastor geboren war und daß ihn nur seine Neigung für die Naturwissenschaften zu jenem Studium geführt hatte; natürlich aber hatte er aus Ursache dieser Umwege in seinen Kenntnissen noch Lücken gelassen. Dieß veranlaßte ihn, im Jahre 1805 nach Freiberg überzusiedeln, wo er zu den Füßen Abraham Werner's, des Linné der Steine, jenen Zweig der Naturkunde lernen wollte, der in einem halben Jahrhundert eine Entwickelung durchgemacht hat, wie keine der anderen, und dessen wunderbare Früchte im Kosmos von Humboldt vorliegen. Er kam ernster nach Freiberg als er nach Altenburg gekommen war. Männer wie Matthiä, der Philologe, und Hauschild hatten ihn darauf hingewiesen, daß es auch litterarische Genüsse reinerer und höherer Art gebe, als die Lektüre der Romantiker. In Freiberg erneute sich die Freundschaft mit der jetzt schon verwittweten und verwaisten Familie Herder's und knüpfte sich das Freundschaftsband mit Karl von Raumer. Ebenda wurde ihm seine einzige Tochter geboren, Selma Wilhelmine, die spätere Gemahlin des Consistorialraths Ranke; endlich begann er dort sein erstes größeres Werk: „Die Ahndungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens", deren erster Theil in Freiberg geschrieben ist. Der Zweck des Buches ist in dem Titel ausgesprochen, es handelte sich um eine allseitige Begründung der Ideen, welche er selbst schon in seiner für Herder gefertigten Jünglingsarbeit niedergelegt hatte; er wollte diejenigen Gesetze auffinden, welche in allen Erscheinungsformen des Lebens wiederkehren. Der erste ganz allgemeine Theil machte Aufsehen und schien zu überraschen. Der zweite Theil, der in Dresden gearbeitet ist, wo Schubert sich zu Ausgange des Jahres 1806 niederließ, enttäuschte. Mit einem Aufwande von Fleiß, dessen nur ein Schubert fähig war, unter Aufstellung merkwürdiger Zahlentabellen, deren Ausrechnung unnennbare Mühe machte und deren Richtigkeit wohl nie ein Sterblicher geprüft hat, war der Versuch gemacht, zu beweisen, daß der Mensch auch insofern Mikrokosmus sey, als die Anordnung seines Leibes, die Abstände seiner einzelnen Glieder, die Verhältnisse ihrer Größen, ihrer Bewegungen auch die Normen gäben, nach denen die Welt überhaupt gebaut sey, nach denen zunächst das Planetensystem sich bewege. Schelling freilich applaudirte, denn er fand genug Fleisch von seinem Fleisch und die Zahl seiner Gegner kam schon in's Wachsen; auch Jean Paul und Franz von Baader nahmen keinen Anstoß, aber Männer von Fach, wie K. F. Gauß, und Männer von ernst christlicher Gesinnung, wie Johann Friedrich von Meyer, schüttelten das Haupt.

Noch ein zweites gleich merkwürdiges Buch ließ Schubert von Dresden ausgehen, die „Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft." Dieses Werk, aus öffentlich gehaltenen Vorlesungen entstanden und im J. 1803 im Arnold'schen Verlag zu Dresden erschienen, hat den Ruhm seines Verfassers gegründet und gilt so entschieden als das ihn bezeichnende, daß noch jetzt, nachdem er noch fernere 50 Jahre in der reichsten Weise litterarisch gearbeitet hat, Litterarhistoriker, wie Julian Schmidt, sich mit ihm abgefunden zu haben meinen, wenn sie seine „Nachtseite" nennen. Es rechtfertigt sich deshalb wohl, wenn wir die Schrift in wenig Zügen karakterisiren. Den eigentlichen Vorwurf bildete der thierische Magnetismus und das Hellsehen; er faßte indeß seine Aufgabe tief und ernst. In vierzehn Vorlesungen, deren erste einen Gesammtüberblick über das Gebiet gab, welches er zu beschreiben gedachte, unternahm er es, zuerst in der Urgeschichte des Menschen zu zeigen, daß der innigste Einklang seines Wesens mit der ganzen äußeren Natur der ursprüngliche Zustand desselben war; hierauf sollte in aller Naturwissenschaft derselbe ewige Bund, dieselbe Beziehung des Einzelnen auf das Ganze wiedergefunden und eben dadurch der allgemeine Sinn und Geist der Natur vor der Seele erklärt werden. So leitete er denn seine Zuhörer erst in den Urzustand der Menschen, dann durch die Sagen, in denen die Völker des Südens und Nordens ihre

Anſichten von der Natur niedergelegt haben, an die Wiege der Wiſſenſchaft. In einem Rundbilde führte er deren einzelne Zweige vor, gelangte, nachdem er den großartigen Bau des Weltgebäudes vor der Seele aufgerichtet hatte, von der völlig lebloſen Welt zu der der Pflanzen und Thiere, und wieder zu der Betrachtung des Menſchen aufſteigend, in der zwölften Vorleſung zu den in einem jetzigen Daſeyn ſchlummernden Kräften eines künftigen, ſprach in der dreizehnten über die wunderbaren Erſcheinungen des thieriſchen Magnetismus und faßte zuletzt das Vorgetragene noch einmal zuſammen, um das Gemüth lernen zu laſſen, daß die Kräfte der Einzelnen nur für das Ganze, nur in Harmonie mit dieſem ſind, nnd daß es das höchſte Ziel, der höchſte Beruf des Lebens ſey, daß der Einzelne ſich ſelber uud ſein ganzes Streben dem allgemeinen heiligen Werke des Guten und Wahren zum Opfer bringe; eine Nutzanwendung, welche zu jener Zeit noch einen beſonderen Sinn ausſprach.

Die litterariſchen Erfolge hatten Schubert äußerlich ſorglos geſtellt, wenn auch eine auf ſie berechnete Exiſtenz eine recht unſichere war; der Verkehr mit manchen alten Freunden und neben ihnen mit angeſehenen Dichtern, Künſtlern, Gelehrten gab dem Leben eine angenehme Geſtalt, aber die innerſten Bedürfniſſe ſeines Gemüths blieben unbefriedigt. Es war doch eben eine leere, arme Zeit, da ein Schelling von einem Buche, wie „die Nachtſeite“ war, welches der eigene Verfaſſer ſpäter der Emendirung bedürftig erachtete und nicht ohne Schüchternheit als „Denkmal einer Uebergangszeit des Erkennens“ bezeichnete, die ja „nicht nur ihr Geſtern, ſondern auch ihr Morgen hatte“, ſagen konnte, ſie habe ihm das Weihnachtsfeſt feiern helfen. Aber Schubert empfand auch die ganze Oede, wie die Gefahr ſeiner Lage, und ſuchte die Abhülfe in heißem Gebete. Namentlich hat er dieß in einer beſtimmten Nacht gethan, und was er damals gebetet, hat er bereits acht Jahre ſpäter, dann wieder am Abend ſeines Lebens aufgezeichnet. Ton und Inhalt der Rede ſind für die Form ſeiner beſonderen Frömmigkeit bezeichnend. „Du, der du mir das innere Bedürfniß, das in meinem jetzigen Lebenselemente ſo gar keine Nahrung findet, ſelber in's Herz gegeben, der du das Schreien der Raben hörſt, die dort in der Abendröthe fliegen, höre du auch das Seufzen meines Herzens! Errette du mich aus dieſen äußeren Verhältniſſen, aus denen ich keinen Ausweg weiß! Siehe, in meiner jetzigen Lage muß das Beſſere, was du in mich gelegt haſt, zu Grunde gehen; du weißt ja Alles! du weißt ja Alles! darum führe du mich wo anders hin, wo ich das erlangen kann, wonach mich ſo von ganzer Seele verlangt.“ Wer wollte in dieſem Gebete, „das eigentlich ſelber nicht wußte, was es wollte“, die Kindlichkeit verkennen, die hinter aller Reflexion und Rhetorik verborgen liegt, und wer die nahe formelle Verwandtſchaft läugnen, in der es mit jenem merkwürdigen Anrufe Gottes durch den ſterbenden Schubert ſteht, der nicht röcheln wollte. Uebrigens fand das Gebet eine wunderbar raſche Erhörung, denn faſt in derſelben Nacht, da es geſprochen war, kam Schelling zu dem Entſchluß, ſeinen von ihm hochgeſchätzten Schüler zu einer Stelle in Nürnberg vorzuſchlagen, deren Beſetzung eben damals Schwierigkeiten machte, und Alles fügte ſich ſo glücklich, daß die Ueberſiedelung ſchon im Frühjahr 1809 geſchehen konnte.

Schubert, der bis dahin noch immer als Arzt praktizirt hatte, wurde Rektor des Realinſtituts in Nürnberg, einer Anſtalt, welche den Verſuch machen ſollte, auf einem anderen Grunde als dem der alten Sprachen „ſolchen Köpfen, die für Natur und Kunſtideen unmittelbares treibendes Intereſſe hätten“, eine allgemeine Bildung zu geben. Die Löſung dieſer Aufgabe war an ſich um ihrer Unklarheit willen eine überaus ſchwierige; ſie wurde es doppelt unter Händen, welche das Schulſcepter noch nicht geführt hatten, in Zeiten, da es ſchwer war, eine ſtudirende Jugend in Maß und Ordnung zu halten; aber ſie wurde vollends kaum ausführbar unter Vorgeſetzten, wie Paulus und Stephani, welche nach ihrer ganzen Richtung ſein Werk eher hinderten und ſtörten als beförderten. Aber er hat trotzdem nicht nur mit Ehren, ſondern auch mit überaus günſtigem Erfolge ſieben Jahre lang ſein Amt geführt. Innerhalb dieſer Zeit verlor

er seine Frau, welche, im schönsten Sinne des Wortes für den Himmel gereift, am 11. Februar 1812 in ihre ewige Heimath einging, und verheirathete sich am 25. April 1813 mit einer Verwandten seiner ersten Frau, Julie Steuernagel, von Neuem. Sie ist die Genossin der größeren Hälfte seines Lebens und die allen Lesern der Schubert'schen Werke liebgewordene Begleiterin des Gatten auf seinen Zügen von der Ostsee bis an's rothe Meer gewesen. Auch fällt in jene Periode ein drittes Buch, welches in einem gewissen Sinne als Fortsetzung der Nachtseite erscheinen mag und gleich diesem zu den meist genannten Werken Schubert's zählt, „das Traumbuch", d. h. die Symbolik des Traumes. Es verdankt seine Entstehung einem Scherzwort, das wohl doch ernstlicher gemeint war, als der Autor zugeben mag. Dieser steht überhaupt etwas eigenthümlich zu der in seinem „Erwerb" förmlich desavouirten Schrift, denn sie ist immer wieder neu aufgelegt und nach seinem Tode in vierter Ausgabe von seinem Schwiegersohne Ranke herausgegeben worden.

Schubert bezeichnet seinen Eingang in Nürnberg als einen „Weg zum Brodthaus"; in der That ist er ihm das geworden, denn der geistige Gewinn, den er in der Amtsgemeinschaft mit Hegel und Anderen davontrug, trat hinter den geistlichen weit zurück. Dieser wurde ihm namentlich durch vier Männer vermittelt, durch Kanne, Kießling, Schöner und Burger. Dieser Nürnberger Kreis hat einen nicht unbedeutenden Einfluß auf die Neugestaltung des kirchlichen Lebens in Deutschland geübt (vgl. den Artikel „Basler Christenthumsgesellschaft") und bezeichnet so schlagend den Kanal, durch welchen damals eine specifisch christliche Richtung der Naturforschung und der Alterthumswissenschaft (Conradin Creuzer) sich in die Gemeinde ergoß, daß ihre Erwähnung nöthig scheint. — Johann Arnold Kanne war eine der eigenthümlichsten Existenzen, welche die Zeit des wieder erwachenden Glaubenslebens in seiner Mischung mit der Romantik erzeugt hat. Von starkem Begehren und schwachem Wollen, getrieben von einem mächtigen Drange nach Wirksamkeit, der es nie zur Klarheit brachte, und was damit im Zusammenhange steht, im Besitz der reichsten Kenntnisse, ohne deren Herr zu seyn, wurde er nicht nur äußerlich ein Spielball des Schicksals, wie man zu sagen pflegt, sondern er wurde auch innerlich hin- und hergeworfen. Er hatte Philologie studirt, war mit der größten Kühnheit und bei den Parteigenossen mit glänzendem Erfolge für die romantische Auffassung der Mythologie litterarisch eingetreten, aber während seine Schriften besprochen wurden, ein um das andere Mal gemeiner Soldat, Deserteur, Bettler gewesen und zuletzt aus dem Militärlazareth eines Linzer Klosters an das Realinstitut berufen worden. Kanne war sieben Jahre älter als Schubert, hatte etwas straff Militärisches in seinem Wesen, befand sich damals auf dem Standpunkte einer strengen ascetischen Gläubigkeit, so sehr, daß ihn schon die Berührungen eines specifischen Christen mit der Naturwissenschaft sündlich erschien, daß er seine eigene litterarische Thätigkeit als ein Werk der Eitelkeit verurtheilte, und es war deshalb sehr natürlich, daß er einen gewaltigen Einfluß auf seinen leicht erregbaren Rektor erlangte, der indeß mit seiner wachsenden Schroffheit nachließ. — Kießling ist durch Schubert selbst mit so viel Treue und Wärme gezeichnet worden, daß wohl die Bekanntschaft der Leser mit diesem alten frommen Geschäftsmann, welcher unter denen, die den Pietistennamen zu Ehren gebracht haben, eine hervorragende Stelle einnimmt, vorausgesetzt werden darf.— Schöner, dessen Biographie Ledderhose in der Bielefelder Sonntagsbibliothek V, 5 gegeben hat und der in seiner inneren Geschichte einige Verwandtschaft mit Tauler hat, ist der Mann, der länger als ein Jahrzehnt allein in Nürnberg das Wort vom Kreuz von der Kanzel herab bekannt und selbst das Kreuz getragen hat.— Dem alten Rosenbäcker Matthias Burger, dem tiefsinnigen Zöglinge des Pfarrers Hahn in Kornwestheim, hat Schubert selbst im dritten Bande des „Erwerbs" ein schönes Denkmal gesetzt.

Den Ertrag seines Nürnberger Aufenthalts hat Schubert in demjenigen Werke niedergelegt, das an Einfachheit und Klarheit, an Beredtsamkeit und Fülle des Inhalts

alle seine anderen Schriften überragt, nach dem Zeugniß competenter Richter in seiner Gattung eine ganze Bibliothek ersetzt und in einzelnen Parthien sich dem Besten anreiht, was unsere Litteratur aufzuweisen hat. Es ist dieß „Altes und Neues aus dem Gebiet der inneren Seelenkunde". Dieses Buch sollte in jener Zeit, 1815, „wo soeben durch den siegreich beendigten Freiheitskampf in dem deutschen Volke mit dem äußeren menschlichen Ernste des Lebens auch ein innerer göttlicher Ernst zu erwachen schien", die rechte Zeit und Stunde ergreifen und nicht den Gelehrten, sondern dem Volke in kunstloser Rede, aber in Kraft des Glaubens das Evangelium von Christo an's Herz legen. Die Form war rhetorisch. Der Inhalt gliedert sich wie folgt: I. Ich schreibe euch Kindern, denn ihr kennt den Vater. 1) Ihr kennt Ihn aus den Werken, aus der Natur. 2) Ihr kennt ihn aus den väterlichen, wunderbaren, oft dunkeln, immer liebenden Führungen Eures Lebens. 3) Ihr kennet Ihn aus der Kraft seines Wortes. 4) Ihr kennet ihn aus der Erfahrung selber: aus dem unmittelbaren Umgange mit Ihm im Gebete. — II. Ich schreibe Euch Jünglingen, denn Ihr habt das Böse überwunden. Dieser Theil ist der kürzere; als das Böse wird nach längerer Einleitung das falsche Selbstvertrauen, der Stolz der Natur beschrieben; der Sieg ist der Glaube, erkennbar an seinen Früchten. Der Standpunkt des Verfassers dieser Reden über die Religion an die Ungelehrten unter ihren Verächtern war ein fester. „Ich vermag Alles durch den, der mich mächtig machet, Christus; aber auch nur durch Ihn, außer Ihm nichts. Ja, nichts außer Ihm, mit und in Ihm Alles!" — „Ich möchte jetzt keinen Gott mehr, als den Gott in Christo, dem ich Armer Alles sagen, Alles vertrauen, den ich um Alles bitten darf, so klein es auch sey, dem ich mich nahen darf, wie elend ich auch sey." Wirksam wurde das Buch durch kleine Geschichten, die überall eingestreut waren. Sie hatten ihre Quelle theils in Kanne's „Sammlung wahrer und erwecklicher Schriften aus dem Reiche Christi" und den Basler Sammlungen, theils in Erlebnissen und Erfahrungen des Verfassers, der ein gutes Stück seiner Lebensgeschichte darin geschrieben hat.

Wir sind heute kaum mehr im Stande, die Wirkung dieses Buches zu verstehen. Sie war gewaltig in Erweckung und Belebung manchen jungen Gemüthes, das von daher seine Bekehrung schreibt, und entscheidend war sie für den Verfasser, denn sie trug ihm neben den warmen Dankesbezeugungen eines Claus Harms und Aug. Neander auch manches Martyrium ein, und er hatte an ihm den Höhepunkt seines inneren Lebens wie seiner schriftstellerischen Thätigkeit erreicht. Das Beste, was wir aus seiner Feder besitzen, hat er auf Verfolgung dieses Weges geschrieben. Dahin gehören zunächst die folgenden Theile des Werkes. Der zweite mit dem Lebensbilde von Johann Tobias Kießling und Zügen aus dem Leben der Pfarrer Flattich und Machdolph; der dritte mit den bekannten „Mittheilungen aus dem Reiche; der vierte mit „Erzählungen von Liedern" und „Erzählungen und Liedern von Reisen"; hier finden wir Schubert's Jugendgeschichte viel ansprechender als in seiner Selbstbiographie erzählt. Ferner gehören dahin die Lebensbilder von Wittmann, Oberberg, Spleiß und Krafft, von Anna Zwingli von Oberlin, selbst die noch von Columbus, Drake, Keppler, Prinz Eugen; selbst seine Kinderschriften möchte ich in diese Kategorie stellen.

Es sey erlaubt, hier anzuschließen, was überhaupt von dem Schriftsteller Schubert noch zu sagen ist. Daß er sehr viel und Vielerlei geschrieben und nicht bloß große Zeitschriften, wie die Evangel. Kirchenzeitung, mit seinen Beiträgen geziert, sondern auch jungen strebsamen Blättern, wie dem „Bairischen Correspondenzblatt" von Brandt, seine Theilnahme zuwandte, ist bekannt; ebenso daß einige seiner Bücher, wie „das Wanderbüchlein eines reisenden Gelehrten", wie die „Erinnerungen an die Herzogin Helene von Orleans", einen glänzenden, durch ihren objektiven Werth nicht genügend gerechtfertigten Erfolg hatten. Indeß haben wir es hier nur mit den größeren Werken zu thun. Die „Geschichte der Seele", 2 Bde. 4. Aufl., ist das Hauptwerk seiner wissenschaftlichen Thätigkeit und bildet ein Seitenstück zu „Altes und Neues". Ein reicher

Schatz der schönsten Stellen des heidnischen und des christlichen Alterthums über Gott und Seele und eine Reihe überraschender Thatsachen unterstützen die Demonstration. Apologie des Christenthums vom psychologischen Standpunkte her ist die Tendenz. Eine selbstständige Arbeit ist sie allerdings nicht und in der Geschichte der Psychologie gehört sie der Vergangenheit an.

In den Jahren 1836 und 1837 machte Schubert eine „Reise in das Morgenland"; 1838—1840 erschienen die 3 Bände, welche unter diesem Titel die Pilgerfahrt beschreiben, das Herz für die heiligen Stätten erwärmen, über Land und Leute angenehm belehren, manche überraschenden Beobachtungen aus dem Gebiete der Mineralogie, Botanik und Zoologie bringen; einige wichtige barometrische Messungen erhöhen den Werth des Buches; sonst gibt es nichts Neues, und selbst über das Alte hat die Theol. Real-Encykl. (Art. „Palästina" Bd. XI. S. 43) schon das Warnungszeichen gesetzt: „nicht immmer verläßlich!" „Nicht immer verläßlich" ist auch über das letzte große Werk Schubert's zu setzen, über seine Selbstbiographie, die er als „Erwerb aus einem vergangenen und Erwartungen von einem zukünftigen Leben", 1854 bis 1856, in 5 Bänden ausgehen ließ. Ich selbst habe nach dieser Richtung hin einen Fehler gut zu machen, da ich in meinem Lebensbilde von Schubert („Gotthilf Heinrich v. Schubert", Bielefeld 1863), dessen schiefe Darstellung von Spleiß's Jugendgeschichte blindlings aufgenommen habe. Uebrigens enthält der Erwerb mehr als Schubert's Leben und wird ebenso wie das „Leben von Perthes" und „Aus Schleiermacher's Leben in Briefen" Jedem, der eine Kenntniß der Entwickelung des deutschen Geistes in den letzten 70 Jahren gewinnen will, unentbehrlich bleiben. Schubert hat dem Buche Nachträge gegeben, deren erster ein vorzüglich gelungenes Portrait des Verfassers bringt.

Schubert's äußerer Lebensgang war seit Nürnberg ohne Bedeutung für den inneren. Er wurde im Jahre 1816 Erzieher der Kinder des Erbgroßherzogs von Mecklenburg-Schwerin*), wußte sich nicht mit dem Hofe zu stellen, kehrte deshalb 1819 als Professor zu Erlangen in das ihm lieb gewordene Baierland zurück und erlebte die neun glücklichsten Jahre seines Lebens in Gemeinschaft mit lieben Collegen und leicht empfänglichen Schülern. Im Jahre 1827 ging er an die neugegründete Universität München über, hatte sich dort aber seinen Boden zu erkämpfen, was ihm durch sein persönliches Verhältniß zum König Ludwig I. erleichtert ward. Später hat er als Geheimer Rath nur den Sammlungen vorgestanden. Orden und Adelstand, äußere Sorglosigkeit, trugen bei, ihm den Abend seines langen Lebens zu erleichtern. Er starb am 1. Juli 1860, an demselben Sonntage, an dem er 60 Jahre früher zum ersten Male die nachher bald aufgegebene Kanzel betreten hatte. Sein Schwiegersohn Ranke hat in Nr. 62. Jahrg. 1860 der Evangel. Kirchenzeitung einen ergreifenden Bericht von seinem Abschiede gegeben.

Die Angehörigen Schubert's sind uns eine Biographie von ihm noch immer schuldig.

Dr. K. Schneider in Bromberg.

Schuppius, Johann Balthasar, war geboren zu Gießen am 1. März 1610. Einer angesehenen Familie entsprossen — sein Vater war Rathsherr, sein Großvater von mütterlicher Seite Bürgermeister daselbst —, wurde er von den Eltern fromm und sittig erzogen. Lernbegierig und mit guten Anlagen ausgestattet, wurde er früh der Stadtschule übergeben, doch bald ihr wieder entnommen und in das Pädagogium geschickt, das damals unter dem ehrenvoll genannten Philosophen und Theologen Christoph Scheibler blühte. Rasch brachten sein Fleiß und seine Begabung ihn weiter, so daß er schon im Jahre 1625, also erst 15 Jahre alt, die Universität beziehen konnte. Er

*) Dieser sehr bald abgebrochene Beruf, sowie die Verbindung, worin Schubert mit der Prinzessin Helene blieb, gaben Anlaß zu der vorhin genannten Schrift: „Erinnerungen aus dem Leben Ihrer Königlichen Hoheit Helene Louise, Herzogin von Orleans" u. s. w., München 1859, woraus man viel besser als aus der französischen Biographie der Herzogin von Abrantes, das innere Leben der edlen Fürstin kennen lernt. Anm. d. Red.

ging nach Marburg, um Jurisprudenz zu ſtudiren. Bald zwar fand er ſich in das Studium dieſer Wiſſenſchaft hinein, was weniger in Betreff der Philoſophie, der er nebenher eifrig oblag, der Fall war. Die logiſchen Subtilitäten und metaphyſiſchen Quidditäten der damaligen Scholaſtik konnten den geiſtbegabten Jüngling nicht anſprechen. Aber ſeine Eltern, die von Anfang an mit ſeiner Wahl des Studiums der Jurisprudenz unzufrieden geweſen waren, wußten ihn, wenn auch ſpät erſt — es war im dritten Jahre ſeines Univerſitätslebens —, zum Studium der Theologie zu bewegen. Er trat dazu über. Unter ſeinen Lehrern in dieſer Wiſſenſchaft nennt er vor Allen und mit beſonderer Hochachtung den Dr. Steuber, deſſen Amtsnachfolger als Prediger an der Eliſabethkirche in Marburg er ſpäter wurde. Im Uebrigen fehlen uns jegliche Nachrichten über die Art, wie er der neu erwählten Wiſſenſchaft ſich hingab und ihr oblag. Es iſt wahrſcheinlich, daß er das Meiſte in ihr auf ſeinen vielfachen Reiſen ſich aneignete.

Nach der allgemeinen Sitte der damaligen Zeit nämlich trat auch Schuppius, nach Vollendung ſeines Trienniums, im J. 1628 eine Reiſe an — größtentheils zu Fuß —, um anderer Herren Länder, Städte und beſonders ihre Univerſitäten kennen zu lernen, und er gab dieſer Reiſe die weiteſte Ausdehnung. Zuerſt beſuchte er Frankfurt a. M. und die vornehmſten Univerſitäten Süddeutſchlands. Dann wandte er ſich dem Oſten und Norden zu, zunächſt bis Königsberg in Preußen, wohin der damals berühmte Rhetor Samuel Fuchs ihn zog. Von Königsberg aus durchwanderte er Eſth- und Liefland, Litthauen und Polen und ging ſpäter zur See von Danzig nach Kopenhagen und Soroe, wo er länger als ein halbes Jahr den Studien oblag. Er wollte ſich von Dänemark über Hamburg nach Wittenberg wenden, aber ein Zwieſpalt Hamburgs mit dem König von Dänemark verhinderte ihn daran. Er reiſte deshalb über Stralſund nach Greifswald, wo Laurenz Luden mehrfach mit ihm verkehrte. Die damaligen Kriegsunruhen hatten die ganze Gegend unſicher gemacht; nur mit Hülfe Savelli's, des kaiſerlichen General's in Pommern, und als Soldat verkleidet, kam er nach Roſtock, wo Peter Lauremberg und Johann Cothmann ihm Lehrer und Freunde wurden und Paul Tarnow und Johann Quiſtorp nicht ohne Einfluß auf ihn blieben. Hier auch erlangte er während ſeines faſt zweijährigen Aufenthaltes im J. 1631 die Magiſterwürde und ließ ſich an, öffentliche Vorleſungen zu halten, die indeß durch die Belagerung der Stadt von Seiten der Schweden verhindert wurden. Nach Aufhebung der Belagerung begab er ſich über Lübeck, Hamburg und Bremen nach Marburg zurück. Durch ſeinen Landesfürſten begünſtigt, begann er hier als Docent die akademiſche Laufbahn; kaum aber hatte er ſie begonnen, als die Peſt in Marburg ausbrach. Das bewog ihn, ein ihm eben jetzt gemachtes, ſeiner Wanderluſt zuſagendes Anerbieten anzunehmen, nämlich den jungen heſſiſchen Edelmann Rudolph Rauw von Holtzhauſen als Inſtruktor auf einer Reiſe über Köln nach Holland zu begleiten. In Holland verweilte er die längſte Zeit zunächſt in Leyden, wo er vor allen Anderen Claudius Salmaſius hörte, und dann in Amſterdam, wo Joh. Gerhard Voß und Kaspar Barläus ihn am bedeutendſten förderten. In Leyden verſuchte er auch, dem als Dichter, Redner und Kritiker gleich berühmten Daniel Heinſius ſich zu nähern, aber es gelang ihm nicht, weil jener ihn für einen Verwandten des Italieners Kaspar Scioppius, ſeines literariſchen Gegners, hielt und ihn zurückwies. Von Holland kehrte er auf den Willen ſeines Vaters im Jahre 1635 in die Heimath zurück. Gern hätte er noch einen Theil Frankreichs und Italiens geſehen, aber ſeines Vaters Wille ſtand ihm höher als ſeine eigenen Wünſche.

Zwar noch Jüngling an Jahren, war Schuppius doch auf dieſen Reiſen an Wiſſen und Erfahrung und Freiheit des Blickes männlich gereift und tüchtig geworden für die Ausübung eines höheren Berufes. Dieſer auch fand ſich bald nach ſeiner Rückkehr. Es wurde ihm die an der Univerſität Marburg erledigte Profeſſur der Geſchichte und Beredtſamkeit übertragen. Der Antritt dieſes Amtes wurde ihm zugleich Veranlaſſung,

ſich eine eigene Häuslichkeit zu gründen. Am 9. Mai 1636 verheirathete er ſich mit Anna Eliſabeth, der einzigen Tochter des weil. Doktors der heil. Schrift und Profeſſors der hebräiſchen Sprache in Gießen, Chriſtoph Helvicus. Die Profeſſur in Marburg bekleidete Schuppius zehn Jahre hindurch, und zwar, wie Peter Lambeck (Programm. in Schuppii obitum, abgedruckt in Witten. Memor. Theol. Francof. 1685. p. 1396) ſagt, mit ſolchem Fleiße und ſolcher Vorſicht und Weisheit, daß er kaum ſeines Gleichen, aber Keinen über ſich gehabt habe. Beſonders wußte er durch ſeine intereſſante und pikante Vortragsweiſe die Studirenden, denen er überhaupt mit großer Liebe und Uneigennützigkeit entgegenkam, für das jüngſt auf dieſer Univerſität vernachläſſigte Studium der Geſchichte lebhaft wieder zu gewinnen.

Trotz des Fleißes, den er auf ſeine hiſtoriſchen Vorleſungen verwendete, wurde er der Theologie nicht fremd, ſondern widmete ihrem Studium einen großen Theil ſeiner Zeit. In Anerkennung deſſen wurde ihm 1641 die theologiſche Licentiatur, 1643 durch den deutſchen Ritterorden, neben ſeiner Profeſſur, das Amt eines Predigers an der Eliſabethkirche in Marburg und im J. 1645 die Würde eines Doktors der Theologie zu Theil.

Als Schriftſteller trat Schuppius während dieſer ſeiner akademiſchen Laufbahn zu verſchiedenen Malen auf. Zuerſt gab er das Theatrum Historicum et Chronologicum ſeines Schwiegervaters Helvicus im J. 1638 auf's Neue heraus und edirte ein Paar eigene hiſtoriſche Schriften. Seine akademiſchen Reden veröffentlichte er in einer Sammlung (Volumen Orationum Solemnium et Panegyricarum) 1642, und außerdem ließ er einzelne Abhandlungen drucken, in welchen er vor Allem auf nöthige Reformen im damaligen deutſchen Schul- und Univerſitätsleben mit eben ſo weiſer Einſicht wie beißendem Spotte hinwies.

In Marburg verlebte Schuppius glückliche Tage, beſonders auf ſeinem Avellin — einem Sommerhauſe in ſeinem Garten — im Verkehre mit den edelſten und geiſtreichſten Männern der Stadt und der Umgegend. Doch entſprach die dortige akademiſche Wirkſamkeit ſeinem Naturell nicht ganz; nach einem ausſchließlichen Pfarramte ſtand ſchon ſeit längerer Zeit ſein Wunſch. Dieſer Wunſch wurde ihm im Jahre 1646 erfüllt durch ſeine Berufung zum Hofprediger, Conſiſtorialrath und Inſpektor der Kirchen und Schulen zu Braubach. Schuppius wußte genau, was er erſehnt hatte, denn er ſchreibt ſelbſt vom geiſtlichen Amte: „Wenn ein Geiſtlicher recht bedächte, was das Amt eines rechtſchaffenen und getreuen Seelſorgers ſey, ſo wäre kein Wunder, daß ſein ganzes Herz bebte, ſeine Zunge verſtummte, ſeine Augen dunkel würden und alle ſeine Glieder zitterten. Als vor Zeiten Antigonus die königliche Krone auf ſein Haupt ſetzen ſollte, da hat er ſie zuvor hier und da beſchaut und dann geſagt: „„Du biſt zwar ein koſtbar Ding und glänzeſt herrlich von Außen, wenn man dich aber genauer betrachtete, würde man dich nicht einmal von der Erde aufheben.““ Eben dieß kann man von den geiſtlichen Prieſterröcken ſagen. Es iſt zwar eine große, ja faſt eine königliche Würde, wenn man an Gottes Statt zu dem Volke, ja zu Königen und Fürſten verſchickt wird und denſelben den Befehl Chriſti vortragen muß; aber was für ein beſchwerlich, mühſam und nachdenklich Werk iſt es um dieſes anſehnliche Amt! Derhalben haben auch nach genauer Erwägung dieſes hohen und ſchweren Amtes ſich nicht wenige entzogen, wenn es ihnen aufgetragen worden. Wie entſchuldigt ſich doch Moſes, als er von Gott zu ſeinem Volke und dem Könige Pharao abgefertigt wurde! Wie vielerlei Entſchuldigungen wendeten Jeremias, Jonas und Andere vor! Weißt du nicht, was Gott, der Höchſte, den Hirten und Hütern, den Hunden, ſo nicht wachſam ſind und wenig oder gar nicht bellen, droht? Er ſagt, ihre Seelen ſeyen Geißeln derjenigen, die durch ihren Unfleiß verdammt werden. „„Ich will ihr Blut““, ſpricht er zu ihnen, „„von deiner Hand fordern, deine Seele ſoll für ihre Seele ſtehen.““ Wem ſollte nicht das Herz beben, wenn er ſolche Worte hört oder lieſt!“ (ſ. „der geiſtliche Spaziergang S. 93 f.). — Auch was es auf ſich habe, Hofprediger zu ſeyn,

war ihm nicht fremd, denn er sagt an einem anderen Orte: „Ich will mit Wenigem, was großer Herren Hof sey, beschreiben: Er ist ein Paradies der Füchse, eine Hölle der Einfältigen, ein Fegfeuer der Wohllebenden. Des Hofes größtes Kunststück ist, sich wohl verborgen halten, daß, was man sey, man nicht wisse; was man aber nicht sey, wolle gesehen werden“ (s. „Von der Einbildung“ S. 561). Aber mit Gottvertrauen ging er hinein, und Gott half ihm auch durch. Ohne alle Menschenfurcht predigte er vor Hohen und Niederen Gesetz und Evangelium, je nachdem es Noth war, und in der Seelsorge war er eifrig, treu und gewissenhaft. Sehr wurde ihm seine Stellung erleichtert durch das Wohlwollen und die Liebe seines Fürsten, des Landgrafen Johann von Hessen-Braubach. Eben seine christliche Offenheit, gepaart mit seinem reinen Wandel, machten ihn seinem Fürsten sehr werth, so daß dieser einst von ihm sagen konnte: „Ich halte nicht Jedermann zu Gute, was ich Dr. Schuppen zu Gute halte. Es ist nit ohne; er hat einen hitzigen Kopf, aber er hat ein ehrlich Gemüth und Herze. Ich hab' ihn mehr als in einer Occasion probirt“ (s. „Freund in der Noth“ S. 238). Einen ganz besonderen Beweis seines Vertrauens gab der Landgraf unserem Schuppius dadurch, daß er ihn im April des Jahres 1648, mit einer besonderen Mission betraut, zu den westphälischen Friedensverhandlungen nach Münster und Osnabrück sandte. Er gewann sich daselbst so sehr die Gunst der anwesenden protestantischen Gesandten — den katholischen Pfaffen und Mönchen war er, wie er selbst sagt, ein sonderlicher Dorn in den Augen —, daß nach Abschluß des Friedens Graf Oxenstierna ihn aufforderte, am 15. Oktober 1648 zu Münster die erste Friedenspredigt zu halten. Diese Predigt brachte einen gewaltigen Eindruck hervor und bereitete ihm von den verschiedensten Seiten Lob und Ehre. Gleicher Beifall wurde ihm für seine zweite Predigt, die er, gleichfalls im Auftrage des Grafen, am Sonntage Quinquagesimä 1649 in Münster hielt.

Noch in Münster weilend, traf Schuppius ein Ruf nach Hamburg als Hauptpastor an St. Jakobi, und auf der Rückreise, als er in Frankfurt a. M. rastete, ein Ruf an die evangelische Gemeinde in Augsburg. Er hatte, als der Ruf nach Augsburg an ihn gelangte, bereits der Kirche zu St. Jakobi in Hamburg seine Zusage gegeben. Im Juli 1649 traf er in Hamburg ein und am 20. desselben Monats wurde er durch den Senior des Hamburgischen Ministeriums Dr. Johann Müller in sein Amt eingeführt. Seine ausgezeichnete Begabung für die Kanzel entfaltete sich hier erst nach ihrer ganzen Kraft, und der Eindruck, den er durch seine Predigten auf das Volk machte, war gewaltig. Die Kirche konnte die Masse der Zuhörer nicht fassen, die von allen Seiten herbeiströmten, und der Gotteskasten hatte noch nie zuvor eine so reiche Einnahme durch die kirchlichen Sammlungen gehabt. Er sagt selbst, daß er einen so erstaunlichen Zulauf zu seinen Predigten gehabt, als ob die Leute einen Narren an ihm gefressen hätten, als ob sie einen Abgott aus ihm hätten machen wollen. Seine Predigtweise wich völlig von der bei seinen meisten Zeitgenossen herkömmlichen ab. Den trockenen Abhandlungston haßte er, und bei aller Strenge, mit der er an der Reinheit der evangelischen Lehre festhielt, bewegte er sich doch freier und eigenartiger in der Benutzung und Anwendung des göttlichen Wortes, als man das zu seiner Zeit kannte. Seine Diktion war volksthümlich und kräftig, reich an frappanten Wendungen und durchwebt mit einer reichen Menge von Sprüchwörtern und Sentenzen. Auf die Bethätigung des Glaubens im Leben, auf das lebendige Ergreifen Christi, auf die Bekehrung des ganzen Herzens legte er das größte Gewicht; er predigte nicht bloß den Christus *für* uns, sondern vornehmlich den Christus *in* uns, und statt, wie viele seiner mitlebenden Amtsgenossen, gegen Juden und Türken, predigte er gegen sündige Christen. Alles war bei ihm aus dem Leben gegriffen und in das Leben eingreifend. (Vergl. G. G. Gervinus, Geschichte der poetischen National-Literatur der Deutschen. Leipzig 1838. Bd. III. S. 409).

Schuppius hat, außer *einer* Predigt über das dritte Gebot (wieder abgedruckt bei Ernst Oelze: Balthasar Schuppe. Hamburg 1862. S. 275), keine seiner Predigten

drucken lassen. „Ich habe mit solchen Dingen keine Hoffart und Krämerei treiben wollen", sagt er. Was wir von seinen Predigten kennen, sind nur Bruchstücke, deren Mittheilung wir den Angriffen der Feinde seiner Predigtweise verdanken.

Wie als vielbewunderter Prediger (einen zweiten Luther nannten ihn seine Freunde und Verehrer), so zeichnete er in seinem Hamburger Wirkungskreise sich auch als eifriger, sorgsamer und treuer Seelsorger aus, der in der großen Stadt keine Mühe und Arbeit scheute, wo es galt, einer Seele zu helfen, eine Seele zu retten. Wo er nicht selbst seyn konnte, suchte er durch Traktate, die er hatte drucken lassen, zu wirken. „Die Krankenwärterin oder eine Auslegung des heil. Vater-Unsers, wie man es mit einfältigen kranken Leuten beten kann", und „Golgatha oder eine kurze Anleitung, wie ein kranker Mensch ihm die sieben Worte, welche der Herr Jesus am Stamme des heil. Kreuzes gesprochen hat, auf seinem Todbette soll zu Nutzen machen", sind solche Traktate. Auch hat er zu dem Zwecke eine Erklärung der Litanei, die in den Donnerstags-Betstunden gesungen wurde, drucken lassen. Die Schriften wurden vom Volke fleißig und mit Segen benutzt.

Schon ein Jahr nach seinem Umzuge traf Schuppius in Hamburg ein schweres häusliches Leiden. Seine Lebensgefährtin wurde ihm durch den Tod entrissen. Er suchte diesen Verlust zu ersetzen, indem er im Jahre 1651 zu einer zweiten Ehe schritt und sich mit Sophie Eleonore, Tochter des dänischen Kanzlers Reinking, verheirathete.

Ein anderes Leiden brachte ihm in Hamburg sein Freimuth auf der Kanzel, mit dem er gegen Viele verstieß, und der Beifall der Unbefangenen, der seine Collegen zu seinen Gegnern machte, so daß mit Recht gesagt wird, Hamburg sey ihm „eine Grube aller Verfolgungen" geworden. An der Spitze seiner Gegner unter seinen Collegen stand der Senior des Hamburgischen Ministeriums, der Dr. Johann Müller, selbst. Mit Recht sagt Dr. K. E. Bloch in seinem schätzenswerthen Programm über Schuppius (Berlin 1863. S. 23): „Es ist widerwärtig, in dies Gewebe von Argliſt und Bosheit hineinzugreifen, womit dem edlen Manne sein Leben beschwert und seine Tage verbittert wurden." Bloch beschreibt diese Feindseligkeiten: „Alle kleinlichen Leidenschaften des menschlichen Lebens", sagt er, „spielten in der Feindschaft gegen Schuppius mit. Man scheute selbst nicht die ordinärste Chikane und Angeberei, schickte Kundschafter in seine Predigten und ließ entstellte Auszüge machen und verbreiten; ja man belauerte ihn in seinem häuslichen Thun und Lassen, selbst bis auf's Essen und Trinken; kurz, man setzte ihm heimlich und öffentlich so zu, daß der rüstige Mann endlich unterlag, daß sein kräftiger Geist brach. Der gemeinste Zug ist wohl der, daß, wenn seine Feinde Briefe an ihn auf der Post sahen oder von deren Vorhandenseyn hörten, sie dieselben in seinem Namen abfordern und bezahlen ließen, um seine Correspondenzen kennen zu lernen. Seine Dienstleute wurden bestochen, ihm die Manuskripte zu stehlen, welche dann, vielfach entstellt, ohne seine Erlaubniß gedruckt wurden. So suchte man ihn moralisch, bürgerlich und geistig todt zu machen. Man verklagte ihn bei dem Hamburger Magistrate, bei den theologischen Fakultäten, man schrieb Pasquille gegen ihn, deren drei in dem nahen Lübeck zum Drucke vorbereitet waren. Durch zum frühzeitiges Lautwerden des Anschlages scheinen sie indeß vereitelt worden zu seyn. Das giftigste aller Pasquille fand aber seinen Weg in die Oeffentlichkeit und hat den Getroffenen schwere und trübe Stunden verursacht. Es führt den Titel: „Wider Antenor's *) Bücherdieb", dessen Verfasser sich Nectarius Butyrolambius nennt. Dieser Butyrolambius ist nach Schuppe's eigener innigster Ueberzeugung, kein Anderer, als der Senior Dr. Johann Müller selbst, der mit Argusaugen über Alles wachte, was irgendwie als Abweichung von dem erschien, was er für christlich und lutherisch hielt. Das Pasquill erlebte mehrere Auflagen. Schuppius hat vier verschiedene Widerlegungen dagegen veröffentlicht. Auch von seinen Freunden sind Gegenschriften erschienen. Die beiden theologischen Fakultäten — die eine

*) Einer von den Schriftstellernamen des Schuppius.

war die Wittenberger —, welche man um ein Gutachten über die Sache ersucht hatte entschieden gegen Schuppius, besonders wegen der „allerlei Fabeln, satyrischen Aufzüge und lächerlichen Historien", die er, nach der Anklage seiner Gegner, gepredigt hatte. Der Hamburger Senat suchte den Streit dadurch zu schlichten, daß er beiden Parteien Schweigen auferlegte; ein Befehl, gegen den die Gegner des Schuppius zuerst wieder sündigten.

Auch auswärts erstand gleichzeitig unserem Schuppius ein wahrscheinlich durch seine Hamburger Feinde erweckter Gegner in dem Leipziger Magister Berndt Schmidt, der eine Schmähschrift edirte, in der er des Schuppius tadelnde Aeußerungen über das akademische Leben jener Zeit auf's Heftigste angriff und meisterte. Auch dieser Schrift ließen Schuppius und seine Freunde es nicht an Entgegnungen fehlen.

So vielfach von den bittersten Streitigkeiten hin- und herbewegt, unterlag endlich Schuppius dem herben Kummer, der an seinem Leben nagte. Er starb am 26. Oktober 1661, und zwar, wie sein erster Biograph Peter Lambeck sagt, „mit großer und unglaublicher Freudigkeit des Gemüthes."

Trotz allen Verläumdungen, die im Leben ihn trafen, hat nach seinem Tode die Nachwelt doch sein Bild als das einer „anima candida", als eines Ehrenmannes im besseren Sinne des Wortes, durchdrungen von dem tiefsten, religiösen Bewußtseyn und von der hohen Aufgabe eines wahrhaft christlichen Berufes" (s. Bloch a. a. O. S. 32) uns aufbewahrt.

Was Schuppius, außer den genannten polemischen Schriften, in Hamburg sonst noch edirte, ist eine beträchtliche Anzahl von Traktaten über Staat, Kirche, Schule und Haus, welche zum größten Theile die Gelegenheit ihn zu schreiben trieb. Bloch sagt (a. a. O. S. 36 f.) von den Schriften des Schuppius so wahr wie treffend: „Wie in einem sonnigen, wohlgepflegten Garten wandelt man durch die Reihen seiner Schilderungen, wo an allen Zweigen lachende Früchte hängen; nicht selten drohen vor der Fülle die Stützen zu brechen, so reich und treffend ist der historische und sittliche Gehalt. — Die Eitelkeiten und Thorheiten dieser Welt erscheinen ihm in ihrem wahren Lichte, aber anstatt sie mit geistlicher Salbung zu verdammen und die Menschen zu Gegnern seiner christlichen Absichten zu machen, brachte er seine Leser und Hörer selbst auf den Standpunkt, wo ihnen das Leere und Nichtige so vieler hochgepriesenen und mit Hast erjagten Dinge nicht verborgen bleiben konnte. — Sein Styl, zuweilen schwerfällig und schleppend, meist aber in fließender und anregender Form, verräth selten die Zeit, der er angehört, sondern weist vielmehr um beinahe ein Jahrhundert vorwärts auf Liscow und durch diesen auf Lessing. An gesundem Humor, bei aller Tiefe des Ernstes, überragt er die meisten seiner Zeitgenossen, wenn man sich die Mühe nimmt, sie mit ihm zu vergleichen. Der Fluß der Sprache beginnt sich unter seiner gewandten Feder zu gestalten, um eine neue und größere Epoche anzubahnen, die von vielen Geistern schon damals geahnt wurde."

Auch als Dichter geistlicher Lieder ist Schuppius aufgetreten. Die Sammlung seiner Schriften (nach seinem Tode von seinem Sohne Jost Burkhard Schupp veranstaltet und mehrfach aufgelegt: Hanau 1663, Frankfurt 1677 und 1684, Hamburg 1701 und Frankfurt 1719) enthält neben „Morgen- und Abendliedern" auch „Passions-, Buß-, Trost-, Bitt- und Dank-Lieder", die indeß nur von geringem poetischen Talente Zeugniß geben. Was an dem Liederdichter Schuppius bemerkenswerth ist, das ist seine Opposition gegen das Gesetz, dessen Beobachtung Opitz einführte, aus dem Accent und dem Tone das Maß der Sylben zu erkennen. In der Vorrede zu seinen im J. 1655 zum zweiten Male herausgegebenen „Morgen- und Abendliedern" schreibt nämlich Schuppius: „Ob das Wörtlein und, die, das, der, ihr u. dergl. kurz oder lang sind, daran ist mir und allen Musquetirern in Stade und Bremen wenig gelegen. Welcher römische Kaiser, ja welcher Apostel hat ein Gesetz gegeben, daß man einer Sylbe wegen dem Opitzio zu gefallen, soll einen guten

Gedanken, einen guten Einfall fahren laſſen? Ich hätte dieſe Lieder leichtlich ändern und nach Opitii Gehirn richten können, allein ich will es mit Fleiß nicht thun.“ (Vgl. E. C. G. Langbecker: das deutſche evangeliſche Kirchenlied. Berlin 1830. S. 44; und G. G. Gervinus a. a. O. S. 229).

Die Literatura Schuppiana ſiehe bei Bloch a. a. O. S. 5 u. S. 33 ff.*).

L. Heller.

Auſtralien. — Zu der großen Inſelwelt, die von Aſiens Küſten bis an die fernen Geſtade Amerika's ſich hinüberzieht, gehört das Feſtland Auſtralien, mit dem wir es hier mit Einſchluß von Neuſeeland ſpeciell zu thun haben. Wir beſchränken uns lediglich auf die karakteriſtiſchen Grundzüge ſeiner kirchlich-religiöſen Zuſtände.

Kaum ſind zwei Menſchenalter verfloſſen, ſeit der erſte Europäer feſten Fuß auf der Küſte dieſes Feſtlandes faßte, und ſchon iſt es von mehr als anderthalb Millionen weißer Einwohner bewohnt.

Die allmähliche Entfaltung ſtaatlicher Verhältniſſe iſt das Werk der Europäer und zunächſt der koloniſirenden Briten.

Im Jahre 1788 ward die erſte engliſche Kolonie „Neu-Süd-Wales“ gegründet und bis zum Jahre 1843 als Deportationskolonie benutzt, was für die ſociale Entwickelung des Landes von Bedeutung geblieben iſt.

Im Jahre 1803 wurde von Neu-Süd-Wales aus „Vandiemens-Land“ als Kolonie gegründet und ebenfalls bis zum Jahre 1852 zur Deportation von Verbrechern benutzt.

Im Jahre 1829 gründete man von England aus die Kolonie „Weſt-Auſtralien“ am Schwanfluſſe; ſie iſt gegenwärtig die einzige auſtraliſche Verbrecherkolonie.

Im Jahre 1834 ward „Süd-Auſtralien“ als britiſche Kolonie dekretirt, aber erſt 1836 von den erſten Koloniſten beſetzt.

Im Jahre 1851 wird der ſüdlichſte Theil von Neu-Süd-Wales als ſelbſtſtändige Kolonie „Victoria“ conſtituirt, nachdem er als „Port Philipps-Land“ von Vandiemens-Land aus bereits ſeit 1835 und als ſogenanntes „Australia Felix“ vom Jahre 1836 an auch von Neu-Süd-Wales aus koloniſirt worden.

Im J. 1859 wurde der nördlichſte Theil von Neu-Süd-Wales, vom 29. Breitegrade bis Cap York, als ſelbſtſtändige Kolonie „Queensland“ proklamirt.

Dieſer chronologiſchen Ueberſicht der Gründung der britiſchen Kolonien ſey noch hinzugefügt, daß „Neu-Seeland“ im J. 1840 als eine ſolche proklamirt wurde. Für die Beurtheilung der numeriſchen Bevölkerungsverhältniſſe iſt es jedenfalls nothwendig, der Zeit der erſten Anſiedelungen zu gedenken; wir ſetzen daher in nachſtehender Zuſammenſtellung das Jahr der erſten Koloniſation hinzu, abgeſehen von der Anerkennung der Selbſtſtändigkeit. Es hatte im Jahre 1862 europäiſche Einwohner:

1) Neu-Süd-Wales (koloniſirt 1788) . .	337000
2) Vandiemens-Land (koloniſirt 1803) . .	90000
3) Weſt-Auſtralien (koloniſirt 1829) . .	14000
4) Queensland (koloniſirt 1835)	55000
5) Victoria (koloniſirt 1835)	623000
6) Süd-Auſtralien (koloniſirt 1836) . .	127000
7) Neu-Seeland (koloniſirt 1840) . . .	78000
Summa	1,324000 europ. Einw.

Am ſchnellſten hat die Bevölkerung in Victoria, Neuſüdwales und Neuſeeland zugenommen. Dieſe ſchnelle Bevölkerungszunahme erklärt ſich vorzugsweiſe durch die

---

*) Mit dieſem Artikel iſt nachgeholt, was der Verfaſſer des intereſſanten Artikels über dieſen Mann in der „Evangel. Kirchenzeitung“ Jahrg. 1864. Nr. 11. S. 121 an dieſer Encyklopädie vermißte. Anm. d. Red.

Einwanderungen, welche die reichen Goldſchätze herbeigelockt haben. Es wird ſich wohl jetzt die Geſammt-Einwohnerzahl der weißen Bevölkerung aller auſtraliſchen Kolonien auf anderthalb Millionen Seelen annehmen laſſen. Von den Koloniſten ſind bis jetzt ein Siebentheil Deutſche, deren Ziel gewöhnlich Südauſtralien, Victoria, Queensland oder Neuſeeland iſt. Den Grundſtock der Bevölkerung bilden die Auswanderer von England, Schottland und Irland. Die Goldentdeckung und die hohen Arbeitslöhne haben auch Tauſende von Bewohnern des „himmliſchen Reichs“ nach dieſen Kolonien und beſonders nach Victoria gelockt. Die Chineſen machen bereits einen wichtigen Beſtandtheil der Bevölkerung aus (in Victoria 60000 Seelen) und haben öfters in dem ſittlich-religiös geſinnten Theile der Geſellſchaft mit Grund manche Beſorgniſſe erregt. In den älteren Kolonien Neuſüdwales, Tasmanien und Weſtauſtralien, beſteht noch der Gegenſatz zwiſchen Deportirten und Freien. Diejenigen Deportirten oder Convicts, wie ſie im Lande heißen, welche durch Ablauf ihrer Strafzeit oder Begnadigung ihre Freiheit erhalten, treten in die Reihe der ſogenannten „Emancipationirten“; ſie und ihre Nachkommen bilden natürlich in den älteſten Kolonien noch eine überwiegende Maſſe der Bevölkerung. So nachtheilig, das auf die Geſtaltung der ſocialen Zuſtände einwirken muß und nur durch den Verlauf der Zeiten verwiſcht werden kann, ſo war es doch in einem Lande, wo es an Arbeitskräften gänzlich mangelte, von nicht geringem Werthe, einen gewiſſen Arbeiterſtamm zur Verfügung zu haben; denn die Deportirten waren zu allen öffentlichen Arbeiten verpflichtet und wurden bei Zeugniſſen der Beſſerung auch zu Privatdienſten überlaſſen, wodurch ſie in weit entfernte Gegenden zerſtreut worden ſind (E. v. Sydow). Die eigentliche Cultivirung des Landes, ſowie die Formirung civiliſirter ſtaatlicher Verhältniſſe iſt natürlich nur von freien Eingewanderten ausgegangen. Dem Grundſatze der britiſchen Regierung getreu, „den Wohlſtand der Kolonialländer durch möglichſt freie Entfaltung zu fördern“, ſteht zwar an der Spitze der Verwaltung jeder der genannten Kolonien ein Gouverneur und ihm zur Seite ein executiver Rath, daneben beſteht aber auch ein legislativer Rath, deſſen Mitglieder von den Koloniſten gewählt werden, damit die geſetzlichen und finanziellen Angelegenheiten auch den lokalen und jezeitigen Verhältniſſen möglichſt angepaßt werden können. Obgleich nun die Genehmigung der Geſetzesvorlagen von der Zuſtimmung der Krone und des Gouverneurs abhängt, ſo ſind doch durch die Grundzüge der Verfaſſung die Keime zu verſchieden gerichteter, mehr oder minder ſelbſtſtändiger Entwickelung in die Kolonien gelegt, und am Ende wird man ihre gemeinſchaftliche Abſtammung nur noch an dem vorgeſchriebenen engliſchen Muſter der adminiſtrativen, gerichtlichen und polizeilichen Einrichtungen erkennen (E. v. Sydow).

Mit erſtaunlichem Erfolg weiß der Fleiß, die Ausdauer und Geſchicklichkeit der Briten und Deutſchen die unerſchöpflichen Naturkräfte nutzbar zu machen und die materielle Wohlfahrt der Kolonien zu heben. Aber die materiellen Mittel unterſtützen nur das Wohl der Geſellſchaft und ſind bloß als Mittel zur Löſung einer geiſtigen und ſittlich-religiöſen Aufgabe zu betrachten, welche ungleich höher und wichtiger iſt! Dieſe höhere Aufgabe kann keine andere ſeyn, als die innere und äußere Entwickelung des Reiches Gottes fördern zu helfen.

Hier bleibt noch Vieles zu wünſchen übrig, Vieles der Zukunft anheim geſtellt.

Der Koloniſt bringt ſeine Religion mit; wir ſehen daher nicht bloß alle proteſtantiſchen Kirchen und Sekten Großbritanniens und Irlands, ſondern auch den römiſchen Katholicismus und deutſchen Proteſtantismus vertreten; die erſteren aber natürlich entſchieden vorherrſchend. Hier iſt der biſchöfliche Anglikaner mit den 39 Artikeln und dem Common Prayerbook; der ſchottiſche Presbyterianer mit der Weſtminſter-Confeſſion, ſeinen Presbyterien und Synoden; der Congregationaliſt mit independentem Gemeindeleben; der Baptiſt mit ſeiner Verwerfung der Kindertaufe; der Wesleyaniſche Methodiſt mit ſeinen Revival-Meetings; der Lutheraner mit der Auguſtana und dem kleinen Katechismus Luther's; die Brüdergemeinde mit ihrem ſtillen Wirken für die

Heidenbekehrung; und dazu kommt noch, außer einer Menge kleinerer Denominationen, die ſtark vertretene römiſch-katholiſche Kirche mit ihrem Pomp der Meſſe.

Die durchgreifendſte Eigenthümlichkeit, die Einem hier ſogleich entgegentritt und die mit dem proteſtantiſchen und zwar vorwiegend reformirten Karakter des Landes zuſammenhängt, iſt die Trennung von Kirche und Staat. Die Gouverneure und geſetzgebenden Verſammlungen der einzelnen Kolonien haben als ſolche nichts mit der Kirche zu thun. Die Kirche genießt zwar überall den Schutz der Staatsgeſetze für ihr Eigenthum, verwaltet aber ihre Angelegenheiten durchaus ſelbſtſtändig. Es gibt kein herrſchendes kirchliches establishment, alſo auch keine Diſſenters. Hier genießen alle religiöſen Aſſociationen, wenn ſie nur nicht gegen die öffentliche Sittlichkeit verſtoßen, denſelben Schutz und dieſelben Rechte und ſtehen mit der in numeriſcher Hinſicht entſchieden vorherrſchenden engliſch-biſchöflichen Kirche vor dem Geſetze auf vollkommen gleichem Fuße. Man meine ja nicht, daß der Staat als ſolcher mit dem Chriſtenthume nichts zu ſchaffen haben wolle, im Gegentheil, er erkennt es bis auf einen gewiſſen Grad öfficiell an; in den meiſten Kolonien ſehen wir die Regierung bemüht, die verſchiedenen Kirchen durch Gaben von Land und Geld für die Errichtung von Kirchen und Pfarrwohnungen und Beſoldung von Geiſtlichen zu unterſtützen. In der Provinz Victoria allein iſt durch Parlamentsbeſchluß die hübſche Summe von 50000 Pfd. Sterl. für kirchlich-religiöſe Zwecke beſtimmt worden; am Anfange jedes Jahres wird ſie unter die verſchiedenen Kirchenparteien (die ihren share annehmen wollen) nach dem amtlichen Cenſusberichte gleichmäßig vertheilt. Das share der 12000 evangeliſchen Deutſchen unſerer Provinz beläuft ſich auf 1050 Pfd. Sterl.; — hiervon wird die eine Hälfte für Errichtung neuer Kirchen und Pfarrhäuſer, die andere für die Beſoldung der fünf Paſtoren verwendet. Ohne dieſe Beihülfe der Regierung hätten die hieſigen Deutſchen, insbeſondere unſere population flottante der Goldfelder, auf viele Jahre hinaus an Gründung von Kirchen und Schulen nicht denken können. Daß dieſe Staatshülfe für kirchliche Zwecke mit der Zeit in allen auſtraliſchen Kolonien wegfallen wird (in Südauſtralien iſt die Abſchaffung bereits ein fait accompli), iſt klar. Unſere Ultra-Freiwilligkeitsmänner, meiſtens Congregationaliſten und Baptiſten, ſparen weder Koſten noch Mühe, die vollſtändige Abſchaffung zu bewirken. Ihr Ziel in dieſer Hinſicht iſt die Einführung nordamerikaniſcher Zuſtände. Einer dieſer Herren, ein Legislator und gläubiger Chriſt, meinte vor Kurzem, das Geld, das die Regierung zur Unterſtützung der Kirchen gebe, wäre viel beſſer zum Straßenbau angewendet! In den meiſten Kirchengemeinſchaften iſt man daher ſeit einiger Zeit eifrig bemüht, Vorkehrungen zu treffen, um durch das Wegfallen aller Staatsunterſtützung für religiöſe Zwecke nicht überraſcht zu werden. Am beſten ſteht es in dieſer Hinſicht mit den Presbyterianern und Wesleyaniſchen Methodiſten, während die biſchöfliche Kirche und beſonders die Katholiken ihre Angehörigen nur ſchwer unter das ſogenannte Freiwilligkeitsſyſtem zu bringen vermögen. Das hat ſeinen Grund darin, daß die erſteren, eben ſo wie die Congregationaliſten- und Baptiſten, einen ſtrengen Unterſchied machen zwiſchen communicirenden Mitgliedern (Church) und bloßen Zuhörern (Congregation), welches an die vorconſtantiniſche Trennung von Gläubigen und Katechumenen erinnert, die letzteren dagegen alles Gewicht auf die Bedeutung der Taufe, als des Einführungsmittels in die Gemeinſchaft der Kirche und in den Genuß ihrer Privilegien legen.

Das jährliche Gehalt eines Geiſtlichen in dieſen Kolonien ſchlägt man durchſchnittlich auf 300 Pfd. Sterl. an. Hin und wieder gibt es Gemeinden, die ihrem Geiſtlichen außer einem regelmäßigen Gehalte von 500—1000 Pfd. Sterl. ein hübſches Neujahrsgeſchenk zukommen laſſen, eine Börſe mit einigen Hundert Sovereigns überreichen und die Koſten zu einem gelegentlichen Ausflug nach den Nachbarkolonien oder einer Reiſe nach Europa zur Stärkung ſeiner Geſundheit hergeben. Wohl in keinem Lande, außer etwa in den Vereinigten Staaten Nordamerika's, iſt der geiſtliche Stand geachteter und einflußreicher, als in Auſtralien. Das Herbeiſchaffen der Beiträge iſt

in vielen Fällen mit allerlei Unlauterkeiten verknüpft. Da hält man Bazars und, besonders unter den Dissenters, die ewigen Tea-Meetings; im Schulzimmer der römisch-katholischen St. Kilianskirche in Bendigo hat neulich zur „Förderung christlich-wohlthätiger Zwecke", recht antipodisch, sogar eine soirée dansante stattgefunden und das Tanzen soll bis spät in die Nacht gedauert haben.

Trotz der großen Zahl der Denominationen hat sich bis jetzt, Gott Lob, noch wenig Sektengeist gezeigt. In gewissen wichtigen Unternehmungen, wie der Bibel- und Traktatverbreitung, sowie dem Missionswesen, arbeiten die verschiedenen evangelischen Denominationen Hand in Hand und kommen recht gut mit einander aus. Nicht selten führt bei den Jahresfesten der Bibel-, Traktat- und Missionsgesellschaften der anglikanische Bischof unter Methodisten, Baptisten, Presbyterianern ꝛc. den Vorsitz und nennt die Prediger dieser Denominationen seine Reverend Brethren.

Ganz besonders erfreulich ist der wachsende Missionseifer der vornehmsten Kirchen, der die neuen Niederlassungen, den wandernden Goldgräber und den entlegenen Squatter mit den Mitteln der Gnade versorgt und zugleich bemüht ist, auch die von englischen und amerikanischen Missionsgesellschaften begonnenen Missionen von West-Polynesien selbstständig fortzuführen. Die Wesleyanischen Methodisten haben die Fidji- und Freundschaftsinseln übernommen, die Presbyterianer die neuen Hebriden, die Congregationalisten die Missionen der Londoner-Gesellschaft auf den Loyalitäts- und Samoainseln, und die Episkopalisten die von dem tüchtigen Missionsbischof Dr. Patteson gegründeten Missionsstationen in Melanesien. Die Presbyterianer, Wesleyaner und Episkopalisten senden außerdem die Boten des Kreuzes zu den Zehntausenden von Chinesen auf den vornehmsten Goldfeldern, von denen Mancher bei seiner Rückkehr in die alte Heimath etwas Besseres als das Gold Australiens mitnehmen wird. Noch vor Kurzem galt es fast als herrschende Ueberzeugung, daß mit dem unglücklichen Papua-Geschlecht nichts zu machen sey. Im Jahre 1859 boten die Brüdermissionen von Neuem diesen armen Schwarzen die Hand der rettenden Liebe. Der Herr segnete ihre Arbeit über Bitten und Verstehen und mehrere Gemeindlein wurden gegründet. In diesem Augenblicke wetteifern die verschiedenen evangelischen Denominationen dieser Kolonien mit einander, auch den Schwarzen in den neu erforschten Ländern Mittel- und Nordaustraliens durch die Brüdermissionen das Wort vom Kreuz zu senden. Es ist wahr, wir leben in der Missionszeit, aber auch in der Unionszeit, — wohlverstanden: der rechten heiligen, noch werdenden Union. Die verschiedenen presbyterianischen Kirchenparteien, die established Church, die free Church, die United Presbyterians und andere, haben sich in allen australischen Kolonien zu einer Kirchengemeinschaft vereinigt; sie bekennen sich zu dem Westminster-Bekenntniß und den anderen alten Bekenntnißgrundlagen der presbyterianischen Kirche. Was in Schottland bisher nur von Vielen ersehnt ist, ist hier verwirklicht worden, und ohne Zweifel wird dieses erfreuliche Ereigniß eine heilsame Rückwirkung auf das Mutterland ausüben. (Vergl auch the Adelaide Correspondence zwischen dem Bischof von Adelaide und dem Independenten-Prediger Thomas Binney.)

Karakteristisch ist der eschatologische Zug, der durch die Kirchen und Sekten geht. Die tüchtigsten Prediger halten häufig Predigten und Lectures über Apokalypse und Millennium. Die Schriften von Auberlen über Daniel und Offenbarung, — von Seiß in Philadelphia, von Dr. Cumming in London, werden von Geistlichen und Laien gelesen. — Fast jede bedeutende Kirche hat ihre theologischen Colleges und Seminarien. Sie entsprechen den oberen Klassen deutscher Gymnasien und Lyceen. Das von den Presbyterianern schon im Jahre 1830 gegründete Australian College in Sydney ist eins der gesegnetsten Institute dieser Art. Mehr als 1000 Zöglinge sind aus ihm hervorgegangen und manche in Segen wirkende Geistliche und Missionare haben hier ihre klassische und theologische Ausbildung erhalten. In den Jahren 1850, 1851 und 1852, wo Schreiber dieses zu seinem Lehrerpersonal gehörte, hatte es einen Principal

(Rektor) und drei Lehrer, einen für alte Sprachen und Literatur, einen für Mathematik und moderne Sprachen und einen für Mental Philosophy und Theologie. Das Alter der College-Studenten variirte zwiſchen 12 und 30 Jahren. Eine Univerſität im deutſchen Sinne des Wortes gibt es in Auſtralien nicht. Die ſeit 1850 in Sydney und ſeit 1855 in Melbourne gegründeten Univerſitäten haben wohl eine law-school und medical-school, aber keine theologiſche und philoſophiſche Schule. Was von Philoſophie gelehrt wird, gehört zum College-Curſus. Die meiſten Kolonien haben ein Elementarſchulſyſtem (Common Schools), durch welches ſelbſt den Aermſten die Elementarkenntniſſe im Leſen, Schreiben und Rechnen zugänglich gemacht werden. Obwohl ſie gewöhnlich mit Geſang, Gebet und Bibellektüre eröffnet werden, ſo iſt doch für die religiöſe Erziehung der Kinder nicht gehörig geſorgt. Dieſem Mangel abzuhelfen, gibt es neben den Staatsſchulen überall ſogenannte Sonntagsſchulen, wo den Kindern Unterricht in der bibliſchen Geſchichte und im Katechismus unentgeldlich von männlichen und weiblichen Gliedern der Gemeinde ertheilt wird. Indeſſen ſcheinen doch auch dieſe, ſo unſchätzbar ſie ſind, dem Bedürfniß nicht ganz zu entſprechen. Daher arbeiten nicht bloß die römiſche Geiſtlichkeit, ſondern auch Epiſkopaliſten und Lutheraner auf Errichtung von Parochialſchulen hin, welche in direkter Verbindung mit der Kirche ſtehen und die Jugend nicht nur für die Zeit, ſondern auch für die Ewigkeit erziehen ſollen. Viel ließe ſich von der auſtraliſchen Sonntagsfeier ſagen, die bei allen ihren Geſetzlichkeitszügen in ihren praktiſchen Wirkungen der europäiſchen unevangeliſchen Schlaffheit unendlich vorzuziehen iſt; ferner von den Zeitungen, Magazinen und religiöſen Blättern, deren faſt jede bedeutende Kirche eins hat, und die die religiöſen und kirchlichen Intereſſen zu wecken und wach zu erhalten ſuchen; ferner von den Bibliotheken, und zwar beſonders von der großen öffentlichen Bibliothek zu Melbourne, welche viele Bände auserleſene Werke aus allen Zweigen menſchlichen Wiſſens umfaßt, unter welchen auch die deutſche Literatur, beſonders aus dem Gebiete der Philologie, Geſchichte, Philoſophie und Theologie, theils im Original, theils in Ueberſetzungen gut vertreten iſt.

Was die einzelnen Kirchengemeinſchaften betrifft, ſo können wir von den bedeutendſten derſelben nur Einzelnes andeuten. Auch auf ſtatiſtiſche Notizen, die in einem ſo jungen, rieſenſchnell fortſchreitenden Lande wie Auſtralien ſchon in ein paar Monaten veralten, können wir uns nicht einlaſſen. In numeriſcher Hinſicht ſind die Epiſkopaliſten und die Römiſch-Katholiſchen die beiden ſtärkſten Kirchengemeinſchaften. Unter ihnen iſt ſeit den vierziger Jahren nicht wenig geheime und offene Eiferſucht an's Licht getreten. Im Jahre 1843 wurde der römiſche Biſchof Dr. Polding in Sydney vom Pabſte zum „Archbishop of Sydney and Vicar Apostolic of New Holland" ernannt. Ein von dem neuen Erzbiſchof veröffentlichter Hirtenbrief mit der Ueberſchrift „John Bede, by the grace of God, and of the Holy Apostolic See, Archbishop of Sydney, etc."; „To the clergy and faithful of Sydney etc.", gab dem anglikaniſchen Biſchof Dr. Broughton ſolchen Anſtoß, daß er ſofort ſeine Geiſtlichkeit zuſammenberief und mit gehöriger Formalität Proteſt einlegte. (Protest: „In the name of God. Amen. We, William Grant, by Divine permission Bishop and Ordinary Pastor of Australia, do protest publicly and explicitly, on behalf of ourselves and our successors Bishops of Australia, on behalf of the clergy and all the faithful of the same church and diocese, and also on behalf William, by Divine Providence Lord Archbishop of Canterbury, Primate of all England and Metropolitan, and his successors, that the Bishop of Rome has not any right or authority according to the laws of God, and the canonical Order of the Church, to institute any episcopal or archiepiscopal See or Sees within the limits of the Diocese of Australia and Province of Canterbury aforesaid. And we do hereby publicly and explicitly, and deliberately protest against, dissent from, and contradict any and every act of episcopal or metropolitan authority done, or to be done, at any time, or by any person whatever, by virtue of any right or title derived from any assumed

jurisdiction, power, superiority, pre-eminence, or authority of the said Bishop of Rome enabling him to institute any episcopal See or Sees within the Diocese and Province hereinbefore named." etc. etc. etc.) Auffallend iſt es, daß bei den Levees des Gouverneurs der katholiſche Biſchof nicht zu ſehen iſt, weil der Gouverneur dem anglikaniſchen Biſchof den Platz an ſeiner Rechten anweiſt und demſelben ſo einen kleinen Vorrang gönnt. In der Provinz Victoria umfaſſen die Katholiken den fünften Theil der Bevölkerung. Die Irländer und ihre Nachkommen bilden die Mehrzahl der meiſten katholiſchen Gemeinden und liefern auch die Prieſter und Biſchöfe. Um die Tauſende von deutſchen Katholiken ſcheint man ſich wenig zu bekümmern, da bis jetzt weder in Sydney noch in Melbourne ein des Deutſchen kundiger Prieſter zu finden iſt. Jede Provinz hat eine Diöceſe und darunter einen erzbiſchöflichen Sitz, den von Sydney. Die eiferſüchtige Bewachung durch tauſend proteſtantiſche Augen übt einen vortheilhaften Einfluß auf die Sittlichkeit und den Eifer der Geiſtlichen aus, unter denen ſich ernſte, würdige Perſönlichkeiten finden. In Sydney, Melbourne und Adelaide baut man prachtvolle Kathedralen, errichtet Waiſenhäuſer, ja ſogar Nonnenklöſter. An Verſuchen, ſich auf alle Weiſe geltend zu machen, fehlt es keineswegs, und doch bleibt die römiſche Kirche in dieſen Kolonien unpopulär. Von Convertiten aus den verſchiedenen proteſtantiſchen Gemeinden hört man faſt nie.

Die engliſch-biſchöfliche Kirche iſt in numeriſcher Hinſicht die bedeutendſte Kirchengemeinſchaft in den auſtraliſchen Kolonien. Obgleich ſie nicht die Privilegien einer Staatskirche hat, ſo genießt ſie doch, wie ſchon angedeutet, ſtille Vorzüge. Bis zum Anfange der vierziger Jahre gehörte ſie bloß als Anhang zur Diöceſe des Biſchofs von Calcutta. Seit jener Zeit hat ſie erſtaunliche Fortſchritte gemacht. Die Zahl der Biſchöfe beläuft ſich auf zwölf; es ſind die Biſchöfe von Sydney (der zugleich Metropolitan iſt), von Melbourne, von Adelaide, von Tasmanien, von Neuſeeland, von Newcaſtle, von Weſtauſtralien, von Brisbane, von Goulbourn, von Armidale, von Wellington, von Nelſon. Außer dieſen hat ſie noch einen Miſſionsbiſchof, der aus den zwölf Diöceſen ſeine Unterſtützung empfängt. Die Mehrzahl dieſer Biſchöfe gehört der niederkirchlichen Partei (low-church-party) an; ſie ſind ernſte, würdige Miſſionare, die keine Mühe ſcheuen, die entfernteſten Punkte ihrer Diöceſe zu beſuchen. Die romaniſirende Richtung der Tractarianer, die im Mutterlande ſo ſehr um ſich greift, hat in den Kolonien noch nicht aufkommen können. Die Elemente dazu finden ſich indeß auch hier; der evangeliſchſte Biſchof dringt auf Reordination nicht biſchöflich ordinirter Geiſtlichen. Hinſichtlich der Verfaſſung hat die auſtraliſch-biſchöfliche Kirche das unſchätzbare Recht der Selbſtregierung. Jede Diöceſe ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten ſelbſtſtändig. Von Zeit zu Zeit verſammelt der Biſchof die Presbyter ſeiner Diöceſe ſammt den von den Gemeinden gewählten Laien-Delegaten zur Diöceſan-Convention, die er als der Präſes ex officio mit einem ſtatiſtiſchen Bericht über ſeine letztjährige Amtsführung und zeitgemäßen Ermahnungen eröffnet. Hier werden die ſpeciellen Angelegenheiten der Diöceſe verhandelt. Eine General-Convention aller Diöceſen, wie in den Vereinigten Staaten, gibt es nicht. Die Biſchöfe werden in England ernannt und ſtehen unter dem Erzbiſchof von Canterbury.

Die presbyterianiſche Kirche, noch vor Kurzem, wie jetzt noch in Schottland, in vier oder fünf Kirchenparteien getheilt, iſt ohne Frage eine der angeſehenſten und einflußreichſten Denominationen. In Victoria hat ſie acht Presbyterien. Ueber allen ſteht die jedes Jahr ſich verſammelnde General-Assembly oder Generalſynode. Sie bildet das höchſte Tribunal in Sachen der Lehre und der Disciplin und hat nicht bloß rathgebende Gewalt, ſondern geſetzgebende Kraft. In ihren im letzten Jahre abgehaltenen Verſammlungen wurde die Veränderung des Gottesdienſtes in Anregung gebracht. Soll künftig der Gebrauch der Orgel in demſelben erlaubt ſeyn? Darf man der ſchönen engliſchen Ueberſetzung der Pſalmen, die bisher allein im ſchottiſchen Gottesdienſte geſungen wurden, auch noch einige neuere Kirchenlieder hinzufügen? Der zäh am Alten

hängende Nationalkarakter der Schotten ſetzte dieſen Verbeſſerungen einen unüberwindlichen Widerſtand entgegen. Sogar einige der ausgezeichnetſten Männer fürchteten, daß ſelbſt wünſchenswerthe Aenderungen in der Form bald bedenkliche und gefährliche oder gar ſolche der Lehre und des Glaubens nach ſich ziehen würden. Indeß werden ſich jene Verbeſſerungen, nebſt anderen, namentlich die Einführung einer Liturgie, auf die Dauer ſchwerlich verhindern laſſen. In Einem Punkte treffen die Presbyterianer das Rechte, ſie fühlen, wenn ihre Kirche eine würdige Stellung gegenüber den anderen auſtraliſchen Kirchen einnehmen und ihrer Mutter, der presbyterianiſchen Kirche Schottlands, Ehre machen ſoll, ſo muß ſie durch eine theoretiſch und praktiſch begabte und pflichttreue Geiſtlichkeit repräſentirt ſeyn. Sie ſparen daher weder Koſten noch Mühe, Männer von anerkannt wiſſenſchaftlich-theologiſcher Bildung im Mutterlande für den Dienſt in der Kolonialkirche zu berufen. Die Assembly hat einen Beſchluß gefaßt, wonach das Minimum-Gehalt eines Predigers 300 Pfd. Sterl. ſeyn muß.

Die wesleyaniſchen Methodiſten bilden ſeit 1855 eine ſelbſtändige Conferenz (Auſtralian Wesleyan Methodist Church). Sie beſitzen eine ungemein praktiſche Energie und Thätigkeit und eignen ſich beſonders gut zu Bahnbrechern auf den Goldfeldern. Sie ſind die einzige Kirche, die mit der rieſenſchnell wachſenden Bevölkerung einigermaßen Schritt gehalten. Wenn ſie ſo fortfahren, werden ſie in wenigen Jahren die einflußreichſte Denomination in den auſtraliſchen Kolonien ſeyn.

Nun noch Einiges über den deutſchen Proteſtantismus in Auſtralien. Die Einführung der Union in Preußen hat gegen Ende der dreißiger Jahre unter Leitung der Paſtoren Kavel und Fritzſche einige Tauſend ſeparirte Lutheraner, namentlich aus Schleſien, bewogen, ihr Vaterland zu verlaſſen und in Südauſtralien als Landbauer ſich anzuſiedeln. Sie gründeten die Niederlaſſungen Klemzig, Bethanien, Langmeil, Hahndorf und Lobethal. Später langten noch andere Geſellſchaften an in der Abſicht, geſchloſſene Anſiedelungen nach dem Muſter der altlutheriſchen zu gründen. Wir finden ſpäter noch ein Krondorf, Hoffnungsthal, Grünthal und Blumberg. Als den Mittelpunkt der vornehmſten Anſiedelungen kann man die raſch aufblühende, rein deutſche Stadt Tanunda an einem von den Eingeborenen ſo benannten kleinen Nebenfluſſe des Gawler bezeichnen. Die Zahl der in und um Tanunda anſäſſigen Deutſchen mag ſich auf 3000 bis 4000 belaufen. Die Altlutheraner fanden in den erſten Jahren ſo gut ihr Fortkommen, daß der Gouverneur Gawler an Angas in England ſchreibt: „Ihre Deutſchen befinden ſich vortrefflich; ſie ſind religiös, moraliſch, loyal und betriebſam; ich würde hoch erfreut ſeyn, 100,000 von ihnen zwiſchen dem Golf und dem Murray zu ſehen. Paſtor Kavel iſt ein aufrichtiger, ausgezeichneter, liebenswürdiger Mann.“ Sein Nachfolger Grey nennt ſie ein „admirable body of people“ (Dr. A. Heiſing, die Deutſchen in Auſtralien, 1853). In ihren Gemeinden wiſſen die Altlutheraner eine gewiſſe Zucht und Ordnung zu erhalten und nehmen ſich eifrig der Schule an. Ihre ſieben Paſtoren (Kavel ſtarb 1860 und Fritzſche 1863) ſind wohlunterrichtete, treue, gewiſſenhafte und aufopfernde, aber freilich auch exkluſive Männer, die um keinen Preis mit einem Unirten, Reformirten oder ſelbſt mit einem außer ihrem Verbande ſtehenden Lutheraner das heilige Liebesmahl des Herrn genießen würden. Sie ſind übrigens ſelbſt mit ſich uneins geworden und wegen des Chiliasmus und der apoſtoliſchen Kirchenverfaſſung (nach Kavel das einzige Mittel, die lutheriſche Kirche zu retten) in zwei feindliche Lager geſpalten. Durch die von Prälat Kapff in den Jahren 1857 und 1858 geſchickten württemberger Theologen Staudenmayer und Keppler iſt ein milder evangeliſcher Geiſt unter die Kavelianer gekommen, der ſo weit die harte Kruſte durchbrochen hat, daß ihre Gemeinden (der Kern der alten Kavel'ſchen) vor Kurzem mit unſererer gemäßigt lutheriſchen Synode von Victoria eine Vereinigung eingehen konnten. Auf der anderen, altlutheriſchen Seite dreht ſich ſeitdem Alles um Union und Lutherthum. — In den Jahren 1848, 1849 und 1850 folgten Tauſende von Deutſchen, großentheils den Städten Norddeutſchlands angehörend, jedes kirchlich-religiöſen Sinnes baar, inficirt von den

Ausschweifungen eines irregeleiteten Rationalismus, wie er dort tief in die mittleren, selbst unteren Klassen gedrungen ist. Zur Zeit der Goldentdeckung im Jahre 1852 strömten sie zu Tausenden nach Victoria. Unter ihnen gelang es dem Schreiber dieses, im Jahre 1853 eine evangelische Gemeinde zu sammeln, und zwar zuerst in Melbourne und dann an anderen Plätzen. Im Mai 1856 durften wir uns zu einer Synode constituiren und die Grundzüge einer Synodal-Kirchenordnung entwerfen, deren erste Artikel also lauten:

„Die evangelisch-lutherische Kirche von Victoria bleibt auf dem Grunde der heiligen Schrift, der alleinigen Regel und Richtschnur des Glaubens und Lebens, und im Einverständniß mit den ursprünglichen Bekenntnissen der deutschen Reformation, vornehmlich der ungeänderten Augsburgischen Confession und dem kleinen Katechismus Luther's.

„Die evangelisch-lutherische Kirche von Victoria bleibt in Verbindung mit der evangelischen Mutterkirche des deutschen Vaterlandes, glaubt sich daher auch nie berechtigt, irgendwie gesetzgeberische Anordnungen zu erlassen über das, was der ganzen Bekenntnißkirche angehört.

„Die Gemeinde betrachtet nur ihre Communikanten als ordentliche Gemeindeglieder."

Die Synode von Victoria wahrt sich die melanchthonische Richtung. Sie zählt gegenwärtig acht ihrer Richtung angehörende Geistliche und sechs Schullehrer. Zwei ihrer Prediger sind aus dem Baseler Missionshause, ein dritter von dort ist auf dem Wege hierher; fünf kommen vom sel. Goßner und seinem Nachfolger Dr. Prochnow. Unsere Gottesdienstordnung ist die des Bunsen'schen Andachtsbuches, das in den Gemeinden Victoria's eingeführt ist. Das hat den Gemeinden schon zum großen Segen gereicht! Mit den englischen Kirchengemeinschaften steht unsere Synode auf gutem Fuße.

In Australien hat also das Deutschthum und die evangelische Kirche eine Herberge und Heimath gefunden. Australien ist ein Land der Zukunft, ohne Zweifel einer großen Zukunft. Es wird die Zeit kommen, wo sich der Strom der deutschen Auswanderer, die hier gern gesehen sind, hierher wälzt. Dann ist es von der größten Wichtigkeit, daß sie bereits gesunde kirchliche Systeme vorfinden, denen sie sich anschließen können und über die sie sich nicht erst zu einigen und zu verständigen brauchen. Und was ist hier jetzt schon zu bauen und zu retten! Ueberall gibt es Tausende von Deutschen; in Neusüdwales, in dessen Hauptstadt Sydney noch kein evangelischer Geistlicher ist, in Queensland, in Neuseeland. Möge der Herr es doch tüchtigen, jungen Theologen in's Herz geben, nach diesen Kolonien ihr Augenmerk zu richten, damit sie, wenn der Herr sie rufen lassen sollte, bereit seyn möchten, als seine Boten und Zeugen zu gehen!

Man vergl. Dr. Lang's Werke, besonders sein Historical and Statistical Account of New South Wales, including a visit to the gold regions. III. Edition. Lond. 1852. — A. Heising, die Deutschen in Australien. Berlin 1853. — E. v. Sydow, Begleitworte zum Wandatlas ꝛc. Australien. Gotha 1856. — Thomas Binney, the church of the future, as depicted in the Adelaide Correspondence, 1859. — Die deutsch-evangelische Kirche in Australien, Berlin 1857 (enthält Synodalberichte der Synode von Victoria). — Siehe überdieß den „Australischen Christenboten" für die evangelisch-lutherische Kirche in Australien. Melbourne (seit 1860). — Eine Menge Schriftchen der Auswanderungs-Literatur, welche sehr vorsichtig benutzt seyn wollen.

Matthias Goethe in Melbourne.

Baur und die Tübinger Schule. Wenn es der Grundsatz der theologischen Real-Encyklopädie ist, nur die Namen von Todten zu Gegenständen der Behandlung zu machen, so könnte man die Frage erheben, ob, nachdem durch den Tod Baur's die letzte Bedingung für seine Aufnahme in dieses Werk erfüllt ist, auch die von ihm aus-

gehende Tübinger Schule ſchon dieſe Bedingung erfüllt habe. Baur ſelbſt hat ſich ſeiner Zeit über den Verſuch Uhlhorn's, die Tübinger Schule als eine geſchichtlich abgeſchloſſene Erſcheinung zu behandeln, ſehr mißliebig ausgeſprochen (ſ. „Die Tübinger Schule und ihre Stellung zur Gegenwart“ S. 56 ff. Baur wendet dort das Wort auf ſich und die Seinen an: *ὡς ἀποθνήσκοντες καὶ ἰδου ζῶμεν*) und dagegen proteſtirt, daß man dieſe Schule ohne Weiteres ſchon unter die Todten rechne. Aber in der That hat Baur doch nicht nur in der Führerſchaft keinen Diadochen gefunden, ſondern der Kreis von Männern, der ſich um ihn eine Zeit lang geſammelt hatte, iſt ſo ziemlich zerſprengt. Abgeſehen von den Geſtorbenen ſind die einen Glieder deſſelben zu anderen Fächern übergegangen und haben es aufgegeben, dem undankbaren theologiſchen Publikum zu dienen, die anderen ſind auf mehr oder weniger weit abliegende Standpunkte gerathen, und auch der unter allen akademiſchen Docenten der Theologie der Baur'ſchen Auffaſſung am nächſten ſtehende Theologe hat es ſeiner Zeit für gut befunden, eine principielle Kluft zwiſchen ſich und Baur zu behaupten, und wir werden daher wohl nur den Widerſpruch eines bekannten ausländiſchen theologiſchen Blattes zu fürchten haben, wenn wir annehmen, daß auch die Tübinger Schule ſo weit eine abgeſchloſſene Erſcheinung ſey, um als Objekt einer geſchichtlichen Würdigung dienen zu können, wobei wir ſelbſtverſtändlich von nichts weiter entfernt ſind, als von dem Gedanken, daß die Wirkſamkeit dieſer Schule überhaupt aufgehört habe. Die Geſchichte der Tübinger Schule fällt demnach in der That faſt gänzlich mit der Geſchichte ihres Meiſters zuſammen, und die Perioden, die wir in dieſer Geſchichte unterſcheiden können, ſind keine anderen als die, in welche auch die akademiſche Wirkſamkeit Baur's ſelbſt zerfällt, die Periode der erſten Gründung, die eigentliche Blüthezeit und die Periode des Zerfalls. Bei dem letzteren Ausdrucke hat ſich der Verfaſſer ſogleich gegen die Auffaſſung zu verwahren, als ob damit geſagt ſeyn ſollte, daß der eigenthümliche Standpunkt, den dieſe Schule einnahm, ſpäter nicht mehr mit der alten Entſchiedenheit ſey aufrecht erhalten worden, ſondern nur das iſt damit gemeint, daß zuletzt eine Periode eintrat, in welcher der Zuſammenhalt der Schule ſich mehr und mehr verlor und wenige Mitarbeiter dem Meiſter übrig blieben, von denen es außer Frage geweſen wäre, daß ihre Bahnen ſich um den Standpunkt des erſteren drehen. Dieſe drei Perioden werden durch die beiden Jahreszahlen 1835 und 1848 von einander unterſchieden, und ein Blick auf den Lebensgang Baur's wird dieſe Periodiſirung rechtfertigen.

Ferdinand Chriſtian Baur, Sohn eines württembergiſchen Pfarrers, iſt geboren zu Schmiden, in der Nähe von Cannſtadt, den 21. Juni 1792. Schon in ſeinem 13. Jahre (1805) trat er als Zögling in das evangeliſche Seminar zu Blaubeuren ein, wohin fünf Jahre zuvor ſchon ſein Vater als Dekan verſetzt worden war. Weder in den Seminarjahren noch auch während ſeiner fünfjährigen Studienzeit auf der Univerſität Tübingen, die er im Jahre 1809 begann, trat Baur's Begabung in beſonders auffallender Weiſe hervor, vielmehr bezeichnet es den ſoliden Karakter, den auch ſein ſpäteres Wirken nie verläugnete., daß er mehr allmählich ſich hob und erſt am Schluſſe ſeines akademiſchen Laufes die erſte Stelle unter ſeinen Altersgenoſſen einnahm. Die eigenthümliche Richtung indeſſen, welche hernach Baur's Studien nahmen, kündigte ſich doch auch jetzt ſchon an. Wenn er hauptſächlich von Bengel — dem Enkel des großen württembergiſchen Theologen aus dem vorigen Jahrhundert — ſich angezogen fühlte, ſo hatte dieß doch ſicherlich ſeinen Grund nicht allein in der Bedeutung des Mannes überhaupt, ſondern auch in dem Reize, den die von Bengel vertretenen Fächer — die mehr geſchichtlichen Fächer — auf ihn ausübten. Wenn er daneben auch lebhaft philoſophiſche Studien trieb und ſchon namentlich für Religionsphiloſophie ein beſonderes Intereſſe zeigte, ſo ſcheint dieſes Studium ihn doch noch nicht zu einer kritiſchen Stellung gegen die ſupranaturaliſtiſche Theologie der älteren Tübinger Schule veranlaßt zu haben, ſo wenig auch ſeinem tieferen ſpekulativen Intereſſe die äußerlich verſtändige Art dieſer Theologie homogen ſeyn konnte. Von dieſem ſupranaturaliſtiſchen Standpunkte

ging auch noch Baur's früheſte literariſche Arbeit aus, die er während ſeiner kurzen Repetentenzeit im Jahre 1817 verfaßte — eine Recenſion von Kaiſer's Bibliſcher Theologie (ſ. Bengel's Archiv für Theologie Bd. II. 3tes Stück S. 656 f.) —; es bedurfte erſt einer Anregung von anderer Seite, um ebenſowohl die äußere als die innere Richtung ſeiner Studien näher zu beſtimmen. In äußerer Beziehung wurde ſeine Richtung weſentlich auch beſtimmt durch den neuen Beruf, welcher ihm im Jahre 1817 zufiel, da er zum Profeſſor an dem Seminar in Blaubeuern, deſſen Zögling er nicht allzu lange vorher geweſen war, ernannt wurde. In dieſer Eigenſchaft hatte er philologiſche und hiſtoriſche Fächer den Zöglingen zu lehren, und ſein theologiſch gerichtetes Auge wurde nun weſentlich auf die Punkte gelenkt, an welchen das Chriſtenthum innerlich oder äußerlich mit dem klaſſiſchen Alterthume zuſammenhängt. Den Standpunkt aber, von dem aus er die ihm ſich hier zunächſt aufdrängenden Fragen zu beantworten habe, gab ihm wenige Jahre darauf die Schleiermacher'ſche Glaubenslehre an die Hand. Der von Schleiermacher ausgehenden Anregung wird das Werk zugeſchrieben, das in den nächſten Jahren reifte und im Jahre 1824 in zwei Theilen erſchien: „Die Symbolik und Mythologie". Dieſe Schrift war ein Verſuch, die Religionsgeſchichte — namentlich die klaſſiſchen Religionen — mit den Principien neuerer Religionsphiloſophie zu beleuchten, ein Verſuch, der, wenn er auch nach dem Urtheile Solcher, welche in die neueren Forſchungen auf dem Gebiete der Religionsgeſchichte tiefer eingeweiht ſind, für unſere Zeit weniger poſitiven Werth mehr hat, doch zur Zeit ſeines erſten Erſcheinens gebührende Anerkennung fand. Das Werk war ein deutliches Zeichen, daß Baur, obwohl mit großem Intereſſe ſeiner philologiſchen Berufsaufgabe dienend, doch das philoſophiſche und theologiſche Intereſſe nicht verloren habe. Es reichten ſich in dieſem Werke drei Wiſſenſchaften die Hände, deren eigenthümliche Verbindung und Miſchung eine karakteriſtiſche Eigenſchaft des ſpäteren Wirkens von Baur werden ſollte. Dieſes Werk ſollte denn auch entſcheidend für ſeinen Lebensgang werden. Daſſelbe lenkte die Aufmerkſamkeit der maßgebenden Behörden auf ihn, als im Jahre 1826 ſein früherer Lehrer, Prälat Bengel geſtorben war und es ſich um die Wiederbeſetzung der erledigten Lehrſtelle für hiſtoriſche Theologie handelte. Zwar hatte die Fakultät nicht ohne Bedenken gegen die ſich in dem Werke kundgebende eigenthümliche theologiſche Richtung ihren Vorſchlag machen können, und Baur ſelbſt hatte geglaubt, den Antrag nicht ohne Bedenken in Bezug auf ſeine eigene Befähigung annehmen zu können. Allein ein höherer Wille entſchied wider alle Bedenken und im Herbſt 1826 trat Baur zugleich mit ſeinem ſeitherigen Collegen und Freunde in Blaubeuern, Dr. Kern, in die akademiſche Laufbahn ein, in welcher er nun gerade 34 Jahre lang thätig ſeyn ſollte. Es waren friedliche und ſchöne Tage, die ſich mit dieſer neuen Wendung ſeines Lebens ſchloſſen — Tage, die ihm bis an das Ende ſeines Lebens und vielleicht gerade da am allermeiſten in dem Lichte einer gewiſſen Verklärung erſchienen, Tage voll geiſtigen Schaffens — voll ernſter Werbeluſt. Zwar zunächſt wurde es auch in dieſer Beziehung noch nicht weſentlich anders. In dem Verhältniß nicht nur zu dem mit ihm eingetretenen und ihm auch theologiſch ſo nahe ſtehenden Dr. Kern, ſondern auch zu den übrigen Mitgliedern der Fakultät, Dr. Steudel und Dr. Schmid, hatte die theologiſche Differenz noch keinen Zwieſpalt hervorgebracht. An Arbeit, an neuem geiſtigen rüſtigen Schaffen konnte es in der That in dieſer Zeit am wenigſten fehlen, da es für ihn galt, ſich in das weite Gebiet der ihm zugewieſenen hiſtoriſchen Theologie einzuarbeiten, und die Zuhörerſchaft, die ſeinen Hörſaal füllte, beſtand zum Theil aus der jugendlichen Schaar, die ſchon im Seminar mit Begeiſterung an ihm gehangen. Damit war aber eigentlich Alles gegeben, was Baur neben dem ihm zu Theil gewordenen Familienglück in ſeiner amtlichen Stellung zu ſeiner Befriedigung forderte.

Es iſt wohl dieſer Punkt, an dem wir ſtehen, der geeignetſte, ſo viel über das innere und äußere Bild von Baur's Individualität zu ſagen, als nicht nur das Intereſſe an ſich verlangt, das ein ſo bedeutender theologiſcher Lehrer beanſpruchen kann,

ſondern als auch zum ganzen Verſtändniß ſeiner theologiſchen Richtung, die wir im Nachfolgenden zu ſchildern haben, nöthig erſcheint. Der Unterzeichnete trat dem verſtorbenen Meiſter zwar erſt in dem letzten Jahrzehnt ſeines Lebens perſönlich näher, als bereits das Haar unter der Lebensarbeit gebleicht war, aber Allem nach kann auch das Bild ſeines früheren Lebens kein anderes geweſen ſeyn. Die hohe, äußerlich imponirende Geſtalt ſchon war ganz geeignet, bei der Jugend, welcher er entgegentrat, Verehrung zu erwecken, umſo mehr, da auf ſeinem Antlitz ein Ernſt lag, der deutlich davon Kunde gab, daß dieſer Mann ganz in ſeinem Berufe und in ſeiner Arbeit lebe. Es war eine Gelehrtengeſtalt im ſchönſten Sinne des Worts. Baur war ebenſo weit entfernt von jenem linkiſchen Weſen, welches in früheren Zeiten den Gelehrten leicht zum Gegenſtande wohlfeilen Spottes machte, als von der Eleganz und Gewandtheit der äußeren Erſcheinung, die in unſeren Tagen wohl auch vom Univerſitätslehrer angeſtrebt wird. Er repräſentirt in dieſer Beziehung auch ſpeciell die ſchwäbiſche Eigenthümlichkeit, der eine gewiſſe Unbeholfenheit allerdings anhaftet, der namentlich auch die Fähigkeit abgeht, im leichten Fluß der Rede ſich gewandt darzuſtellen, der man aber doch bei aller äußeren Schlichtheit oft die innere Gediegenheit leicht anfühlt. Wenn Baur's äußere Erſcheinung ferner leicht den Eindruck machen konnte, daß er Vieles in ſeiner Umgebung nicht beachte, ſo hatte man doch dabei auch die Empfindung, daß nicht etwa ein Gelehrtenhochmuth zu Grunde liege, ſondern eine wirkliche ſtetige Beſchäftigung mit ſeinen geiſtigen Aufgaben. Denn die Wiſſenſchaft — das war der eigentliche aufrichtige Cultus von Baur. Ihr diente er in wirklicher ſelbſtloſer Hingabe mit einer faſt beiſpielloſen Aufopferung von Geiſtes- und Körperkraft. Was im übrigen deutſchen Vaterlande als weitere Eigenthümlichkeit der Schwaben gilt — die Gemüthlichkeit —, trat bei Baur zurück. Er war im gewöhnlichen Leben auch im Umgange mit Solchen, die ihm am allernächſten ſtanden, etwas einſylbig; es kam nie zu jenem Sichgehenlaſſen, welches die andere Seite zu ſeyn pflegt von jener wenig redefertigen Unbeholfenheit des Schwaben,— aber darum fehlte ihm doch das Gemüth nicht; es war — wie ſoll ich ſagen — nur überwuchert von dem ihn beherrſchenden Intereſſe des Gedankens, oder vielleicht beſſer: es war in einer ununterſcheidbaren Einheit mit dem Verſtandesintereſſe. Baur war kein einſeitiger Verſtandesmenſch, wie man ſchon gemeint hat und wie aus ſeiner intellektualiſtiſchen Auffaſſung der Religion hervorgehen könnte, ſondern ſein ganzes Gemüth war nur ausgefüllt von dieſem großen Intereſſe der Erkenntniß. Es trat dieß nun eben namentlich im Verhältniß zur akademiſchen Jugend hervor, — was ihn für dieſelbe ſo anziehend machte, das war die Begeiſterung, mit welcher er ſeinen Stoff vortrug. War das Pathos ſeines Kathedervortrags auch etwas monoton, die Aktion, die ihm bei ſeiner Art, das Manuſkript zu benutzen, noch übrig blieb, etwas ungelenk, — war der Styl, wenn auch weit entfernt von gelehrtem Kauderwälſch, doch in ſeinen langen Perioden oft etwas ſchwerfällig, wie mit Abſicht bloße Eleganz und den Schein einer geiſtreichen Diktion vermeidend, ja oft geradezu ſchwerfällig, — ſo hingen wir doch mit Spannung an ſeinem Munde, in dem Gefühle, daß jedes kleinliche ſubjektive Intereſſe bei dieſem Manne ganz im Intereſſe des Gegenſtandes verſchwinde. Ebenſo wußten wir auch, daß Niemand als Baur ferner ſey von irgend einem ſubjektiven Parteiintereſſe, daß wir von ihm, auch ſofern er unſer Vorgeſetzter war, als Mitglied des Inſpektorats, in welches er nach ſeines Collegen Steudel Tode eintrat, nur geſchätzt würden nach dem Maße des ſittlichen Ernſtes, mit dem wir uns der Betreibung unſerer Studien hingaben.

Aus dieſer Schilderung dürfte in der That ſich einigermaßen auch die ganze wiſſenſchaftliche Individualität Baur's erklären. Wenn Schleiermacher in der Gleichberechtigung, in dem Nebeneinanderſeyn von Gefühl und Verſtand ſeine Eigenthümlichkeit hatte, ſo war Baur mit der bemerkten Identifikation ſein gerader Antipode; wenn jener in dieſem Dualismus die Vielſeitigkeit des Intereſſes ſich als auszeichnende Eigenſchaft bewahrte, ſo war Baur's Kraft die in ſeinem Monismus liegende Einſeitigkeit; wenn

bei jenem die galvanische Operation der beiden in ihm vorhandenen Säulen willig Funken sprühte eigenthümlich tiefsinniger Gedanken, so war Baur's Natur eine mehr historische, auf die ernste Erarbeitung seiner Resultate angelegte. Dieser historische, substanzielle Zug bei Baur war aber ebenso wie die mystische Auffassung des Wissens Etwas, das ihn natürlich zu der ein eigenthümlich schwäbisches Gepräge nicht verläugnenden Hegel'schen Philosophie hinübertreiben mußte. Wenn daher schon gesagt worden ist, daß Baur, wenn überhaupt nach einem Vorgänger, weit eher nach Schleiermacher als nach Hegel zu nennen seyn würde, so ist das doch wohl eine Paradoxie, die einem ziemlich offen vorliegenden Thatbestande widerspricht und darum wohl eines ziemlich subtilen Beweises bedürfte. Baur selbst nennt (Neueste Kirchengesch. S. 195) die Christologie das Hauptstück der Schleiermacher'schen Glaubenslehre — gewiß mit Recht. Wenn er nun in diesem Hauptstück mit dem eindringendsten Scharfsinn die Bestimmungen Schleiermacher's einer verwerfenden Kritik unterzog, so muß doch wohl gesagt werden, daß Baur im letzten Grunde seines Denkens sich von Schleiermacher geschieden wußte. Und wenn Baur an Schleiermacher's Christologie Nichts mehr zu tadeln weiß, als die Behauptung der Einheit des Urbildlichen und Geschichtlichen, wenn er dagegen eben den Satz geltend macht, daß die Idee sich nicht in Einem Individuum erschöpfe, sondern in der ganzen Menschheit explicire, so ist deutlich genug, daß diese Einwendung von der Hegel'schen Philosophie ausgeht — wenn ferner der Standpunkt Schleiermacher's überhaupt als ein subjektiver bezeichnet und verlangt wird, daß dagegen der wahrhaft objektive Standpunkt eingenommen und die christliche Gemeinschaft in ihrer Geschichte als That des absoluten Geistes begriffen werde, — so leuchtet sofort ein, wie Baur in dem spekulativen Fortschritte zu Hegel auch einen geschichtlichen hoffen konnte. Es kann sich nur fragen, wann bei Baur dieser Uebergang zur Hegel'schen Weltanschauung sich vollzog, und in dieser Beziehung werden wir eben auf die frühesten Zeiten seiner Tübinger Thätigkeit zurückgewiesen, und je mehr Baur's ganze geistige Organisation auf eine der Hegel'schen verwandte Anschauung hintrieb, desto unmerklicher — werden wir voraussetzen dürfen — vollzog sich in ihm selbst dieser Uebergang; — und da er nicht nur nach Beruf, sondern auch nach Neigung eben nicht systematische, sondern historische Theologie zu treiben hatte, seine Grundsätze also auf einem Gebiete anwenden konnte, auf dem die letzten Consequenzen nicht sogleich hervortraten, so konnte er zunächst in der Stille diese neu gewonnenen Anschauungen anwenden. Wenn auch Baur selbst wohl nie in der Illusion voller Versöhnung zwischen der absoluten Philosophie und dem kirchlichen System befangen war, so witterte doch die in solcher Illusion befangene Welt noch nicht die Tragweite der Kategorien, welche Baur nun auf die Dogmengeschichte anzuwenden begann, — und eben weil der Weg Baur's ein regressiver war, weil er im Ganzen nicht von der neutestamentlichen Theologie aus vorwärts, sondern von der Dogmengeschichte aus rückwärts ging, konnten auch ihm selbst die letzten Ergebnisse seiner Principien für Auffassung der Geschichte sich verhüllen. In den ersten Abschnitt seiner akademischen Wirksamkeit fällt neben etlichen kleineren Arbeiten und Programmen und den größeren dogmengeschichtlichen Monographien — über den Manichäismus und über die Gnosis — sowie der Gegenschrift gegen Möhler, hauptsächlich nur die Abhandlung über die Parteien in Korinth als ein die spätere Sturm- und Drangperiode weissagendes Produkt. In der That ist in dieser Abhandlung bereits die feste Stellung von Baur eingenommen, von der aus er hernach den Kanon aus den Angeln zu heben unternahm. Aber noch steht die Abhandlung friedlich in der Tübinger Zeitschrift neben den Ergüssen seines alten supranaturalistischen Collegen Steudel. Es war erst das Jahr 1835, das auch für Baur entscheidend wurde, der volle Wendepunkt zwischen der älteren Tübinger Schule und der neuen, die wir hier zu behandeln haben. Daß der Anstoß zu dieser Krisis nicht von Baur selbst, sondern von einem seiner Schüler ausging, hat man ihm schon sehr ungünstig ausgelegt. Einerseits konnte es scheinen, als ob Strauß nur kühner und rücksichtsloser ausgespro-

chen habe, was Baur aus äußeren Rückſichten klug verſchwiegen, andererſeits wollte ſchon behauptet werden, daß Baur's ganze Anſchauung eigentlich erſt durch das Werk von Strauß ihre beſtimmte Richtung genommen habe und der Lehrer zum Schüler des Schülers geworden ſey. Wenn aber gegen erſteren Schein nicht nur Baur's Karakter überhaupt, ſondern auch ſpeciell die Thatſache ſpricht, daß Baur mit allem Nachdruck für Strauß eintrat, als die äußeren Folgen ſeines Werkes das Haupt deſſelben trafen, ſo iſt ſchon das bisher Mitgetheilte genügend, die andere Anſicht zu widerlegen. In der That hat ſich Strauß, der ſchon im Seminar zu Blaubeuren zu Baur's Füßen geſeſſen war, ſtets als Baur's Schüler bekannt, und wenn aus dem Kreiſe der Männer, die gleichzeitig mit Strauß an den beiden Stätten der Vorbildung Baur's Unterricht genoſſen hatten, eine größere Zahl der Begabteſten ähnliche Bahnen wie Strauß einſchlug, ſo iſt dieß ein ziemlich ſicherer Hinweis darauf, daß Baur in der That zur Betretung dieſer Bahn den Anſtoß gab. Freilich iſt damit nicht ausgeſchloſſen, daß nicht die Schüler in raſcherem, ungeſtümerem Gange Reſultate vorwegnahmen, die der Meiſter erſt auf langſamerem Wege zu erringen bemüht war. Baur ſelbſt hat diesfalls gegen die bekannte, von Strauß im Leben Märklin's gebrauchte Vergleichung zwiſchen ſeiner eigenen und der Baur'ſchen Methode im Weſentlichen keine Einwendung erhoben, — und iſt dem wirklich ſo, daß Baur die regelrechte Belagerung leitete, während Strauß im Sturm die Feſtung zu nehmen ſuchte, ſo wird auch im Namen von Baur zuzugeben ſeyn, daß allerdings das Strauß'ſche Leben Jeſu auch für ihn ſelbſt die Bedeutung hatte, ihn über manche Conſequenzen ſeiner eigenen Ueberzeugungen aufzuklären, daß der Boden für ſeine eigene Arbeit geebnet wurde, daß er durch dieſes Werk erſt den Impuls erhielt, ſeine Thätigkeit mehr als bisher auf das Feld der bibliſchen Kritik und die Geſchichte des Urchriſtenthums zu concentriren. Inſofern iſt das Strauß'ſche „Leben Jeſu" der Anfangspunkt der Tübinger Schule, — aber keineswegs ſteht die Sache ſo, daß Baur ſich ohne Weiteres die Strauß'ſchen Reſultate angeeignet hätte; durch die genialen Sprünge des Schülers ließ ſich der Meiſter nicht aus dem ſicheren, gemeſſenen Gange bringen, der ihm Bedürfniß war, da er, ſo treffend und ſicher auch ſein Blick war, doch nach ſeiner ſoliden Natur Alles ſicher erarbeiten und begründen wollte. Der Einfluß des Meiſters mit ſeiner Methode war es auch, der den vorzeitigen Abſchluß der durch Strauß hervorgerufenen Kriſis in Württemberg verhinderte; während in Norddeutſchland das dogmatiſch-philoſophiſche Element, losgeriſſen von dem Boden eindringender hiſtoriſcher Studien, zu einer jähen Kataſtrophe führte, welche mit dem Aufhören der Halliſchen Jahrbücher eintrat, führte der gemeſſenere Gang Baur's nun eine verhältnißmäßig lange Blüthezeit der Tübinger Schule herbei, deren Früchte nicht verloren gehen ſollten. Es war zwar keineswegs ſo, daß Strauß oder Baur unbedingten Beifall in ihrer Heimath gefunden hätten. Die wiſſenſchaftlichen Proteſte gegen das Leben Jeſu ſtammten zum nicht geringen Theil eben aus der Heimath des Verfaſſers. Baur blieb im Kreiſe ſeiner nächſten Collegen iſolirt, und die Lücken, die bald durch Steudel's und Kern's Tod in der Fakultät geriſſen wurden, wurden keineswegs in ſeinem Sinne wieder beſetzt, vielmehr trat in eine derſelben ein Mann, der in der Beſtreitung von Strauß ſich bereits bemerkbar gemacht hatte und — die gerade entgegengeſetzte Einſeitigkeit von Baur in ſcharfem Typus repräſentirend — ſich zu einem ſtarken Gegengewicht gegen ihn qualificirte, aber ſo mächtig war gleichwohl der Einfluß Baur's auf die akademiſche Jugend und nicht am wenigſten auf die Begabteſten derſelben, daß dem Fernerſtehenden der Name Baur's ganz dominirend erſcheinen konnte und der Name Tübingen, der kaum noch in der Mitte rationaliſtiſcher Fakultäten für eine Oaſe gläubiger Theologie galt, zum Schrecken werden konnte für diejenigen, welche die Söhne nicht den Verſuchungen des Unglaubens ausſetzen wollten. Es konnte dieß umſomehr ſo ſcheinen, als die Zahl derer, welche ſich als Mitarbeiter Baur's um ihn gruppirten, mit wenigen Ausnahmen, unter denen Hilgenfeld und Ritſchl die namhafteſten ſind, ſich aus der Zahl der ſchwäbiſchen Landsleute rekrutirten. Was

Baur mit der Abhandlung über die Chriſtuspartei begonnen, das ſetzte er nun in den Abhandlungen über die Paſtoralbriefe (1835), über den Römerbrief (1838) und über den Urſprung des Epiſkopats, ſämmtlich in der Tübinger Zeitſchrift, fort, um mit ſeiner Arbeit über den Apoſtel Paulus (1845) dieſe Reihe von Unterſuchungen abſchließend zuſammenzufaſſen, neben welchen Baur freilich noch durch ſeine große Monographie über die Trinitätslehre ſein fortdauerndes Intereſſe auch für dieſen Gegenſtand ſeiner akademiſchen Wirkſamkeit für die Dogmengeſchichte an den Tag legte. War er von der Dogmengeſchichte aus rückwärts gegangen auf die apoſtoliſche und nachapoſtoliſche Literatur, ſo benutzte er nun die hier gewonnenen Reſultate, um regreſſiv die Evangelien ſelbſt in's Auge zu faſſen, und man kann ſagen, daß — indem er die Abhandlungen über dieſen Gegenſtand in den kritiſchen Unterſuchungen über die kanoniſchen Evangelien 1848 zuſammenfaßte — er im Weſentlichen ſeine kritiſche Arbeit überhaupt zum Abſchluß gebracht hatte und nun eine durchgeführte und begründete Anſchauung über die ganze Geſchichte des Kanons aufweiſen und auf den Ruhm Anſpruch machen konnte, daß wenn Strauß als Stürmer ihm einſt den Boden geebnet für ſeine Kritik, er umgekehrt jetzt erſt für einen Schreiber des Lebens Jeſu einen feſten Standort geſchaffen habe. Hier bei dieſer auf den Kanon bezüglichen Kritik hatte ſich nun Baur auch der regſten Theilnahme zu freuen. Nicht nur in der von ſeinem treueſten Schüler Zeller ſeit 1842 herausgegebenen Zeitſchrift, den theologiſchen Jahrbüchern, ließen ſeine Schüler Zeller, Schwegler, Hilgenfeld, Köſtlin, Planck, Ritſchl u. A. ihre Stimmen vernehmen, ſondern auch in größeren Werken verarbeiteten ſie die von ihm empfangenen Anregungen. Baur's eigenen zuſammenfaſſenden Arbeiten war namentlich Schwegler im Jahre 1846 mit ſeiner Geſchichte des nachapoſtoliſchen Zeitalters vorausgeeilt, — freilich in jugendlichem Eifer dem gemeſſenem kritiſchen Gange des Meiſters nicht ganz ähnlich, während dagegen Köſtlin in ſeinem Johanneiſchen Lehrbegriff — wie in ſeinen Unterſuchungen über die ſynoptiſchen Evangelien — an Nüchternheit dem Meiſter vielleicht überlegen, umgekehrt das Packende, Glänzende in der Darſtellung vermiſſen ließ, das gerade an Schwegler das Auszeichnende iſt, Zeller dagegen in ſeinen Arbeiten durch Klarheit und Abrundung ſich ebenſo auszeichnete wie durch eindringenden Scharfſinn. Das Angegebene ſchon mag vorläufig genügen, uns einen Blick thun zu laſſen in die Fülle der Arbeit und des Lebens, das namentlich im Anfange der vierziger Jahre durch Baur's Anregung in die Behandlung der Geſchichte der apoſtoliſchen und nachapoſtoliſchen Zeit gekommen war. Die Zuverſicht, mit der die kritiſchen Reſultate vorgetragen wurden, ließ die Spuren der abſoluten Philoſophie noch deutlich erkennen, von der ſie ausgegangen war, und es konnte nicht Wunder nehmen, wenn unwillkürlich Viele in dieſe Kreiſe gezogen wurden, die ſpäter andere Bahnen ſuchten, weil ſie doch eigentlich invita Minerva hineingezogen waren. Wie in ſo viele andere wohlgeordnete Verhältniſſe — griff der Sturm des Jahres 1848 auch in die Entwickelung der Tübinger Schule ein. Zunächſt wurde überall das Intereſſe ſo ausſchließlich auf das politiſche Gebiet gelenkt, daß dieſe wiſſenſchaftlichen Fragen überhaupt an allgemeiner Theilnahme verloren. Gerade die kritiſchen Geiſter hatten für ihre Kritik einen Boden gefunden, auf welchem ſie bedeutendere Erfolge erzielen zu können ſchienen. Und als ſehr bald das Ende dieſer politiſchen Kritik gekommen war, brachte die Abſpannung zugleich auch ein erhöhtes Bedürfniß nach Poſitivität auf religiöſem Gebiete mit ſich, das in manchen Kreiſen ſo weit ging, daß die Tübinger Kritik eigentlich gar nicht mehr auch nur polemiſch beachtet wurde. Theils der äußeren Ungunſt der Umſtände weichend, theils auch wohl innerlich unbefriedigt, zogen ſich Baur's bedeutendſte Mitarbeiter auf andere Gebiete zurück. Zeller, obwohl literariſch noch immer in den bis zum Jahre 1857 fortgeſetzten theologiſchen Jahrbüchern thätig, ſah ſich doch genöthigt, in der Philoſophie ſeine Hauptaufgabe zu ſuchen, — Schwegler begann ſein kritiſches Talent auf die älteſte Geſchichte Roms anzuwenden; etwas ſpäter ging Planck zur Philologie, Köſtlin zur Aeſthetik über, und als der Unterzeichnete kurz nach dem Beginn dieſer dritten Epoche

in der Geſchichte der Tübinger Schule die Univerſität bezog, fand er in Baur zwar immer noch den hochgefeierten, Begeiſterung erzeugenden Lehrer, — aber derſelbe ſtand doch ſchon einſam da, und es iſt nicht zu läugnen, er fühlte dieſe Vereinſamung auch tief. Es iſt darum auch wohl verzeihlich, wenn er, mehr als billig war, den äußeren Verhältniſſen die Schuld davon beimaß und ſich über den Mangel an Muth namentlich bei jüngeren Theologen beklagte, von denen er gern vorausſetzte, daß ihre Abwendung von ihm auf nicht ganz redlichen Motiven beruhe. Aber unläugbar überſah dabei Baur Mehreres. Er ſelbſt hatte eigentlich nie in einem kirchlichen Amte geſtanden — wenigſtens konnte das Predigtamt, das er in Tübingen mit zu verwalten hatte, aber ſeit 1848 abgab, nicht wohl als kirchliches im engeren Sinne gelten —; darum konnte er auch ſchwer den Conflikt verſtehen, der ſich in dem Bewußtſeyn derjenigen ſeiner Schüler erheben mußte, die mit den Reſultaten ſeiner Kritik ſich zur Bekleidung eines kirchlichen Amtes berufen ließen, — und doch trug eben dieſer unläugbare Widerſpruch zwiſchen den Bedingungen einer kirchlichen Wirkſamkeit und der von Baur vorgetragenen Wiſſenſchaft zu dieſer Iſolirung mindeſtens eben ſo viel bei, als die äußere Ungunſt, die einen Zeller und Schwegler um den theologiſchen Katheder brachte. Entweder nämlich mußte dieſer innere Conflikt durch einen Bruch mit der Kritik gelöſt werden oder es mußte ihm vorgebeugt werden durch Uebergang zu einer anderen Berufsthätigkeit, wie denn z. B. der Unterzeichnete keineswegs der einzige ſeiner Studiengenoſſen iſt, der eben, weil er durch Baur's Anſchauungen eingenommen war, ſich von dem ihn ſo ſehr anziehenden theologiſchen Studium zum philologiſchen zu wenden den Entſchluß gefaßt hatte. Theils aber hing die eintretende Iſolirung Baur's noch mit einem anderen Umſtande zuſammen, den er eben ſo wenig ſich geſtehen konnte. Gerade je vollſtändiger die Reſultate der Geſammtanſchauung vorlagen, deſto leichter konnten Licht und Schatten nun erkannt werden, — je mehr der Kampf zu einem relativen Abſchluß gelangt war, deſto mehr ſchien es geboten, die Akten da und dort zu revidiren, wohl auch einiges Terrain, das in der Hitze des Kampfes zu voreilig beſetzt worden, in der Stille wieder preiszugeben. Schon die ſchriftſtelleriſche Thätigkeit des Meiſters ſelbſt, die wir als Syntheſe ſeiner bibliſchen und dogmengeſchichtlichen Arbeit anſehen können, die, eingeleitet durch das Werk über Epochen der Kirchengeſchichtſchreibung, in den beiden Schriften über das Chriſtenthum und die chriſtliche Kirche der drei erſten Jahrhunderte und über die Kirche vom vierten bis ſechſten Jahrhundert ihre Blüthe hatte, zeigte manche Modifikationen, ja — ſo wenig Baur es Wort haben wollte — ſogar Retraktionen. Konnte es auffallen, wenn etliche Jünger, die in der Hitze des Kampfes mit ihm durch „Dick und Dünn“ gegangen waren, dieſe Modifikationen noch weiter ausdehnten? — je mehr auch die Gegner nothgedrungen Vieles von Baur annehmen mußten, deſto unvermeidlicher war eben doch wieder die Bildung einer gewiſſen, von Baur ſo ſehr perhorreſcirten Vermittelungstheologie, — je mehr manche Reſultate der Baur'ſchen Kritik in das allgemeine theologiſche Bewußtſeyn eindrangen, deſto mehr mußten die Gränzen der ſtrengen Schule ſich verrücken und der Rückſchlag, den die Schule erfuhr, war ſo allerdings nicht nur ein äußerlich motivirter, ſondern auch ein innerlicher. Es war nicht nur Ritſchl, der in der zweiten Auflage ſeiner „Entſtehungsgeſchichte der altkatholiſchen Kirche“ eine von Baur allzu bitter empfundene Wendung nach der rechten Seite hin nahm, ſondern auch Hilgenfeld drohte eine literarhiſtoriſche Kritik der Tendenzkritik entgegenzuſetzen, und wenn es hier nicht zum völligen Bruche kam, vielmehr Hilgenfeld's Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie nach dem Eingehen der Zeller-Baur'ſchen Zeitſchrift vom J. 1858 an Baur's Organ wurde, ſo lag darin doch gewiſſermaßen ein Bekenntniß, daß die Schule als Tübinger aufgehört habe, denn ſo ſehr auch immer noch in Baur's Hörſälen eine für ihn begeiſterte theologiſche Jugend ſich drängte, ſo war doch neben ihm nicht nur der früher ſchon erwähnte theologiſche Lehrer zu einer Baur an Umfang der akademiſchen Wirkſamkeit ebenbürtigen Macht herangereift, ſondern auch ſeine Schüler ſelbſt waren gegen ihn etwas kritiſcher geſtimmt. Die böſe

Jugend war geneigt, bei aller Hingabe, die sie ihm entgegenbrachte, doch die fortwährende „Schärfung der Gegensätze“ oder die „unaufhörliche Entwickelung der Idee“ zu ironisiren, und die auch in Tübingen vertretene Vermittelungstheologie war selbst für ausgesprochene Anhänger Baur's nicht mehr nur ein Gegenstand souveräner Verachtung. So konnte es denn geschehen, daß die „Tübinger Theologie“ schon vor Baur's Tode nicht mehr ausschließlich die negative und destruktive war, und als Baur nun im J. 1860 durch wiederholte Schlaganfälle der rastlos fortgesetzten Arbeit entrissen wurde, da hatten wir, die wir am 5. Dezember des genannten Jahres trauernd seinem Sarge folgten, nicht allein den Eindruck, daß ein großer Meister geschieden sey, die erste Zierde unserer alma mater, sondern auch den, daß eine ganze theologische Epoche mit ihm zu Grabe gehe und daß, so unvergänglich sein Wirken für die Theologie seyn werde, sein Werk doch keineswegs unmittelbar eine Fortsetzung erhalten werde. Es war ein Eindruck, der sich bisher nur bestätigen konnte. Wenn auch Männer wie Keim und Baur's unmittelbarer Nachfolger, Weizsäcker, an noch so viel Fäden mit Baur zusammenhängen, sie vertreten doch eine im Wesentlichen verschiedene Grundanschauung, und diejenigen schweizerischen Theologen, die seinen Namen auf ihre Fahne geschrieben haben, könnten doch höchstens einen Altweibersommer der Schule repräsentiren.

Es ist im Bisherigen der Versuch gemacht worden, eine Uebersicht der Entwickelung der Tübinger Schule auf Grundlage des individuellen Lebensganges ihres Stifters zu geben, aber der Unterzeichnete würde nicht nur eine Versündigung an dem Geiste dieses Meisters, den er seinen Lehrer nennen durfte, begehen, sondern auch gegen sein eigenes wissenschaftliches Gewissen handeln, wollte er den Versuch einer Entwickelung der Resultate dieser Kritik, welcher die weitere Aufgabe dieses Artikels ausmacht, nicht mit einigen Betrachtungen über den Zustand der Theologie überhaupt einleiten zu der Zeit, als die Tübinger Schule in die Arbeit eintrat. Baur selbst hat die Zeit, in welche die Anfänge seiner Arbeiten fallen, als Restaurationsepoche bezeichnet — und gewiß in mancher Beziehung mit Recht. Der Geist nicht allein unseres Volkes, sondern eigentlich aller europäischen Völker hatte sich seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts in gewaltsamer Weise von den Fesseln der Tradition losgerissen, war im eminenten Sinne unhistorisch geworden, und nicht am wenigsten hatte die Theologie darunter zu leiden. Noch ehe das politische Gebäude unserer deutschen Staatsverfassung zusammenbrach, war längst das Gebäude traditioneller Theologie zerbrochen, aber auch ehe es zu einer politischen Reaktion kam, ehe die Deutschen daran gingen, auf den Trümmern des alten ein neues Gebäude einzurichten, hatte die Philosophie sich aufgemacht, großartige systematische Gebäude zu errichten, um welche sich auch die Theologen gruppirten, aber freilich, um bald zu erkennen, daß ohne historische Grundlagen, ohne Wiederanknüpfung an den abgerissenen Faden der Tradition ein Neubau nicht möglich sey. Die deutsche Welt hatte sich an den Versuchen, Systeme aus den Gesetzen des autonomen Geistes heraus zu bauen, überlebt und dürstete nach Positivem. Da war es die Hegel'sche Philosophie, die den Versuch machte, die alte autonome Methode mit der historischen zu verbinden und die im Wesen des Geistes liegenden immanenten Gedanken in den Erscheinungen der Geschichte wiederzufinden und so aus der dogmatischen in die historische Epoche überzuleiten. Es dürfte sich aus dieser Betrachtung erklären, warum nach Schleiermacher's Hingang die Tübinger Schule, — obgleich wesentlich eine historische — und dogmatisch unproduktiv, doch nun der Gegenstand allgemeinen Interesses wurde, die einzige Richtung, die zunächst eine Schule bildete. Das Vertrauen in die dogmatische Produktionskraft war erschöpft, und man fing an, sich auf die Grundlagen zu besinnen, auf die erst ein dogmatisches Gebäude errichtet werden zu können scheint. Wenn diesen Zug zur geschichtlichen Betrachtung die Tübinger Schule mit der ganzen Zeit, in der sie entstand, theilt und wenn sie in der Art und Weise ihrer Geschichtsbetrachtung im Ganzen eben doch nur die auch anderwärts in Aufnahme gekommenen Hegel'schen Kategorien gebrauchte, so hatte sie ihre Eigen-

thümlichkeit wesentlich in dem Stoffe, auf den sie diese Kategorien anwandte, nämlich auf die Betrachtung des Kanon — auf die Geschichte der Entstehung des Christenthums. Dieß ist der Punkt, auf dem die neuere Tübinger Schule mit der älteren zusammenhängt. Auch das Auszeichnende der letzteren war, daß ihr Supranaturalismus ein biblischer war, daß sie sich bestrebte, rein auf dem Grunde der Schrift die Glaubenslehre aufzubauen. (Vergl. die Schilderung, welche Baur selbst von dieser Schule gibt, in Klüpfel, Geschichte der Universität Tübingen, S. 216—247 und den Artikel „Tübinger Schule, ältere", von Landerer in dieser Encyklopädie.) Während Baur mit seinen Schülern es sich nun zur Aufgabe machte, diese Grundlage der alten Tübinger Theologie zu untersuchen, wurde bald neben ihm der Versuch gemacht, die alte Tübinger Theologie in höherer und positiverer Weise fortzusetzen, und während das übrige Deutschland der Kampf um die sekundären Quellen des Glaubens, der Kampf zwischen Confession und Union durchtobte, wurde, der alten Tradition Tübingens getreu, hier die Frage zwischen der pneumatischen und kritischen Auffassung der Schrift gestellt und alle Kräfte angewandt an die Erforschung und Ausbeutung der primären Quellen. Indem nun aber die neuere Tübinger Schule mit größerem Ernst, als dieß sonst irgend wo geschehen, versuchte, die philosophischen Prämissen auf die Geschichte der ältesten christlichen Kirche und insbesondere auf die Geschichte des Kanons anzuwenden, war sie dazu bestimmt, nicht allein den Schein vollkommener Versöhnung zwischen Philosophie und Religion aufzuheben, sondern auch die Inadäquatheit philosophischer Kategorien überhaupt zu den Thatsachen der Geschichte an den Tag zu bringen. In der That mußte gerade die Baur'sche Schule dazu dienen, auch in der Theologie eine Periode der Empirie einzuleiten und die Versuche anzuregen, die seitdem gemacht wurden, der Schleiermacher'schen Empirie des religiösen Subjekts die objektive Empirie der heiligen Geschichte an die Seite zu setzen als zweite Quelle der Religion und der ganzen Richtung der Zeit gemäß, auch in der Theologie die Gedanken den Thatsachen abzulauschen, nicht mehr die Geschichte nur im Gegensatz zu betrachten zu der systematischen Erkenntniß oder nur als Symbol für die letztere. Ist damit, wie wir hoffen, die Bedeutung der Tübinger Schule für die gesammte Theologie überhaupt, deren Losungswort die geschichtliche Auffassung des Christenthums in einer oder der anderen Weise ist, nicht unrichtig karakterisirt, so handelt es sich nun weiter um die Frage nach den speciellen Vorarbeiten in den Fächern, auf welche sich die Thätigkeit Baur's und seiner Schüler concentrirte, d. h. in den Fächern der Kirchengeschichte und der neutestamentlichen Kritik.

In ersterer Disciplin war der unfruchtbare Pragmatismus rationalistischer Geschichtschreibung bereits durch die zwei großen Geschichtschreiber unseres Jahrhunderts, Gieseler und Neander, überwunden. Ersterer hatte diesem Pragmatismus in klassischer Weise die Zeugnisse der Quellen gegenübergestellt, und indem er jede Zeit in ihrer Sprache zum Worte kommen ließ — man möchte fast sagen, mit rauher Hand sich einer Behandlung der Geschichte entgegengestellt, welche überall den Maßstab ihrer eigenen Gedanken anlegte. Neander dagegen, zwar voll Liebe für die subjektive psychologische Entwickelung hatte doch gezeigt, daß in der Geschichte mehr sey, als nur das Spiel endlicher Gedanken und Absichten, ein göttliches Walten, göttliche Gedanken erkannte er wieder in dem menschlichen Gedanken der Geschichte. Aber es hing mit der Eigenthümlichkeit Beider zusammen, daß die Dogmengeschichte zu kurz kam. Gieseler in seiner gewaltigen Objektivität fand für die Gedankenbildung der verschiedenen Zeiten keinen Raum; er hing darin mit dem Rationalismus zusammen, daß er auf den eigentlich innerlichsten Proceß der Geschichte sein Augenmerk noch nicht richtete. Neander seinerseits war eben durch die subjektive Richtung seiner ganzen Theologie gehindert, die objektiven Mächte des Gedankens genauer in ihren Consequenzen zu beobachten. Der Rationalismus ging ihm in der atomistischen Weise seiner Betrachtung nach. Es war doch erst Baur, der in der Dogmengeschichte, dieser bisher als unnützestes Außenwerk, höchstens als Mittel gegen den horror vacui rationalistischer Dogmatik benutzten Dis-

ciplin die eigentliche Seele der Kirchengeſchichte entdeckte, und indem er in ihrem Gange zumeiſt die Entwickelung objektiver, die Geſchichte überhaupt beherrſchender Gedanken verſtehen lehrte, machte er ſie für die Dogmatik erſt fruchtbar und bot in ihr, doch in tieferem Sinne als die rationaliſtiſche Dogmatik, einen gewiſſen Erſatz für die mangelnde poſitive Ausführung der Dogmatik. Wie Neander der Vater biographiſcher Monographien wurde, ſo wurde Baur der Vater der dogmenhiſtoriſchen Monographie. — Wie aber mit dieſer dogmenhiſtoriſchen Richtung innerhalb der Kirchengeſchichte eine weſentliche Einſeitigkeit, ein tiefer principieller Mangel ſeines ganzen Standpunktes zuſammenhängt, davon wird weiter unten geredet werden. Dieſe dogmenhiſtoriſche Richtung war es, durch welche Baur auch vorzugsweiſe auf die Grundlage aller Dogmengeſchichte, auf den Kanon ſich hingewieſen fand. — Die Geſchichte der äußeren Kirche kann es verſuchen — ja muß es bis zu einem gewiſſen Grade verſuchen, dieſſeits des Kanons ihren Ausgangspunkt zu nehmen, der Verſuch, das Dogma in ſeinen letzten Wurzeln zu verfolgen, führte nothwendig in den Kanon hinein.

Bekannt nun iſt die eigenthümliche Stellung des Rationalismus wie des Supranaturalismus zu der Lehre vom Kanon. Das ganze kritiſche Salz, das der Rationalismus in ſich ſchloß, wurde weſentlich auf dem dogmatiſchen Gebiete verbraucht. Auch wo der Rationalismus, wie ſchon in Semler, ſich ex officio an die Geſchichte des Kanons machte, war es eine durchaus dogmatiſche Kritik. Es iſt die Auffaſſung, die der Rationalismus vom Kanon hatte, an dem Bilde des bekannten Paulus'ſchen Werkes hinlänglich gezeigt worden; es iſt auch gezeigt worden, wie im Ganzen in Bezug auf die Lehre vom Kanon zwiſchen dem Rationalismus und Supranaturalismus kein weſentlicher Gegenſatz herrſchte. Neben dieſer kritiſchen Indolenz im Allgemeinen hatte ſich denn freilich in einzelnen Erſcheinungen der Rationalismus kritiſch mit der bodenloſeſten Willkür geltend gemacht, die wenig geeignet war, zu einer tieferen Begründung der Kritik beizutragen. Wohl regte ſich neben der Unkritik und den genannten kritiſchen Extravaganzen auch eine nüchterne Art von Kritik im Anſchluß an die auch auf anderen Gebieten erwachende hiſtoriſche Kritik (vgl. den Art. „Kanon" in d. Real-Encyklopädie). Namen wie Eichhorn, Hug, Schleiermacher bezeichnen die Anfänge einer Kritik, welche die namentlich auf dem Gebiete der klaſſiſchen Philologie herrſchend gewordenen Grundſätze auch auf die kanoniſchen Schriften anzuwenden begann. Baur ſelbſt hat dieſe Methode die abſtrakt kritiſche genannt, ſofern dieſe Kritik ihren Standpunkt nicht in den geſchichtlichen Verhältniſſen der Urkirche überhaupt nahm, ſondern die einzelnen Schriften als literariſche Produkte für ſich betrachtete. Es iſt wohl nicht zu läugnen, daß Baur Recht hat, wenn er behauptet, daß man auf dieſem Wege immer nur zu Möglichkeiten komme, von denen eine eben ſo viel oder eben ſo wenig für ſich habe als die andere. So wenig dieſe Arbeiten zu unterſchätzen ſind und ſo ſehr die Mißachtung dieſer Art von Kritik ſich an Baur ſelbſt gerächt hat, ſo bleibt es doch karakteriſtiſch, daß dieſe kritiſchen Arbeiten ſelbſt ſich als Hypotheſen, Verſuche, Probabilia, bezeichneten.

Ob freilich die Unſicherheit, die auf dieſem Gebiete um ſich gegriffen hatte, ſchon ſo groß war, daß Strauß ſein tumultuariſches Verfahren in Bezug auf Quellenkritik damit rechtfertigen konnte, daß er eigentlich nur das Reſultat der bisherigen Entwickelung gebe, bleibt noch ſehr die Frage. Es iſt nur ſo viel wahr, daß die Quellenkritik noch keineswegs weit genug erſtarkt war, um von ſich aus dem Strauß'ſchen Verfahren weſentlichen Widerſtand entgegenzuſetzen. Betrachtet man das Strauß'ſche „Leben Jeſu" von dieſer Seite, ſo kann daſſelbe nur auf Eine Linie geſtellt werden mit der Subjektivität des rationaliſtiſchen Verfahrens, das Goethe ein für alle Mal am treffendſten geſchildert hat mit den Worten: „Kommt mir ein Gedanke von ungefähr, ſo redt ich wenn ich Chriſtus wär." Es war eine durch und durch dogmatiſche Kritik, die hier geübt wurde — wie die Paulus'ſche Exegeſe; der Begriff des Mythus war zur poſitiven Erklärung des Wunderbaren an der Geſchichte Jeſu eben ſo willkürlich vorausgeſetzt, als von Paulus der Gedanke einer natürlichen, vom Erzähler nur nicht weiter

angegebenen Vermittelung. Freilich lag gerade in diesem Begriff des Mythus, der hier zur Erklärung der Entstehung der evangelischen Geschichte angewendet wurde, die wahre Eigenthümlichkeit des Strauß'schen Standpunktes. Der Begriff des Mythus war zwar längst nicht nur auf außerchristliche Religionen, sondern auch auf einzelne Theile der evangelischen Geschichte angewendet worden, aber daß nun die ganze evangelische Geschichte, die historische Person Christi selbst, im Hegel'schen Sinne zum Mythus gemacht wurde, dieß war das Neue-Epochemachende. Es lag darin die Zurückwendung der Philosophie, der dogmatistischen Richtung zur Geschichte. Wenn Strauß vermöge seines einseitig dogmatistischen Standpunktes bei der Kritik in die alte Zeit zurückschaut, so liegt in der im Begriff des Mythus gegebenen Unterscheidung zwischen Idee und Geschichte die Fortführung der Hegel'schen Philosophie zur historischen Kritik auf dem Gebiete des N. Testaments. Der postulirten Identität zwischen dem historischen und urbildlichen Christus, wie wir sie bei dem hier an Kant anknüpfenden Schleiermacher finden, hatte die Hegel'sche Schule die Anschauung entgegengesetzt, daß überhaupt in der Geschichte sich die Idee explicire, daß aber eben darum kein einzelner Punkt der Geschichte absolute Bedeutung haben könne, am wenigsten im Vergangenen, sondern daß das Prädikat der Absolutheit höchstens dem Ende der Geschichte — dem Punkte, auf den sich der Geist eben jetzt erhoben, zukommen kann. Indem nun die Hegel'sche Philosophie das Christenthum als Einheit ansah und zunächst an die kirchlich geltende Dogmatik sich hielt, konnte sie im Christenthume nur das gegenwärtige Ziel der Religionsentwickelung sehen oder die absolute Religion, wie in sich selbst die absolute Philosophie, und es konnte nun das bekannte Spiel mit der Identität von Vorstellung und Begriff gespielt werden, welches das Verhältniß des historischen und idealen Christus im Wesentlichen um nichts klarer machte, als die bekannte ähnliche Zweiseitigkeit der de Wette'schen Glaubenslehre. Das Verdienst des Strauß'schen „Lebens Jesu" war es, nicht nur die negative Seite des Begriffs gegenüber der Vorstellung geltend gemacht zu haben, sondern das Christenthum selbst nicht nur als Dogmatik, sondern von seiner historischen Seite aufgefaßt zu haben — als eine geschichtliche Erscheinung. Freilich war auch dies Eingehen auf die geschichtlichen Urkunden nur ein einseitiges — auch von Hegel'schen Prämissen aus einseitig negatives. Das Entwickelungsmoment, das positiv diese ältesten Urkunden sind, wußte er nicht anzugeben; es blieb dabei, daß der geschichtliche Christus nicht der absolute, ideale seyn könne, daß die ganze Geschichte Christi nur Mythus, nur Vorstellung einer Idee sey. Nicht nur die Träumer von einer absoluten Versöhnung zwischen Philosophie und Religion innerhalb der Hegel'schen Schule hatten Grund, gegen diese negativen Resultate zu protestiren, sondern auch ein selbstbewußter Hegelianismus hatte das Recht, positivere Resultate zu verlangen. Richtete man einmal auf das historische Moment im Christenthum sein Augenmerk, so hatte auch die Geschichte des Christenthums selbst das Recht, eben so positiv begriffen zu werden, wie die anderen historischen Erscheinungen.

Es ist klar, wie hieran eben die Arbeit einer von Hegel ausgehenden Geschichtsbetrachtung anknüpfen und eingreifen mußte, und es kann von hier aus als Aufgabe der Tübinger Schule bezeichnet werden, das Christenthum selbst in seinem historischen Verlaufe positiv zu begreifen. Die Aufgabe mußte sich gerade einem Manne wie Baur, der als Dogmenhistoriker ohnehin das christliche Dogma als werdendes zu betrachten hatte, nahe legen, — und diese positive Anwendung der Hegel'schen Geschichtsbetrachtung auch auf die Geschichte des Christenthums war nun sicher ein nothwendiger Durchgangspunkt zu einer wirklich fördernden Ueberwindung der Strauß'schen Resultate.

Die dem Strauß'schen „Leben Jesu" entgegengesetzten Schriften standen in kritischer Beziehung auf demselben Standpunkte wie Strauß, d. h. ihre Argumente waren wesentlich dogmatischer Art; — es wurde aus der inneren Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit der Geschichte des Herrn auf die Aechtheit der Urkunden geschlossen. So vieles Treffende hier auch gegen Strauß bemerkt worden seyn mag, jene wirkliche Ueberwin-

dung des ganzen Standpunktes und Ausgangspunktes der Strauß'schen Kritik lag insolange nicht vor, als nicht die neutestamentliche Kritik aus dem Gebiete nebelhafter Vorstellungen heraustrat und die Geschichte des Kanons klarer in das Licht der ältesten Kirchengeschichte überhaupt gerückt wurde. Wenn wir nun dankbar anerkennen dürfen, daß die ganze stimmfähige Theologie heutzutage über das Tumultuarische und darum Unberechtigte der Strauß'schen Kritik einverstanden ist, wenn mit Recht seine neue Bearbeitung des „Lebens Jesu" auf dem alten mythischen Grunde als Anachronismus von einer sehr maßvollen kritischen Feder bezeichnet werden konnte, so verdanken wir den Anstoß zu dieser positiven Entwickelung doch am Ende gerade dem Manne, dessen Kritik als die ausschließlich negative bezeichnet wird und dessen Resultate — wenn man nach ihrer dogmatischen Bedeutung fragt — sich in der That von den Strauß'schen kaum unterscheiden lassen.

Baur war es, der die positive Seite zunächst der Hegel'schen Philosophie, wie bereits gesagt, gegen Strauß in's Feld führte — und mit mehr Glück in's Feld führte, als die doch bald verstummende eigentliche Rechte der Hegel'schen Schule. Die Frage: „Wie hat sich denn nun positiv der Kanon gebildet?" und eben damit schließlich: „Was ist denn der positive Gehalt des Lebens Jesu?" — diese Frage war es, welche nun die ganze schriftstellerische Arbeit Baur's, wie sie hier zumeist in Betracht kommt, vollends beherrschte. Indem Baur an diese Frage herantrat, glaubte er nun ganz voraussetzungslos zu Werke gehen zu können. Die dogmatische Frage nach dem Wunder, welche die rationalistische wie die Strauß'sche Kritik beherrscht hatte, verbarg sich hinter objektiver lautende Kategorien; die thatsächliche Gestalt der Geschichte sollte in sich selbst die Ueberflüssigkeit, und darum Unmöglichkeit des Wunders erweisen. Und wie der Historiker die Befangenheit des gläubigen Bewußtseyns perhorrescirte, welchem das Resultat der geschichtlichen Untersuchung zum Voraus feststehe, so glaubte er mit gleich gutem Grunde auch sagen zu können, daß ihm jene Süffisance der rationalistischen Geschichtsschreibung fern liege, welche nur nach dem eigenen subjektiven Standpunkte die Vergangenheit beurtheile oder verurtheile. Es schien ja keinen objektiveren Standpunkt zu geben, als den der Hegel'schen Philosophie, welche die Geschichte selbst zur Kritik der Geschichte mache und zeige, wie jede geschichtliche Erscheinungsform ihr Recht und ihre bestimmte Stellung hat. Baur selbst hatte zunächst kein anderes Bewußtseyn, als daß er sich bei seiner kritischen Beantwortung der oben genannten Frage in das Objekt selbst hineinversetze. Und in der That wird man nicht läugnen können, daß diese Art von Geschichtsauffassung ein Fortschritt war der seitherigen Betrachtung gegenüber — auch gegenüber von Neander. Hatte der Rationalismus es zu keiner geschichtlichen Entwickelung gebracht, weil ihm immer wieder verwunderlich war, warum die Leute nicht 1800 Jahre vorher gerade so vernünftig gewesen seyen, wie er selbst im Augenblicke, so hing die gläubige Geschichtschreibung doch eigentlich immer noch an der Voraussetzung einer auch der Form nach sich selbst durch alle Jahrhunderte hindurch identischen Wahrheit. Selbst Neander wußte derselben trotz aller Cultivirung der Individualität keine volle reale Bedeutung zu sichern; das Individuelle, Temporelle ist so sehr nur Accidens, daß eine wirklich geschichtliche Bewegung nicht zu Stande kommt.

Aber freilich — genau besehen — war der Standpunkt Baur's, von dem er bei Beantwortung der Frage ausging, doch wieder nichts weniger als voraussetzungslos. Mit dem Begriff der Entwickelung verband Baur auch sofort die absolute Continuität. Das Gesetz der Entwickelung schließt nach seiner Anschauung alles schöpferische Eingreifen aus, — jede historische Erscheinung kann nur die Entfaltung eines an sich Seyenden seyn — und so konnte er denn allerdings sofort behaupten, daß das Wunder der Tod aller Geschichte sey, — und so sehr es im Anfange den Anschein hatte, als sollte hier die Frage nach dem Wunder nicht die letzte Instanz seyn, so kam, nur anders gewendet, doch wieder die gleiche dogmatische Anschauung als Hauptinstanz zur Hinterthüre herein. So aufgefaßt, schloß der Begriff der Entwickelung aber sofort den

Standpunkt der Immanenz in ſich, und die Vorausſetzung, mit der Baur an die Darſtellung der Entſtehungsgeſchichte des Chriſtenthums ging, war ſo nichts Geringeres, als eine der eigenthümlich chriſtlichen geradezu entgegenſtehende Weltanſchauung — eine Weltanſchauung, die, wie auch unſere weitere Darſtellung zu erweiſen ſich vorgeſetzt hat, die Einwendung Uhlhorn's, daß ihr Anfang und Ende fehle, keineswegs mit Unrecht ſich zugezogen hat, da ſie im Grunde eine durchaus doketiſche iſt. Der ungeſchichtliche Standpunkt der Baur'ſchen Geſchichtſchreibung und Kritik trat aber bei ihm um ſo weniger deutlich an den Tag, als nicht nur die Großartigkeit des Bildes, das die Kritik auf dieſem Standpunkte darbot, beſtechen konnte, ſondern noch vielmehr die namentlich im Anfang ſo concret, auf hiſtoriſche Details baſirende, von bloß dogmatiſchem Abſprechen ſo weit entfernte Art der Unterſuchung. Man könnte faſt an die bekannte Spielerei erinnert werden, welche für die größten Ereigniſſe in der Welt die kleinſten Urſachen aufſucht, wenn wir uns bei der Frage nach dem concreten Ausgangspunkte der Baur'ſchen Kritik an die Abhandlung über die Chriſtuspartei in Korinth verwieſen ſehen, über einen doch ſcheinbar ſehr vereinzelten untergeordneten, wenn auch noch ſo dunkeln Punkt der älteſten Kirchengeſchichte.

Das Reſultat dieſer in der Tübinger Zeitſchrift Jahrg. 1831, 4. S. 61 f. veröffentlichten Abhandlung war die Behauptung, daß die Chriſtuspartei eine weſentlich judaiſtiſche geweſen ſey, welche auf den äußerlichen Zuſammenhang mit Chriſtus, auf den äußerlichen Umgang mit dem Herrn allen Werth gelegt und die Autorität des Apoſtels Paulus darum beſtritten habe, weil dieſer in ſolchem perſönlichen Verkehr nicht geſtanden, alſo nicht wahrhaft Chriſti ſey. Dieſe judenchriſtliche Partei habe die alten Apoſtel als Zeugen des irdiſchen Lebens Jeſu dem Paulus entgegengeſtellt — und es ſey alſo zwiſchen der Chriſtuspartei und Petruspartei kein eigentlicher Unterſchied. Die letztere Identificirung war es, welche am meiſten Widerſpruch fand und welche auch in der neueſten Abhandlung über dieſen Gegenſtand — dem gewiß das Richtige treffenden Aufſatz von Beyſchlag (Stud. u. Krit. 1865. 2tes Heft), der im Uebrigen an die Baur'ſchen Reſultate ſich anſchließt, hauptſächlich angefochten wird. In dieſer Identificirung liegt aber gerade der Kernpunkt der ganzen Baur'ſchen Anſchauung. Obgleich es dieſe Abhandlung noch nicht offen ausſprach, ergab ſich doch als nahe liegende Conſequenz, daß der Parteigegenſatz in den Kreis der Apoſtel ſelbſt hineingetragen wurde, daß der Apoſtel Paulus mit ſeinem Evangelium ganz losgeriſſen wurde von dem eigentlich hiſtoriſchen Chriſtenthum. Auf bemerkenswerthe Weiſe ſtellte ſich dieß auch noch in einer anderen folgenreichen Identificirung dar. Baur wollte die Thatſache, daß Paulus den Herrn geſehen habe, mit den ὀπτασίαι und ἔκστασεις zuſammennehmen, eben damit die Verbindung des Apoſtels mit Chriſto zu einer rein ſubjektiven machen und die Grundlage ſeines Evangeliums in das Innere des Apoſtels gelegt wiſſen. — Die Conſequenzen aus dieſen Aufſtellungen ergaben ſich nun für Baur immer deutlicher. Der Parteigegenſatz, der in Korinth als weſentlicher ſich geltend gemacht hatte, wurde nun auch in den übrigen Dokumenten der apoſtoliſchen Zeit gefunden, zunächſt in pauliniſchen Briefen die Spur deſſelben Parteigegenſatzes verfolgt, und derſelbe Scharfſinn, den Baur in der Auffindung von Beziehungen auf dieſen Gegenſatz bei Betrachtung der Korintherbriefe an den Tag gelegt hatte, leitete ihn auch bei den weiteren Unterſuchungen. Es iſt bezeichnend für Baur's feine Art, daß er ſich nicht ſofort derjenigen Schrift zuwandte, in welcher das Material für die ſich ihm immer mehr aufdrängende Anſchauung am oſtenſibelſten vorlag, dem Galaterbrief, ſondern daß er an diejenige Schrift ſich machte, welche in dieſer Beziehung am allerſprödeſten zu ſeyn ſcheint — an den Römerbrief. Seine Abhandlung über den Zweck des Römerbriefs (Tübinger Zeitſchrift für Theol. Jahrg. 1836. Heft 3. S. 54 ff.) ließ in dieſer Schrift unter der Hülle einer dogmatiſchen Abhandlung eine polemiſch-apologetiſche Darſtellung des Paulinismus gegenüber dem Judaismus erkennen, und es läßt ſich nicht läugnen, daß auch dieſe Abhandlung weſentlich dazu beitrug, das Verſtändniß

des Römerbriefs zu fördern, — aber auch hier kam er doch zu einem Resultat, das in seiner Schroffheit keineswegs allseitig mit den Daten des Briefs selbst zusammenstimmt. — In ihrer großen Majorität nämlich — dieß war das Resultat dieser Abhandlung — war die römische Gemeinde judaistisch gesinnt und befand sich sowohl dem paulinischen Universalismus als der paulinischen Lehre von der δικαιοσύνη ἐκ πίστεως gegenüber in entschiedenster Opposition. Konnte die korinthische Christuspartei noch einigermaßen als eine vereinzelte Erscheinung gelten, so konnte — wenn es sich mit dem Zustande der römischen Gemeinde also verhielt — die antipaulinische Richtung nicht mehr von untergeordneter Bedeutung seyn, sie mußte vielmehr das eigentliche Christenthum aller Gemeinden seyn, welche nicht in direkter Abhängigkeit von dem Apostel standen. War dem also, so ergab sich aber weiter von selbst, was Baur freilich noch nicht aussprach, daß dieser Judaismus wenigstens in den übrigen Aposteln kein wesentliches Gegengewicht finden konnte. Aber auch noch in anderer Beziehung wurde diese Abhandlung für die Gesammtanschauung Baur's vom apostolischen Zeitalter von eingreifender Bedeutung. Um das Bild der römischen Gemeinde zu vervollständigen, hatte Baur auch Dokumente in Betracht gezogen, welche von dem späteren Karakter dieser Gemeinde Zeugniß ablegen konnten, und hier glaubte er neben dem Hirten des Hermas namentlich in den pseudoclementinischen Homilien ein Dokument von unschätzbarem Werthe gefunden zu haben. Baur lehrte nicht nur in den pseudoclementinischen Homilien eine überaus giftige Opposition gegen den Apostel Paulus erkennen, sondern glaubte auch ein laut redendes Zeugniß darin zu haben, daß in der wichtigsten Christengemeinde, damit aber überhaupt in der ganzen Kirche bis in's zweite Jahrhundert herab der Judaismus die herrschende Richtung gewesen sey. — Von hier aus wendete sich Baur nun erst zu den Anfängen zurück, um im Galaterbrief den Gegensatz in seinem frühesten, auf die Urapostel selbst das bedenklichste Licht werfenden Stadium aufzuzeigen. Hier im Galaterbrief glaubte er die unumstößlichsten Beweise dafür gefunden zu haben, daß der antipaulinische Judaismus nicht nur eine von der Kirche bald ausgeschiedene häretische Richtung gewesen sey, sondern daß dieser Judaismus das eigentliche Christenthum der Urgemeinde gewesen sey und daß der Apostel Paulus von den Uraposteln im höchsten Falle geduldet, übrigens aber stets mit mißtrauischen Augen angesehen worden sey. Standen freilich die Gegner des Apostels, die bei den galatischen Gemeinden Eingang gefunden hatten, in direktem Zusammenhange mit dem Standpunkte der Urapostel, so ließ sich der Gegensatz zwischen dem paulinischen Standpunkte und dem der Urgemeinde nicht schroff genug denken. War Paulus von seiner eigenen apostolischen Auktorität vollkommen durchdrungen, so konnten die Urapostel nur durch den thatsächlichen Erfolg seiner Missionsthätigkeit abgehalten werden, mit den extremsten Judaisten in Paulus einen Eindringling, einen Feind und Zerstörer zu sehen, war es dem Apostel Paulus gewiß, daß das Evangelium allen Völkern gehöre, so waren die Urapostel noch keineswegs zu der Erkenntniß gekommen, daß außer den durch Beschneidung in das Judenvolk Aufgenommenen irgend Jemand Anspruch an das Heil habe, war für Paulus der Mittelpunkt seines Evangeliums die Gerechtigkeit allein aus dem Glauben, so hielten dagegen die Urapostel alle Werke des Gesetzes für nothwendige Bedingungen des Heils. Stand so der Apostel während seiner ganzen Amtswirksamkeit mit seinen allernächsten Amtsgenossen im schneidendsten Zwiespalt, so konnte man nicht anders denken, als daß auch alle seine Thaten und Schriften kein anderes Motiv haben können, als diesen Gegensatz. Von diesem Grundsatz aus wurde nun Hand angelegt an die übrige neutestamentliche Literatur. Zunächst wurde die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte in Anspruch genommen nicht allein wegen der Unvereinbarkeit einzelner historischer Daten mit dem Galaterbrief, sondern vor Allem wegen ihrer Tendenz, den vorhandenen Gegensatz zu verdecken. Es wurde zu diesem Zwecke die Ansicht Schneckenburger's, daß sich in der Apostelgeschichte eine Parallelisirung des Petrus und Paulus finde, ausgebeutet und nachdem einmal das Losungswort „Tendenz" gegeben war, wurden nun zunächst die

übrigen pauliniſchen Briefe auf eine ſolche angeſehen — fand man keine der Tendenz des Galater- oder Römerbriefs entſprechende, ſo war es umſo gewiſſer, eine Tendenz abzuſchwächen, zu vermitteln, Gegenſätze zu verdecken, — und wenn nun ein Brief um den anderen mit dem Makel der Unächtheit belaſtet wurde, ſo waren für dieſe Urtheile — unpauliniſche Worte — Wendungen — ſachliche Schwierigkeiten, worauf ſeither die Kritik gefußt hatte, welche namentlich die Paſtoralbriefe anfocht — nur von untergeordneter Bedeutung. Die Frage nach der Tendenz verſprach viel ſtringentere Beweiſe der Unächtheit kurzweg zu liefern. — Wenn nun nach dieſem Kanon die pauliniſchen Schriften nicht nur, mit Ausnahme der vier genannten Briefe, als nicht pauliniſch genug — Petribriefe und Jakobusbrief als zu pauliniſch erkannt wurden, wenn ſomit der bei Weitem größere Theil der epiſtoliſchen Literatur dieſer Kritik zum Opfer fallen mußte, ſo war es wohl kein Wunder, wenn man von einer deſtruktiven Kritik zu reden begann, — mit eben ſo viel Recht glaubte ſich aber Baur auch gegen dieſen Vorwurf verwahren zu können, denn er war weit davon entfernt, darum, weil er dieſe Schriften ihren angeblichen Verfaſſern abſprach, ſie als hiſtoriſche Dokumente für werthlos zu erklären; im Gegentheil — er wollte die abgetragenen Bauſteine des Kanons nur wieder zu einem umfaſſenderen Gebäude einer Geſchichte der apoſtoliſchen und nachapoſtoliſchen Zeit verwenden. Denn daß dieſe ſchroffen Verhältniſſe der Urzeit nicht fortdauerten — das lehrte ja die Geſchichte deutlich genug, und wenn man die zwiſchen Paulinismus und Judaismus ſtattfindende Antitheſe als concrete Darſtellung der Antitheſe von Seyn und Nichtſeyn anſehen konnte, ſo lehrte die Hegel'ſche Logik, daß die immanente Dialektik nun weiter treiben mußte zum Werden und im Werden. So wurde denn ausgeſprochen, daß der als unächt erkannte Theil unſerer kanoniſchen Schriften zugleich mit einer Anzahl nicht kanoniſcher die Glieder eines Proceſſes darſtellen, der endlich in der Ineinsbildung des Judaismus und Paulinismus endige. — Bekanntlich war es Schwegler, der die poſitive Ausführung dieſer Gedanken übernahm in ſeiner Geſchichte des nachapoſtoliſchen Zeitalters. Bei dieſer Ausführung hatte er Reſultate vorauszuſetzen, die Baur ſelbſt erſt auf langſamerem kritiſchen Wege gewinnen zu müſſen glaubte, die bei Schwegler ſelbſt aber eben nur Poſtulate ſind. Dieſer ganzen Anſchauung ſtand nämlich in den hiſtoriſchen Schriften des Neuen Teſtaments immer noch ein mächtiges Hinderniß im Wege. Selbſt wenn ſie nur mythiſche Produkte waren, ſo enthielten ſie doch das Zeugniß, daß die Urgemeinde ſchon eine höhere Anſchauung von Chriſtus hatte, als ſie dem vorausſetzlichen Judaismus der Urapoſtel entſprechend war, daß in derſelben ein Univerſalismus lebte — weit hinausgehend über die engherzigen Anſchauungen der jeruſalemiſchen Gemeinde, daß das Chriſtenthum in ihr in ein Verhältniß zum Geſetz gebracht war, weit weniger poſitiv, als es nach dem Galaterbrief bei einem Jakobus, Petrus und Johannes ſtattfinden mußte. Hier war es nun, wo die Baur'ſche Kritik mit den Strauß'ſchen Vorausſetzungen in Conflikt kam und wo Baur ſeinem früheren Schüler gegenüber einen entſchiedenen Fortſchritt machen zu können und zu müſſen glaubte. Wie? wenn nicht die Phantaſie der Gemeinde, ſondern die Tendenz die Mutter unſeren kanoniſchen Evangelien war? wenn der bewegende Gegenſatz des apoſtoliſchen und nachapoſtoliſchen Zeitalters — wie ja zum Voraus wahrſcheinlich ſeyn mußte — auch in die Geſchichte hinein gewirkt hatte? wenn auch dieſe Geſchichtsdarſtellungen ſich am Ende nur als Glieder darſtellten in dem Proceſſe der Vermittelungen? Eine allſeitig begründete bejahende Antwort glaubte Baur darauf in ſeinen Unterſuchungen über die kanoniſchen Evangelien geben zu können. Es iſt für ihn und für die regreſſive Art ſeines Verfahrens bezeichnend, daß er auch hier nicht etwa an diejenigen Evangelien ſich zunächſt wandte, welche auch dem oberflächlicheren Leſer Einflüſſe einer gewiſſen Vorliebe für einzelne Seiten der chriſtlichen Wahrheit verrathen können, die ſchon in der alten Kirche mit Petrus und Paulus in Verbindung gebracht worden waren, ſondern daß er als Grundlage das Evangelium Johannis gebrauchte, das am allerwenigſten oſtenſible Beziehungen auf Zeitgegenſätze enthält. Andererſeits mußte es freilich auch gerade

am Johannesevangelium zum Voraus am leichteſten erſcheinen, eine gewiſſe über die Geſchichte übergreifende Abſichtlichkeit aufzuzeigen. Baur hat dieß in einer Weiſe gethan, die unläugbar überaus viel Beſtechendes hat. Alle Widerſprüche mit den Synoptikern erhielten hier ihre Löſung durch den Nachweis, daß dieſelben mit dem Standpunkte, den der Verfaſſer in der Logoslehre genommen, zuſammenhängen und durch die auf dieſen Nachweis ſelbſt wieder begründete Annahme, daß es dem Verfaſſer nicht um Geſchichte eigentlich zu thun geweſen ſey, ſondern um eine in das Gewand der Geſchichte gehüllte Lehrdarſtellung, die nun eben den durch die Kämpfe der apoſtoliſchen und nachapoſtoliſchen Zeit errungenen, von allen Zeitgegenſätzen — wie Gnoſticismus und Montanismus — berührten und doch über ihnen erhabenen ächt katholiſchen Standpunkt darſtelle, — einen Standpunkt, in welchem das Chriſtenthum erſt fertig in der Welt dageſtanden ſey. So glaubte nun Baur auch für die Evangelienkritik einen ganz feſten Standpunkt errungen zu haben — ja ſeiner ganzen Anſchauung von dem Verhältniß des Paulus zu den Urapoſteln ſchien nun eine neue Beſtätigung zu erwachſen aus dieſer Unterſuchung: je ſicherer die Unächtheit des Evangeliums Johannis ihm erwieſen war, deſto ſicherer wurde die Aechtheit der Apokalypſe: hinter den erhabenen Zukunftsviſionen dieſes Buches wurde aber gleichzeitig eine antipauliniſche Polemik der giftigſten Art entdeckt. War die nikolaitiſche Ketzerei nichts Anderes als der Paulinismus, hatte man dann nicht das vollgültigſte Zeugniß aus dem Munde eines Säulenapoſtels ſelbſt über die unverſöhnliche Feindſchaft der Judenapoſtel und damit des geſammten Urchriſtenthums gegen Paulus? Die Apokalypſe und der Galaterbrief — ſie bezeichneten nun den ſchroffen Gegenſatz in ſeiner ganzen Urſprünglichkeit — den Gegenſatz, der in den pſeudoclementiniſchen Homilien kaum noch geſchärft erſcheint, wenn Paulus in denſelben zum Zauberer Simon wird. Das johanneiſche Evangelium ſelbſt aber konnte nur als das katholiſche Widerſpiel dieſer ächten judaiſtiſchen Parteiſchrift erſcheinen, ebenſo das Ende wie die Apokalypſe der Anfang kanoniſcher Literatur. Zeigte ſich das Evangelium Johannis eben darum ſchon ſtofflich abhängig von den ſynoptiſchen, ſo ſollte ſich nun auch deren Standpunkt als Vermittelung darſtellen für den Standunkt des Evangeliums Johannis. Der Gewinn an Vermittelungspunkten war bei der Evangelienliteratur um ſo beträchtlicher, als ſich immerhin bei den Evangelien ſelbſt noch verſchiedene Stadien der Entſtehung wahrſcheinlich machen ließen, und ſo konnte bei dem Lukasevangelium das marcionitiſche, in Bezug auf das Evangelium Matthäi das Hebräerevangelium die beſten Dienſte leiſten. Wenn die ſynoptiſchen Evangelien auch in ihrer jetzigen Geſtalt insgeſammt ſchon einen katholiſirenden Hauch tragen, ſo war dieß mit dem Stamme, aus dem jedes entſtanden, doch anders. Namentlich ließ ſich ſo nun beim Lukasevangelium nach Baur's Anſicht zwiſchen dem urſprünglichen pauliniſchen Stamme und der katholiſirenden Ueberarbeitung deutlich genug unterſcheiden. War das Markusevangelium freilich durch keinen Proceß hindurchgegangen, kann es in ſeiner alles Principielle der anderen Evangelien mit beſtimmter Abſicht ausſchließenden Geſtalt nur ſekundärer Natur ſeyn, ſo war dagegen das dem Matthäusevangelium zu Grunde liegende Hebräerevangelium eben ſo zweifellos judaiſtiſch, und das Verhältniß unſeres kanoniſchen Matthäus zum Hebräerevangelium kann im Weſentlichen kein anderes ſeyn, als das des kanoniſchen Lukas zum Urlukas. Wenn gleichwohl Baur hier Halt machte, um an die Stelle der Tendenz ein objektives geſchichtliches Intereſſe treten zu laſſen, ſo geſchah es doch nur um den Preis, daß eben das Urchriſtenthum ſelbſt zum Judaismus werden ſollte, — allerdings noch nicht zu einem antipauliniſch beſtimmten, alle univerſaliſtiſchen Elemente abſichtlich ausſchließenden, aber doch immerhin zu einem von klarer univerſaliſtiſcher Conſequenz weit verſchiedenen Judaismus.

Hätten dieſe Reſultate noch ſo begründet ſeyn mögen — ihre Probe konnten ſie doch erſt in einer auch progreſſiven und poſitiven Darſtellung finden, welche den für den Vermittelungsproceß des Paulinismus und Judaismus nun verfügbar gewordenen Schriften ihren Platz anwies. Als Baur endlich zu dieſer Arbeit ſchritt, hatte er längſt Gelegen-

heit gehabt, die Schwierigkeiten dieſer Arbeit an den Leiſtungen ſeiner Schüler zu ermeſſen. Die erſte und genuinſte war die ſchon erwähnte von Schwegler.

In der That gehörte nicht allein die Gewandtheit und Kühnheit der Schwegler'ſchen Darſtellungskunſt, ſondern auch der ganze Reiz der Neuheit dazu, um über die vielen unbeantworteten Fragen, welche dieſer Löſungsverſuch übrig ließ, einigermaßen zu täuſchen. Statt mit Hegel'ſcher Dialektik den Grundgedanken des Chriſtenthums ſich von einer Stufe zur anderen fortbewegen zu ſehen — ſtellt ſich uns vielmehr das Schauſpiel einer ganz äußerlichen Abſchleifung und Ausgleichung der Gegenſätze dar. Wir erfahren, daß das Urchriſtenthum bis auf Irenäus herab Ebjonitismus, urſprünglich eine ganz innerjüdiſche Sekte geweſen ſey, deren ganze Dogmatik in dem Satze beſtand, daß Jeſus von Nazareth der erſchienene Meſſias geweſen ſey, eine Sekte, die ſich dann aber zur katholiſchen Kirche entwickelte, — nicht etwa dadurch, daß ſie von Stufe zu Stufe die Conſequenzen dieſes Satzes tiefer erkannte, ſondern nur ſo, daß man allmählich, nur nothgedrungen, ein Stück des alten Judenthums nach dem anderen fallen ließ (I. S. 107). Dieſer Ebjonitismus war geradezu unfähig, ſich aus ſich ſelbſt zu entwickeln. Der Anſtoß zur Entwickelung kam von einer anderen Seite. Dem ebjonitiſchen Urchriſtenthum gegenüber, das zugleich als Standpunkt der Urapoſtel die eigentliche Orthodoxie war, erhob ſich nun der Apoſtel Paulus — ohne eigentlich hiſtoriſche Anknüpfung an Chriſtus, aus Tod und Auferweckung deſſelben das Chriſtenthum als neues Princip mit logiſcher Nothwendigkeit entwickelnd (I. S. 155). Aber weit gefehlt, daß ſeine Anſchauung vom Geſetz, daß die von ihm vollzogene immanente Dialektik des Judenthums, das Umſchlagen der Geſetzesreligion in die Freiheitsreligion nur eingedrungen wäre als Sauerteig in dieſen ſtarren Ebjonitismus, — blieb der neue Apoſtel vielmehr von den Urapoſteln weſentlich perhorrescirt, und es gelang ihm nirgends, mit ſeiner Anſchauung das Uebergewicht zu gewinnen — in Galatien, Korinth und Rom gewann der Judaismus die Oberhand (I. S. 169): Paulus konnte in der apoſtoliſchen und nachapoſtoliſchen Zeit nur etwa wie ein Luther von Seiten der Katholiken angeſehen werden (I. S. 178), — alſo wurde der Ebjonitismus ſpäter zur Ketzerei, ſo war es früher der Paulinismus. Da aber doch Pauliner noch da waren, wenn auch in der großen Minderzahl, ſo ſah ſich der Judaismus oder die orthodoxe Partei genöthigt, im Intereſſe der ἕνωσις und μοναρχία Zugeſtändniſſe zu machen, zu denen auch das Anwachſen der heidenchriſtlichen Elemente, die freilich früher judaiſtiſchen Anforderungen nicht hatten widerſtehen können, Anlaß gab. Andererſeits mußte auch den Paulinern daran liegen, eine kirchliche Stellung zu erhalten, und ſie mußten auch ihrerſeits zu Vermittelungen die Hand bieten. So kommen die beiden Parteien in einer judenchriſtlichen und pauliniſchen Entwickelungsreihe einander entgegen, und zwar vollzieht ſich dieſer Proceß auf zwei Schauplätzen — in Rom und Kleinaſien. — Am erſteren Orte bildet das erſte Moment der Entwickelung in der nachapoſtoliſchen Zeit der Hirte des Hermas, der ganz den Standpunkt des unvermiſchten, auf altteſtamentlicher Baſis ruhenden Judenchriſtenthums einnimmt (I. S. 338; wenngleich weder Beſchneidung noch Antipaulinismus u. dergl. nachgewieſen wird). Als zweites Glied erſcheint dann Hegeſipp, der noch zwiſchen 150 und 160 im Sinne der Clementinen Chriſtenthum und Judenthum für identiſch erklärt (I. S. 357, — alſo eigentlich hinter den Hirten zurückſinkt). Nun aber hatte der Geiſt der Zeit bereits andere Bahnen einzuſchlagen begonnen. Der Vermittelungsproceß nahm nun auf einmal einen ſchnellen Verlauf (I. S. 358). Nun folgte Juſtin — weſentlich Ebjonit mit platoniſchem Anflug (I. S. 360) — wie der Ebjonitismus damals überhaupt das Bedürfniß fühlte, ſich mit helleniſchen Elementen zu befruchten. Ueber Juſtin hinaus gehen dann ſchon die clementiniſchen Homilien (I. S. 379 ff.), an denen namentlich zwei Punkte als Modifikationen des ebjonitiſchen Princips erſcheinen. 1. Daß ſie das Chriſtenthum als univerſelle Expanſion des Judenthums faſſen und dann 2. daß ſie ihm die Bedeutung einer Reinigung der im Alten Teſtamente vorliegenden moſaiſchen Religion geben.

Neben den Homilien gehen dann die apoſtoliſchen Conſtitutionen als praktiſcher Vergleichsvorſchlag der Judengemeinde an die Heidengemeinde her (I. S. 410. 413). — Dann folgt als noch reifere Frucht dieſes Bedürfniſſes nach kirchlicher Vereinigung der Jakobusbrief, der neben klarer Polemik gegen Paulinismus und die πλούσιοι doch den letzteren die Friedenshand reicht und mit Beiſeitlaſſung der poſitiven Elemente des Moſaismus bereits den katholiſchen Grundkarakter, die ſtreitenden Gegenſätze auf dem Wege der Capitulation äußerlich zu verknüpfen, klar ausſpricht in der combinirten Formel πίστις καὶ ἔργα (I. S. 445. 446). Nachdem endlich der zweite Clemensbrief die Vermittelung gar dadurch angebahnt hat, daß er gegen Ausſchreitungen des Ebjonitismus die zu niedrige Chriſtologie und — man denke! — die Läugnung der Auferſtehung ſelbſt polemiſirt (I. S. 452—454), werden wir endlich auf die dritte Stufe geführt: die vollſtändige Ausgleichung, welche durch das Evangelium Marci, die clementiniſchen Recognitionen und den zweiten Petrusbrief dargeſtellt wird. Das Markusevangelium, in doketiſchen Elementen an den Ebjonitismus anklingend, verwiſcht einfach alle Tendenzen durch völlige Uebergehung des Principiellen und gleichmäßige Benutzung des judenchriſtlichen und heidenchriſtlichen Evangeliums (I. S. 477 ff.). Die Recognitionen ſuchen namentlich in der Chriſtologie poſitive katholiſche Gedanken auszudrücken, und der zweite Petrusbrief endlich beſiegelt den Bund, indem er neben πίστις καὶ ἔργα das Schibboleth Petrus und Paulus ſetzt (I. S. 504); — dieß freilich in einer Zeit, die uns ſchon ziemlich über Irenäus in's dritte Jahrhundert hinabführt (I. S. 494 bis 500). — Wie hat ſich nun dieſen Annäherungsverſuchen gegenüber der Paulinismus verhalten? — Zunächſt muß man denken — ſchweigend. Denn ſeine erſte apologetiſche Stufe beginnt mit dem erſten Petrusbriefe nach der trajaniſchen Chriſtenverfolgung (II. S. 17), in welchem eben ſo wie in dem κήρυγμα Πετροῦ der Verſuch gemacht iſt, den Petrus auf den Standpunkt des Paulus herüberzuziehen, während die lukaniſchen Schriften — Evangelium und Apoſtelgeſchichte — ſich dadurch als weitere Stufe in der Entwickelung des Paulinismus geltend machen, daß ſie bereits vielmehr Conceſſionen machen und, obwohl auch ſchon die erſtgenannten Schriften keinen reinen Paulinismus mehr geben, doch ungleich mehr den Paulus auch petriniſiren, d. h. judaiſtiſche Elemente der Evangelienliteratur nur mit antijudaiſtiſcher Umbildung aufnehmen (II. S. 37 bis 123). Dogmatiſch iſt dieſe Capitulation mit dem Judaismus in der nivellirenden Formel πίστις καὶ ἀγαπη im erſten Briefe des Clemens ausgeſprochen, wie überhaupt das katholiſche καὶ hier eine große Rolle ſpielt (II. S. 128). Der Name Clemens iſt es, welcher auch den zwei letzten Kapiteln des Römerbriefs wie dem Philipperbrief das Siegel conciliatoriſcher Tendenz aufdrückt. — Eine dritte Stufe bilden dann die Paſtoralbriefe und die ignatianiſchen Briefe, in welchen der Friede nun zum Abſchluß kommt, indem in dieſen Schriftſtücken auch vom Paulinismus aus auf Grund combinirter dogmatiſcher Sätze der Häreſe gegenüber die Einheit der Kirchenlehre und vor Allem die Einheit des Epiſkopats betont wird. Der Zeit nach trifft dieſes Stadium der Entwickelung mit der Blüthe der Gnoſis um die Mitte des zweiten Jahrhunderts zuſammen. Der Univerſalismus, der das unterſcheidende Merkmal des Paulinismus bildet und der eben auf dem Gedanken der Neuheit und Eigenthümlichkeit des Chriſtenthums beruhte, fand namentlich auch durch die Häreſe ſich getrieben, das Moment der Einheit und Concentration, des Zuſammenhangs der einzelnen Theile durch eine hierarchiſche Verfaſſung ſich anzueignen und in dieſem Beibringen der Petriner Schutz zu ſuchen, wie umgekehrt der Judaismus durch das numeräre Uebergewicht der Heidenchriſten, wie durch das in dem Hervortreten Roms gegenüber von Jeruſalem begründete Heraustreten aus dem Judenthum ſich zum Univerſalismus getrieben ſah (vgl. namentlich II. S. 179 ff.). Genauer noch glaubt Schwegler den Umſchwung, durch welchen der Ebjonitismus ſein Uebergewicht verlor und zum bloßen Moment im Katholicismus wurde, in die Regierungszeit des Biſchofs Victor verlegen zu ſollen, da mit ihm der erſte, eigentlich römiſche Biſchof erſcheint und gleichzeitig die montaniſtiſche und chriſto-

logiſche Streitigkeit in antijudaiſtiſchem Sinne entſchieden wurde. Denn der Montanismus wie ſogar der Donatismus erſcheint nun als Entwickelungsſtufe des Judaismus (II. S. 206—228). Nachdem Schwegler ſodann kurz den Einfluß der Gnoſis, namentlich des Marcionitismus hervorgehoben, der er das Verdienſt vindicirt, die Abſolutheit des Chriſtenthums wieder ausgeſprochen zu haben, obgleich ſelbſt auch vom Ebjonitismus ausgehend (II. S. 228—244), wendet er ſich im zweiten Theile nach Kleinaſien, um hier im Schooße der kleinaſiatiſchen Kirche eine der eben geſchilderten analoge Entwickelung des Judaismus zur katholiſchen Kirche zu erweiſen. Während auf römiſchem Boden der Name Petrus dem Apoſtel Paulus entgegengeſtellt wurde, knüpfte ſich hier die antipauliniſche Reaktion an den Namen des Johannes, während demgemäß im Abendlande die praktiſche Seite des Paulinismus hauptſächlich erörtert wurde, bewegt ſich die Entwickelung in der kleinaſiatiſchen Kirche vielmehr auf ſpekulativem Boden, und das Reſultat dieſer Entwickelung iſt ſchließlich ein viel ausgebildeteres Dogma als auf römiſchem Boden, dagegen ein vergebliches Ankämpfen gegen den ſich bildenden Primat Roms. Die Entwickelung iſt aber hier eine viel einfachere. Die Schriftdenkmale dieſes Entwickelungsganges ſind mit einer einzigen Ausnahme pauliniſchen Urſprungs, d. h. aus dem Kreiſe der Pauliner hervorgegangen. Dieſe einzige Ausnahme bildet eben die älteſte Schrift, die johanneiſche Apokalypſe. Dieſe prägt dem kleinaſiatiſchen Ebjonitismus das karakteriſtiſche Merkmal des Chiliasmus auf, welcher letztere ſich dann im Montanismus gegen den eindringenden Katholicismus zu erhalten ſuchte. Die pauliniſche Reaktion gegen dieſen chiliaſtiſchen Ebjonitismus knüpfte ſich hier an die Chriſtologie an, und die Logoslehre iſt es, die ſich im Kampfe herausbildet. Die verſchiedenen Stufen bilden hier der Galaterbrief, Koloſſerbrief, Epheſerbrief und das johanneiſche Evangelium, jede dieſer Schriften den Gegenſatz gegen das Judenthum ſchärfer hervorhebend und die Lehre von der Präexiſtenz Chriſti beſtimmter herausbildend, als die vorangehende. Freilich tritt nun hier auf der höchſten Stufe der Entwickelung im Johannesevangelium der Montanismus als weiterer mitwirkender Faktor ein, die Unterſcheidung des λόγος und πνεῦμα iſt nicht einfache Conſequenz aus den Prämiſſen des Hebräer- und Koloſſerbriefs, — vielmehr ſtammt dieſe Unterſcheidung aus dem Montanismus, der zur Begründung ſeines Glaubens an fortdauernde Offenbarung des vom λόγος unterſchiedenen Paraklet bedurfte. Das Wunderbare an dieſem Evangelium iſt nun eben, daß es die verſchiedenen Zeitgegenſätze nicht nur äußerlich vermittelt, ſondern in freier originaler Produktion alle Momente der ſeitherigen Entwickelung verarbeitet und zu integrirenden Momenten ſeiner in das Gewand der Geſchichte gehüllten dogmatiſchen Anſchauung herabſetzt. Indem das Evangelium den Namen des Apokalyptikers ſich vindicirt, zeigt es ſelbſt an, daß es der innerliche Abſchluß der mit der Apokalypſe beginnenden Entwickelung, die verklärte Apokalypſe iſt — und ſofern es deutlich ein antirömiſches Intereſſe zeigt und eine beſtimmte Stellung zu den Paſchaſtreitigkeiten einnimmt, erweiſt es ſich als ein Produkt derſelben Zeit, in welche der große Umſchwung in der römiſchen Kirche fällt, und mit ihm münden auch die beiden Arme, die ſich bis dahin geſondert entwickelt hatten, der kleinaſiatiſche und der römiſche, in denſelben Strom der katholiſchen Kirche (II. S. 245—374). — Es lohnte ſich wohl, dieſe Darſtellung der Schwegler'ſchen Anſchauung etwas ausführlicher wiederzugeben. Denn dieſe Darſtellung ſelbſt iſt zugleich die beſte Kritik. Abgeſehen von ſo vielen einzelnen Fragen, die ſich hier auf jedem einzelnen Schritte erheben, ſind es wohl hauptſächlich drei Punkte, welche demjenigen, der ſich mit den hier bearbeiteten Quellenſchriften genauer vertraut gemacht hat, ſofort aufdrängen.

Einmal muß es auffallen, daß die Männer und die Schriften eigentlich ganz auseinandergeriſſen ſind. Im apoſtoliſchen Zeitalter ſahen wir lauter Männer auftreten, von denen aber, mit Ausnahme des Apoſtels Paulus, keiner ein Schriftdenkmal hinterlaſſen hat — denn ſelbſt von der Apokalypſe wird nicht kategoriſch die Authentie behauptet. Dagegen vom nachapoſtoliſchen Zeitalter haben wir nur Schriften, und bis

auf Victor herab keinen einzigen Mann, mit Ausnahme des Justin, denn von Papias und Hegesipp haben wir keine Schriften mehr. Dieser ganze großartige Umschwung wird von lauter Anonymis geleitet. Während wir die gewaltigste Entwickelung vor sich gehen sehen, während jetzt erst das Christenthum zum Christenthum wird, sind doch gerade die bedeutendsten Männer, welche dieselbe herbeiführen, lauter Unbekannte, die in eiteler Pietät gegen die vergangene Zeit, der sie ein Ende machen, ihren eigenen Ruhm unter der Hülle apostolischer Männer verbergen — selbst das Johannesevangelium, dieses gewaltigste Werk, gehört einem Manne an, dessen Erinnerung bis auf die letzte Spur verschwunden ist. Dieß aber weist auf die andere Schwierigkeit hin, daß man sich Werke von so verschiedenem Geiste als Produkte Einer Zeit denken soll, daß man z. B. einen Jakobusbrief sich als ein erst nach den pseudoclementinischen Homilien entstandenes Produkt, das Evangelium Johannis als Mittelglied zwischen Justin und Irenäus denken soll. Man mag die kritische Fähigkeit der Kirchenväter noch so tief herabsetzen und die Blumenlese von den gröbsten kritischen Verstößen, die Zeller in dem Art. „Tübinger Schule" in der historischen Zeitschrift von Sybel gibt (Bd. IV, 122 ff.), noch vermehren und die Frage auf dem Herzen behalten, wie so totale kritische Borniertheit mit einer Feinheit zusammenbestehen soll, welche die schneidendste Polemik unter der Hülle einer unbefangenen Geschichtserzählung so trefflich zu verbergen wußte, daß der sublimirteste Scharfsinn unseres kritischen Jahrhunderts dazu gehörte, um diese verborgene Kritik zu entdecken, der Unbefangene wird doch schließlich zu der Ueberzeugung gelangen, daß in Einem Stück die Kritik der alten Kirche schärfer war, als selbst die Kritik der kritischen Schule κατ' ἐξοχήν — nämlich in der Unterscheidungsgabe zwischen dem, was einer wesentlich produktiven, und dem, was einer nur conservativen Periode angehört. Selbst von Schwegler'schen Prämissen aus muß es wunderbar erscheinen, daß mit so vielem kritischen Takte die Auswahl des Kanons von so unkritischen Leuten erfolgte, und um so wunderbarer, je weniger es sich um bloße Annahme von etwas historisch Bezeugtem, sondern geradezu um eine Auswahl aus einer Fülle den äußeren Zeugnissen nach gleichwerthiger pseudonymer Schriften handelte. — Freilich droht eben die ganze dogmatische Voraussetzung, von welcher diese Geschichtsanschauung ausgeht, den vorhin namhaft gemachten Unterschied a priori zu zerstören. Der Begriff der Entwickelung, von dem sie ausgeht, involvirt in solchem Maße die Stätigkeit, daß ein relatives Zurücksinken kaum denkbar erscheint und daß gerade darum ein Produkt a priori als späteres angenommen wird, weil es eine höhere Stufe einem anderen gegenüber einnimmt. Obgleich diese Voraussetzung schon bei dieser Darstellung einen wesentlichen Abbruch erleiden mußte durch die Bedeutung, die dem Apostel Paulus einmal nothgedrungen nicht vorenthalten werden konnte, so machte sie sich doch auf einem noch wichtigeren Punkte wiederum geltend — auf dem Punkte, auf welchem die dritte, diese ganze Geschichtsanschauung offenbar drückende Schwierigkeit deutlich hervortritt, nämlich bei der Frage nach Christus — wenn auch noch nicht nach seiner Person, so doch nach seiner Lehre. — Es können wohl auch die Freunde dieser Schwegler'schen Anschauung nicht in Abrede ziehen, daß hier ein ganz unläugbarer Mangel vorliegt und daß in der That hier Alles so unvermittelt als möglich ist, daß man — der alte Vorwurf kann nicht umgangen werden — im Urklaren bleibt, wer eigentlich das Christenthum gestiftet hat: Christus oder Paulus oder die Pauliner, von denen die Reaktion wider den herrschenden Ebjonitismus ausging. — An die Erkenntniß dieser Schwierigkeit hat sich die weitere Entwickelung der ganzen Schule angeschlossen, — von diesem Punkte aus sah sich diese Geschichtschreibung auf die Behandlung der Frage fortgetrieben, an welcher der principielle Standpunkt, von dem Baur ausging, am klarsten sich darstellt und an den die neuere christologische Wendung der Theologie anknüpfte.

Wir entschlagen uns hier der Aufgabe, die Versuche darzustellen, welche von Köstlin, Planck, Ritschl u. A. gemacht wurden, im Urchristenthum die Ausgangspunkte der beiden Seiten der Entwickelung nachzuweisen, da in dieser Beziehung auf Uhlhorn verwiesen

werden kann, der in seinem Aufsatz über die Tübinger Schule (s. Jahrbb. für deutsche Theol. Bd. III. S. 316—327) nur auf eine fast zu scharfsinnige Weise, gegen die Baur doch nicht ganz mit Unrecht, Einwendungen erhob, diese Versuche würdigte. Baur selbst war es, der endlich in der positiven Darstellung der kritischen Resultate in seiner „Geschichte des Christenthums der drei ersten Jahrhunderte" auch die Lehre und Person Christi in Betracht zog.

Tritt man von der Behauptung aus, daß Ebjonitismus und Paulinismus die Faktoren der sich bildenden katholischen Kirche gewesen seyen, an die Frage heran, wer Christus gewesen und wie in ihm diese beiden divergirenden Richtungen haben in Einheit seyn können, so antwortet Baur (die Tübinger Schule und ihre Stellung zur Gegenwart, 2. Aufl. S. 30 f.): „Alles was zum ächt sittlichen Inhalt der Lehre Jesu gehört, wie es in der Bergrede, in den Parabeln und übrigen Lehrvorträgen Jesu enthalten ist, seine Lehre vom Reiche Gottes, den Bedingungen seiner Theilnahme, um den Menschen in ein ächt sittliches Verhältniß zu Gott zu setzen, macht das eigentliche Wesen des Christenthums aus, seinen substanziellen Mittelpunkt, es ist dieß sein über alles Einzelne übergreifendes Princip das allgemein Menschliche, wahrhaft Göttliche in ihm, das Universelle, Ewige, Absolute seines Inhalts, das, was dem Christenthum und eben damit der Person Jesu, ihm als demjenigen, in welchem zuerst diese freie, von allem Unreinen geläuterte, jeder falschen Vermittelung sich entschlagende Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen zum lebendigen Bewußtseyn gekommen ist und seinen reinsten unmittelbarsten Ausdruck gefunden hat, seine höchste absolute Bedeutung gibt. Was das Christenthum allen anderen Religionen gegenüber zur absoluten Religion erhebt, ist in letzter Beziehung nichts Anderes, als der rein sittliche Karakter seiner Thatsachen (?), Lehren und Forderungen. Denken wir uns alles dieß als den wesentlichen Inhalt des Selbstbewußtseyns Jesu, so ist es der eine der beiden seine Person constituirenden Faktoren; was aber zunächst sein Bewußtseyn ist, soll auch das Bewußtseyn der Menschheit werden, es ist nur der Inhalt, der auch eine ihm entsprechende Form haben muß, um auf dem Wege der geschichtlichen Entwickelung in das Bewußtseyn der Menschheit einzugehen."

Wir fassen diese Sätze vorläufig noch nicht näher in's Auge, da wir nachher von selbst auf sie werden zurückgeführt werden. Zunächst scheinen sie allerdings eine Lösung der vorliegenden Frage zu versprechen. War in dem Wesen Jesu selbst diese Zweiseitigkeit, so läßt sich allerdings erklären, wie auch eine zweiseitige Entwickelung von ihm ausgehen konnte. Nur sobald wir näher untersuchen, wie die Entwickelung des Christenthums sich hieran anschloß, sehen wir uns um den Gewinn sofort wieder betrogen. Man sollte nun meinen, der Ebjonitismus werde sich ausschließlich an die zeitliche Form gehalten haben, während dagegen der Paulinismus den substanziellen Inhalt dieser Form gegen die Ueberwucherung durch die letztere vertheidigt habe. Aber es ist auch auf den ersten Blick klar, daß dies gerade mit der Baur'schen Auffassung im entschiedensten Widerspruch steht. Was bei Jesus selbst eigentlich zusammenfällt, der Universalismus und die Sittlichkeit, das ist nun auseinander gerissen, — der Universalismus ist paulinisch, die Festhaltung des substanziellen sittlichen Inhalts ebjonitisch, die Person Jesu tritt im Ebjonitismus in den Hintergrund und der Paulinismus, das Heidenchristenthum, verarbeitet die Messiasidee zum Dogma von der Person Christi. — Obgleich Baur eigenthümlich genug bei der Darstellung des pauliniſchen Lehrbegriffs von dem „christlichen Princip ausgeht, das in Paulus rein und absolut durchdrang (Paulus S. 512) so folgt doch gleich auf der folgenden Seite, daß die ganze absolute Bedeutung des Christenthums dem Apostel an der Person Christi hänge. Wenn denn die Person des Herrn für ihn, den Herrn selbst, wie für das Urchristenthum zurücktrat und für das letztere höchstens nur der wiederkommende Christus Bedeutung hatte, so wird sich doch kaum Etwas dagegen einwenden lassen, daß Paulus als der eigentliche Stifter des historischen Christenthums auch nach dieser Auffassung erscheint. Das substanzielle Wesen

des Chriſtenthums tritt ganz in den Hintergrund — alles Intereſſe concentrirt ſich um Fragen, die für den Herrn gar nicht vorhanden waren — jedenfalls ganz zurücktraten. — In der That, „wir ſehen uns nach dem wundervoll wieder hergeſtellten Zuſammenhang auf einen neuen Schauplatz der Geſchichte geſtellt“ (ſ. Chriſtenthum der 3 erſten Jahrhunderte, Seite 41), aber nicht nur inſofern, als die Apoſtel in dem Glauben an die Auferſtehung nun plötzlich eine bis dahin ihnen ſo ſehr mangelnde Stärke gewonnen haben, daß nun die Gründung der erſten Gemeinde erfolgen konnte, ſondern auch in dem Sinn, daß von alle dem, was wir bei Jeſu als eigenthümliches Princip gefunden, hier kaum noch eine Spur vorhanden iſt. Der Univerſalismus, der doch recht eigentlich ein Grundbeſtandtheil der Lehre Jeſu iſt — iſt bis auf die letzte Spur vergeſſen. Die Geiſtigkeit der Moral iſt verſchwunden unter dem größeſten Geſetzeseifer. Der Glaube an die Meſſianität Jeſu iſt auch kein geiſtiger, ſondern trotz Tod und Auferſtehung noch der alte jüdiſch-theokratiſche — wenigſtens hat es Baur unterlaſſen nachzuweiſen, inwieweit nun auch die Keime einer höheren Entwickelung in der Urgemeinde vorhanden waren —: der Glaube an die Meſſianität Jeſu, ſelbſt etwas rein Accidentielles, konnte doch unmöglich ſtark genug ſeyn, vollends in dieſer Veräußerlichung die Schranken des jüdiſchen Bewußtſeyns zu durchbrechen. In der That wird auch der ſcharfbetonte Satz, daß mit der Anerkennung Jeſu als Meſſias auch nach dem Kreuzestod principiell die Schranken des Judenthums durchbrochen geweſen ſeyen — ein Satz, durch den Baur weſentlich über Schwegler hinausgeht, doch nicht weiter verfolgt. Der Univerſalismus, zu dem es das Judenchriſtenthum am Ende bringt, ſteht mit dieſer Erkenntniß in keinem Zuſammenhang mehr: es iſt eine Art von Univerſalismus, zu dem nicht einmal eine Solliciation von pauliniſcher Seite nöthig war, ſondern der längſt in den Propheten vorgezeichnet lag, wobei freilich zu beachten iſt, daß bei Baur ohne Weiteres aus dem Particularismus des Judenthums, der eben nur das jüdiſche Volk zum Mittelpunkt der Völker machen wollte, eine ariſtokratiſche Richtung überhaupt wird, die mit dem Univerſalismus nichts mehr zu thun hat und zum mindeſten nicht ſpecifiſch jüdiſch iſt, wie Baur an der Analogie der römiſchen Geſchichte ſelbſt beweiſt. — Von Innen heraus hätte alſo das Judenchriſtenthum ſich nie zum vollen Chriſtenthum entwickelt, das Urchriſtenthum wäre Judenthum geblieben, wenn nicht der Apoſtel Paulus gekommen wäre, um ohne auch nur mittelbare hiſtoriſche Verbindung mit Chriſtus — (denn eifriger als der Apoſtel ſelbſt iſt die Tübinger Schule beſtrebt, jede, auch die entfernteſte Abhängigkeit von den Urapoſteln bei ihm abzuhalten) den Univerſalismus zu erneuern — die Beſchneidung, das Aeußerliche, Materielle des alten Geſetzes zu läugnen, aber doch nur um in Anknüpfung an Israel's theuerſte Hoffnung, wieder auf einen äußeren Akt, auf eine beſondere Verſöhnungsthat das allgemeine Heil zu ſtellen. Er wenigſtens war von Nichts weiter entfernt, als von der in den Makarismen nach Baur (a. a. O. S. 27) liegenden Anſchauung, daß das reine Gefühl der Erlöſungsbedürftigkeit auch ſofern an ſich alle Realität der Erlöſung in ſich habe, ihm wenigſtens ſtellte nichts Anderes das Chriſtenthum ſo hoch, ſo abſolut über alle anderen Religionen, als daß er ſich bewußt war, hier eine allgemeine Anſtalt zur Verſöhnung zu haben — er achtete dieſen Vorzug nicht mit Baur deswegen gering, weil analoge Verſöhnungsanſtalten auch in anderen Religionen vorhanden waren (a. a. O. S. 8) — Soweit ein Apoſtel Paulus für eine Auffaſſung, welche denſelben gern in ihrem Sinne idealiſirt und ſo vieles Judaiſtiſche an ihm gern überſieht — von den Urapoſteln unterſchieden ſeyn mochte, in der Negation wenigſtens war er ihnen ohne Zweifel ähnlich, daß die eigentliche Subſtanz des Chriſtenthums auch ihm noch verborgen blieb und nicht nur der Judaismus, ſondern die eigene Mangelhaftigkeit des Paulinismus war daran ſchuld, wenn, was von Chriſto im Geiſte angefangen war, in der Veräußerlichung der katholiſchen Kirche endigte. Hat man Baur ſchon den Vorwurf gemacht, daß die Höhe der ſpäteren chriſtlichen Anſchauung von der Perſon des Stifters bei der Dürftigkeit deſſen, was nach dieſer Geſchichtsauffaſſung Chriſtus über ſich ſelbſt ausgeſagt habe, unerklärt bleibe, ſo kann man, da

dieſe Höhe nach Baur eigentlich auch wieder eine Tiefe iſt, ebenſo gut fragen, wie der Fall von der Höhe der Lehre Chriſti herab möglich geweſen ſey und ſo hoch Baur das johanneiſche Evangelium erheben mag als den eigentlichen Abſchluß aller nachapoſtoliſchen Kämpfe, als das vollendet katholiſche Evangelium (ſ. Kanoniſche Evangelien S. 311 ff. S. 386) iſt beim Licht beſehen nicht eigentlich doch das johanneiſche Evangelium dem Matthäusevangelium, wenigſtens deſſen urſprünglichen Beſtandtheilen gegenüber nur das Untergeordnete? oder was iſt für den Kritiker des 19ten Jahrhunderts das Bleibende, Subſtanzielle, die Logosidee oder das Wort Matthäus 7, 12? In der That eröffnet das, was Baur über den Anfang des Chriſtenthums in Chriſto ſelbſt ſagt, einen bedeutſamen Blick in die weitere Geſchichte überhaupt, es erklärt uns zwar nicht das Werden der katholiſchen Kirche, denn mit der Ausſcheidung alles deſſen, was der Herr auch nach dem Matthäusevangelium über ſeine eigene Perſon lehrt, iſt der Faden abgeſchnitten zwiſchen Chriſtus und ſeiner Kirche — aber das Reſultat der Kirchengeſchichte überhaupt. Wir verſtehen es nun, warum Baur ſeine Verwunderung ausſprach darüber, daß noch immer neue dogmatiſche Werke hervortreten (vgl. Worte der Erinnerung an Ferd. Chriſt. v. Baur Tüb. 1860, S. 75). Das Ziel der ganzen Entwickelung kann nur ſeyn, daß die Form, in welche bei Chriſto ſelbſt der univerſelle ethiſche Gehalt gebunden war, ſich zerreibt und dieſer letztere hüllenlos erſcheint: die ganze Entwickelung des chriſtlichen Dogmas kann ſchließlich nur auf einen dogmatiſchen Nihilismus hinauskommen und wenn der Schluß der Baur'ſchen Vorleſungen über Dogmengeſchichte einſt den Schüler, der mit Begeiſterung denſelben gefolgt war, doch mit einem Gefühl der Troſtloſigkeit erfüllte, da nach Darſtellung der neueſten Auflöſung des eſchatologiſchen Dogmas geſagt wurde: „Es kann nur einer künftigen Periode vorbehalten bleiben, darüber zu urtheilen, wie weit dieſe neueſte Form Beſtand hat oder ob ſie ſelbſt nur eine vergängliche Form des Bewußtſeyns iſt“ — ſo iſt nun freilich klar daß das dogmatiſche Bewußtſeyn eigentlich gar keiner Form mehr bedarf, da der geringe Reſt chriſtlicher Dogmatik füglich in der Philoſophie ein Unterkommen finden konnte. Iſt aber dem alſo, ergiebt ſich dann nicht für Baur eigentlich die Conſequenz, daß erſt unſer Jahrhundert das reine Chriſtenthum wieder entdeckt habe — oder die Neuzeit ſeit Semler, der ja freilich zwiſchen dem Temporären und Bleibenden auch ſchon geſchieden.? Oder genauer, deckt ſich nicht die ganze Baur'ſche Anſchauung mit der Kant's von dem Dualismus des Kirchenglaubens und des reinen moraliſchen Glaubens? Kann es ein ſchlagenderes Corollarium zu dieſer ganzen Anſchauung geben, als wenn nachdem in Chriſto der reine Vernunftglaube als gekommen dargeſtellt wird, Kant weiter fortfährt: Von da an, wo die dunkle Geſchichte des Urchriſtenthums ſich lichte, gereiche die Geſchichte des Chriſtenthums, was die wohlthätige Wirkung betreffe, die man von einer moraliſchen Religion mit Recht erwarten könne, ihm keineswegs zur Empfehlung und auf die Frage, welche Zeit der ganzen bisher bekannten Kirchengeſchichte die beſte ſey, müſſe man unbedenklich ſagen: die jetzige, da man dem reinen Religionsglauben ſo nahe wie noch nie gekommen ſei“ (ſ. Kant, Religion innerhalb der Gränzen der reinen Vernunft, 3tes Stück). Das auf der Hand liegende unhiſtoriſche Verfahren Kant's iſt bei Baur nur verdeckt, da er in der Mitte vom Hegel'ſchen Standpunkt aus eine ſehr geradlinigte, wunderbare Entwickelung des Dogmas nachweiſt, darum nicht die ganze Geſchichte des Chriſtenthums für eine Reihe von Elend und Thorheit anſieht — aber nach rück- wie vorwärts ſteht die ganze Kirchen- und Dogmengeſchichte doch ohne Abſchluß da. Die Aufhebung der Dogmatik iſt doch nicht Reſultat der dogmengeſchichtlichen Entwickelung im Hegel'ſchen Sinn, ſondern einfach völliger Abbruch derſelben, eine Kirche, wie ſie die „Neueſte Kirchengeſchichte“ darſtellt, mit Schiller und Goethe als Heroen, hat mit der apoſtolichen Kirche nichts mehr zu ſchaffen (vgl. über dieſe ungehörige Erweiterung des Kirchenbegriffs bei Baur die Controverſe zwiſchen ihm und Haſe (ſ. Baurs Sendſchreiben S. 103). In dieſem Sinne dürfte jedenfalls der von Uhlhorn in ſcharfſinniger Weiſe begründete Vorwurf eines mangelnden τέλος bei der Baur'ſchen Geſchichtsan-

ſchauung (ſ. Jahrbb. f. deutſche Theol. a. a. O. S. 287) in vollem Rechte ſeyn, ein τέλος im ariſtoteliſchen Sinne iſt dieſe Entwickelung ſicher nicht, wenn auch ein ſehr radikales Ende der bisherigen Geſchichte — wenigſtens wäre doch ſchwer zu ſagen, was denn die 1800jährige Geſchichte des chriſtlichen Dogmas Bleibendes zu den ethiſchen Anſchauungen der Bergpredigt hinzugefügt habe. Der Vorwurf dürfte aber auch in dem von Uhlhorn ſelbſt gemeinten Sinn ſein Recht behalten. Daß nur noch offener als Baur, auch Strauß in ſeinem neuen Leben Jeſu zu dem alten bez. Kant'ſchen Rationalismus wieder zurückkehrte — wenn er im Vorwort den Semler'ſchen Satz von dem Unterſchied des Temporären, Vergänglichen und Bleibenden in der Schrift als neueſte Weisheit kund gibt, im Schlußwort wenigſtens ehrlicher die Kant'ſche Unterſcheidung zwiſchen dem idealen und hiſtoriſchen Chriſtus als altbekannte Wahrheit auftiſcht — dieſer Umſtand, daß der Hegelianismus überhaupt wieder zu Kant und Aelteren zurückgekehrt iſt, beweiſt den Satz von Landerer, daß das gnoſtiſche Ineinanderſpielen des Spekulativen und Religiöſen ſich durch ſeine eigene Conſequenz in religionsloſe Moral auflöſt (ſ. Worte der Erinnerung a. a. O.). Dieſer blos moraliſche Standpunkt, der auf dem Standpunkt der Immanenz, eben ſo wie auf dem des Deismus ſchließlich der allein mögliche iſt, bleibt aber im ewigen Sollen hängen. Wie der Kant'ſche Standpunkt ein völlig dualiſtiſcher iſt und die Geſchichte eben darum doketiſch wird, ſo iſt auch die Hegel'ſche Immanenzlehre weſentlich dualiſtiſch — wo ſie den Monismus nicht zu Gunſten des Materialismus feſthalten will. Jener ad nauseam usque wiederholte Satz von Strauß, daß die Idee es nicht liebe, ihre Fülle in Ein Individuum auszugießen, ein Satz, der eben die rechte hiſtoriſche Entwickelung retten ſollte, zeigt nur das ewige Auseinander von Idee und Geſchichte, und inſofern hat Haſe ganz richtig geſehen, wenn er Baur fragt, ob denn die Geſchichte ideenlos ſeyn müſſe? (ſ. Sendſchreiben S. 33 ff.). Um in die Geſchichte einzugehen, mußte die univerſelle Moral Jeſu die völlig inadäquate Form des jüdiſchen Meſſiasbegriffes anziehen und für dieſen Zwieſpalt zwiſchen Geſchichte und Idee gibt es nie eine Aufhebung — das hat Baur ja bei Gelegenheit der Kritik der Schleiermacher'ſchen Chriſtologie erwieſen mit allen Mitteln ſeines Scharfſinns. Gibt es aber eine ſolche Aufhebung nicht, ſo gibt es überhaupt kein τέλος, und wenn Baur gegen Uhlhorn fragt: weiß denn Uhlhorn, wo das Ende der Geſchichte, oder auch nur der Kirchengeſchichte iſt? (ſ. Tübinger Schule S. 9) ſo hätte er eben nur hinzuſetzen müſſen: ich für meine Perſon weiß, daß es überhaupt keines gibt. Gibt es aber kein Ende, ſo gibt es eigentlich auch keine Entwickelung: die Geſchichte wird in der That doketiſch und es muß ſich nur um ſo dringender wieder fragen, wie es denn wirklich mit dem Anfang des Chriſtenthums ſtehe.

Je weniger, wie wir ſahen, das ſubſtanzielle Weſen des Chriſtenthums von dem Stifter deſſelben aus ſich weiter verbreitete, je mehr daſſelbe in dichter Hülle eingeſchloſſen blieb, deſto mehr ſollte man allerdings meinen, müſſe Chriſtus ſelber unvermittelt in die Welt hereingetreten ſeyn, deſto größer ſollte man meinen, müſſe das von ihm geſchehene Wunder erſcheinen. Aber hier begegnet uns nun die ganz beſtimmte Behauptung Baurs, daß, da es kein ſchlechthinniges Wunder gebe, man weiter zurückgehen und die Vorausſetzungen des Chriſtenthums in den urchriſtlichen Religionen ſuchen müſſe. Das Reſultat dieſer Unterſuchung iſt aber, daß, wenn man auf Sokrates, den Stoicismus, Eſſenismus u. ſ. w. zurückgehe, in der That das Chriſtenthum nichts in ſich enthalte, was nicht, ſey es in dieſer oder jener Form auch zuvor ſchon als ein Reſultat des vernünftigen Denkens, als ein Bedürfniß des menſchlichen Herzens, als eine Forderung des ſittlichen Bewußtſeyns ſich geltend gemacht hätte (ſ. Chriſtenthum der 3 erſten Jahrhunderte S. 21). Alſo gerade das, was ſein ſubſtanzielles Weſen ausmachte, war eigentlich ſchon vorher da — aber das Alles wäre ohne Zweifel auch nur in die Reihe der längſt verklungenen Ausſprüche der edeln Menſchenfreunde und der denkenden Weiſen des Alterthums zurückgeſtellt worden, wenn ſeine Lehren nicht im Munde des Stifters zu Worten des ewigen Lebens geworden wären (a. a. O. S.

35—36). Wir könnten hier Halt machen, um zunächst mit dem Kritiker des neuen Lebens Jesu von Strauß in den Jahrbb. für deutsche Theol. zu fragen, was denn mit diesem Zurückgreifen auf die griechische Philosophie gewonnen sey, da doch einmal Christus nicht aus Plato oder dem Stoicismus geschöpft haben könne — ja selbst nach Baur's Zugeständniß nicht aus dem Essenismus, da er demnach so wie so Autodidakt sey, wenn man nicht das Zeitbewußtseyn hypostasiren und zur Quelle der Offenbarung machen will. Aber es liegt doch vielleicht noch näher zu fragen, was der Ausdruck heißen soll, die Lehren wurden zu Worten des ewigen Lebens? Gewiß möchte Baur hier mehr sagen als er sagen kann — gewiß möchte er an sich für diesen Satz eine Auslegung offen halten, wie sie uns etwa die Anschauung des Origenes gibt, der auch den Inhalt christlicher Offenbarung im Wesentlichen identisch findet mit der Weisheit griechischer Philosophie, aber daneben doch den Unterschied nicht allein darin sucht, daß das Christenthum diese philosophische Wahrheit zum Gemeingut gemacht habe, sondern auch darin, daß es den Unterschied zwischen Theorie und Praxis aufgehoben, die philosophische Wahrheit wirklich in's Leben eingeführt habe (vgl. meinen Aufsatz über Origenes und Augustin als Apologeten, Jahrbb. f. d. Theol. VIII. Bd. S. 267. 268). Allein dieser Auslegung zuzustimmen, sieht sich Baur doch wieder verhindert, weil er damit mehr in das Individuum hineinlegen würde, als die sparsame Idee für gut findet. Darum kann Jesus doch nur durch Anknüpfung an die Messiasidee, d. h. eben durch das Vergängliche, Zeitliche an ihm diese weltgeschichtliche Wirkung her vorgebracht und den Heiden, was sie von Sokrates und Plato, was sie von den Stoikern und Eklektikern nicht annehmen wollten, dadurch mundgerecht gemacht haben, daß er in der Hülle einer national-jüdischen Hoffnung zu ihnen redete. — Wir sehen davon ab, daß Baur, wie Jesus dazu kam, sich als den Messias anzusehen und in welchem Sinn er dieß that, nicht genügend erklärt hat *). Aber wir können an diesem Punkte unsere Verwunderung nicht bergen, zu welchem ärmlichen Inhalt doch das Christenthum seinem Wesen nach herabgesunken ist. Nicht als ob wir die sittlichen Wahrheiten, die aus dem Munde des Herrn gekommen, für etwas Geringes achten würden. Das können die am wenigsten thun, die, wenn sie auch nur die neutestamentliche Sittenlehre in's Auge fassen, doch so etwas ganz Anderes darin finden als bei Seneca, Marc Aurel oder auch bei Sokrates und Plato. Aber wenn eine Geschichtschreibung, deren philosophische Prämissen in der Erhabenheit Hegel'scher Kategorieen liegen, in Christus am Ende doch nicht mehr findet, als der geschmähte spießbürgerliche Rationalismus des vorigen Jahrhunderts, so ist das ein deutliches Zeichen, daß diese Kategorieen zur Erklärung der Geschichte des Christenthums nicht hinreichen. So lange man in der nachapostolischen oder selbst apostolischen Zeit sich bewegte, ging es an, die ästhetische Identificirung von Person und Idee in Christo im Hintergrund festzuhalten, war man nothgedrungen auf die Betrachtung der Person selbstgeführt, von welcher diese ganze Entwickelung ihren Ausgangspunkt nimmt, so blieb nur die Wahl, vorwärts zu gehen oder zurück — vorwärts zu thatsächlicher Identificirung von Person und Idee, wie es die rechte Seite der Hegel'schen Schule meinte, oder zurück zu vulgärem Rationalismus. Nicht sowohl die Furcht, die kritischen Ergebnisse theilweise revidiren zu müssen, hielt von der ersten Alternative ab — denn was Baur aus dem Matthäusevangelium ausscheiden muß, um zu seinem Resultat zu gelangen — das wird nicht seinen kritischen Prämissen zunächst zum Opfer gebracht, als vielmehr die große Voraussetzung, die seinen kritischen Principien überhaupt zu Grunde liegt — die Voraussetzung, daß es kein Wunder geben könne — der Standpunkte der Immanenz, das ist es, was Baur offen ausgesprochen hat. Das Wunder — oder, wie er sich lieber ausdrückt, das schlechthinnige Wunder, soll so sehr mit dem Karakter der Geschichte streiten, daß selbst der ältere Supranaturalismus

*) Die Andeutungen Baur's scheinen auf eine der Rénan'schen Anschauung einigermaßen entsprechende Ansicht hinauszukommen, wonach die Sätze universaler Sittlichkeit im Munde des Herrn sich erst mit der Zeit in das Gewand der nationalen Messiasidee gekleidet haben. Ausdrücklich legt dagegen seinen Widerspruch auch ein Keim (der geschichtl. Christus S. 90 ff.).

ſich veranlaßt geſehen habe, nicht beim Wunder ſtehen zu bleiben, ſondern nach geſchichtlichen Anknüpfungspunkten zu ſuchen. Daß freilich dieſes Suchen nach Anknüpfungspunkten einer Aufhebung des Wunderbegriffs gleichkommen ſoll, dieß läßt ſich nur für einen Standpunkt begreifen, auf dem das reine Gefühl der Erlöſungsbedürftigkeit auch ſchon die Realität der Erlöſung in ſich hat. Aber ſofern das Gefühl der Erlöſungsbedürftigkeit freilich ſchon vor Chriſtus weit verbreitet war, weiß man dann vollends nicht mehr, ob Chriſtus irgend etwas Neues gebracht hat. Wenigſtens hat der Eifer, das Chriſtenthum aus Vorchriſtlichem abzuleiten, Baur ſo weit fortgeriſſen, daß man in der That mit Uhlhorn, auch abgeſehen von ſpeculativen Principien fragen konnte, ob denn das Chriſtenthum überhaupt einen Anfang habe.

Wie Baur ſelbſt ſchließlich die ganze Eigenthümlichkeit ſeines Standpunkts dahin zuſammenfaßte, daß es ihm darum zu thun ſey, das Wunder des Chriſtenthums geſchichtlich, d. h. als kein Wunder zu begreifen, ſo iſt über ſeinem Grabe die Controverſe über das Wunder auf's Neue entbrannt. Wenn die Gränzen der Kirche und Welt überhaupt ſinken müſſen nach den Anſchauungen der Tübinger Schule, ſo kann auch die Kirchengeſchichte keine beſondere Dignität mehr haben, ſondern muß ein Theil der Weltgeſchichte werden. Darum hielt es Zeller für zeitgemäß, durch einen Aufſatz über die Tübinger Schule, auch die Geſchichte des Urchriſtenthums in den Kreis der Geſchichte überhaupt einzuführen und nachzuweiſen, wie durch das Verdienſt der Tübinger Schule das Wunder aus der Kirchengeſchichte beſeitigt, dieſe eben darum zur Profangeſchichte geworden ſey. Ohne Zweifel mußte dieſe Einladung an die Hiſtoriker vom Fach, auf eine der Theologie bis dahin zugewieſene Disciplin Beſchlag zu legen und damit die Theologie, die einſtige Herrin der Univerſitäten, aus dem Kreiſe der Wiſſenſchaft mehr und mehr zu verdrängen, viel Beſtechendes haben, es fragte ſich nur, ob der Unterſchied des Profanen und Kirchlichen wirklich ein a priori verkehrter, unhaltbarer ſey und ſodann, ob die Profangeſchichte die neue Erbſchaft nicht doch cum beneficio inventarii antreten müſſe, d. h. ob wirklich das Wunder durch die Tübinger Schule hinausgeſchafft worden ſey, ohne Gefahr für das ganze Gebäude der Geſchichte.

In erſterere Beziehung hat Ritſchl durch die Zeller'ſche Abhandlung veranlaßt, mit Recht geltend gemacht, daß das religiöſe Gebiet keineswegs ohne Weiteres nach dem Maße aller anderen Geſchichte zu meſſen ſey, daß vielmehr das religiöſe Gebiet Gott immer unter der Kategorie der ſpeziellen Vorſehung auffaſſe (ſ. Jahrbb. f. d. Theol. VI. Band, S. 441). So richtig gewiß die Bemerkungen von Ritſchl ſind, ſo verräth derſelbe doch ein bedauerliches Schwanken zwiſchen einem objektiven und ſubjektiven Begriff von Wunder, wie denn auch andere Männer, z. B. Weizſäcker eine auf dem Standpunkt des Theismus nicht ganz erklärliche Scheu vor dem Wunder haben. Macht man wirklich noch mit dem Geiſteswunder Ernſt, ſetzt man vom theiſtiſchen Standpunkte aus die Möglichkeit eines vollen Einswerdens von Idee und Geſchichte, ſo iſt nicht abzuſehen, was gegen einen objektiven Wunderbegriff eingewendet werden könnte (vgl. Keim, der geſch. Chriſtus, S. 120 ff.). Die Drohung mit völliger Willkür, mit Zerreißung alles Zuſammenhangs iſt, bei Licht betrachtet, eine völlig leere und wenn das „ſchlechthinige" Wunder, das Baur läugnet, kein anderes ſeyn ſoll, als ein, alle Geſchichte zerreißendes, ſo iſt einfach zu ſagen, daß wenigſtens kein wiſſenſchaftlicher Theologe einen ſolchen Wunderbegriff hat. (Landerer a. a. O. S. 50. Seine (Baur's) Gegner konnten ſich das Denken nicht darum abſprechen laſſen, weil ſie nicht dem Grundſatz einer das Wunder läugnenden Wiſſenſchaft ſich unterwerfen, vielmehr auch in der Offenbarung und im Wunder einen Gott der Ordnung und das geſetzmäßige Walten ſeiner ſchöpferiſchen Weisheit erkennen und anbeten wollen). Wir verſtehen darum auch nicht ganz, was der Verf. des Artikels „Ferd. Chriſt. Baur und die Tübinger Schule" (Unſere Zeit, Bd. VI. S. 239) eigentlich meint, wenn er der Baur'ſchen Auffaſſung wie den „Crudităten des mechaniſchen Supranaturalimus" gegenüber die geſchichtliche Entwickelung als ein ſtetes Ineinander von natürlich wirkenden Urſachen und übergreifenden teleolo-

giſchen Principien anſehen will. Sind dieſe teleologiſchen Principien wirklich übergreifende, ſupranaturale, ſo iſt nicht abzuſehen, warum das Wunder ein ſolches Unding ſeyn ſoll, andernfalls, wenn dieſe Principien auch nur immanente ſeyn ſollen, ſehen wir dann die Differenz von der Baur'ſchen Auffaſſung nicht ab. Allerdings wird die Läugnung einer teleologiſchen Auffaſſung der Geſchichte der Hauptmangel bei Baur ſeyn, aber eine tiefere Betrachtung wird zeigen, daß es ohne Wunder überhaupt keine teleologiſche Betrachtung gibt. Kann aber, wer ausdrücklich eine teleologiſche Betrachtungsweiſe läugnet, ſich ſo ſehr gegen den Vorwurf ereifern, daß er ein Werden ſetze, ohne daß etwas werde? *) Alle Geſchichtsbetrachtung aber, die den bloßen Cauſalitätsſtandpunkt einnimmt, wird immer wieder auf den Spinozismus kommen, für den doch am Ende die Geſchichte nur der ſelbſtloſe Reflex der Idee iſt. Wieſern bei Baur dieſe Conſequenz ſich von Anfang an geltend machte, das hat Ritſchl (a. a. O. S. 433 ff.) gezeigt **). Wir müßten die Gränzen dieſer Arbeit überſchreiten, wenn wir auf die neuerdings von Beyſchlag, J. Köſtlin u. A. ventilirte Frage über das Wunder uns weiter einlaſſen wollten. Nur auf die zwei Punkte ſchien wichtig hinzuweiſen, einmal, daß eben das Wunder ſpeciell dem religiöſen Gebiet angehört und zweitens, daß ſchließlich gerade eine wirkliche Geſchichte mit einem τέλος des Wunders bedarf. In dieſer Beziehung durften die neueſten Apologeten des Wunders aus der Defenſive mehr zum Angriff übergehen. Doch auch von den oberſten Principien, von dem Recht, die Geſchichte des Chriſtenthums ganz nach dem Maß der Profangeſchichte zu behandeln abgeſehen, fragt ſich, ob eine gewiſſenhafte Profangeſchichte ohne Weiteres die von der Tübinger Schule vorgeſchlagene Löſung der Aufgabe als genügend ſich aneignen könnte. Das Bisherige ſuchte zu erweiſen, wie ungenügend die durch die Betrachtung der Perſon und Lehre Jeſu ſelbſt gegebene Erklärung des Gegenſatzes von Ebjonitismus und Paulinismus iſt. Aber auch die Concinnität von Urſache und Wirkung ſoweit zugegeben, hat doch Baur ſelbſt an zwei Hauptpunkten ſein non liquet ſprechen müſſen: die Auferſtehung Jeſu, wie die Bekehrung des Apoſtels Paulus ſind die beiden Punkte, die weder Baur noch ein anderes Glied der Tübinger Schule bis jetzt in einigermaßen befriedigender Weiſe zu erklären vermochte. Der ſonſt ſo ſiegesgewiſſe Ton der Vertreter einer rein „geſchichtlichen" Auffaſſung wird wenigſtens bei Denjenigen von ihnen, welche mit Gewiſſenhaftigkeit dabei zu Werk gehen, auf dem erſtgenannten Punkt auffallend unſicher. Baur ſelbſt hat hier ſo wenig wie bei der Bekehrung des Apoſtels Paulus den Ausdruck, Wunder, zu vermeiden gewußt, weßwegen Landerer a. a. O. S. 73 treffend ſagt: wenn wir es ein Wunder nennen, ſo halten wir es auch dafür, können es uns aber nicht gefallen laſſen, daß der Name Wunder nur ein Titel ſeyn ſolle für die nicht weiter nachzuweiſende, darum aber doch nur rein natürlich ſeyn ſollende Urſprünglichkeit in der Geſchichte. In der That dürfte es ſchwer ſeyn, nach dem was Keim (der geſch. Chriſtus S. 130 ff.) in ſo äußerſt feiner Weiſe gegen die Viſionshypotheſe in Bezug auf die Auferſtehung Chriſti bemerkt hat, ohne daß wir übrigens mit Keim ſelbſt ſeine Theſe als einzige haltbare Inſtanz anzuerkennen vermochten, und nach dem, was andererſeits Beyſchlag gegen Holſten über die Viſionshypotheſe bei Paulus ausgeführt hat (ſ. Studien und Kritiken Jahrg. 1864, Heft 2. S. 197. ff) zu behaupten, daß dieſe Punkte im Sinne der Tübinger Schule erledigt ſeyen und es wird ſich ſehr fragen, ob die ganze Arbeit des ſpäteren Baur im Stande war, den Satz des früheſten Baur umzuſtoßen: Es läßt ſich demnach mit Recht

*) Der von Baur (Tüb. Schule S. 45) gegen Uhlhorn gerichtete Vorwurf, unter Vorausſetzung des Wunders ſey die ganze Geſchichte nur die Fortſetzung des als Anfang geſetzten Wunders; es wiederhole ſich in ihr, was ſchon von Anfang an war, muß alſo in gewiſſem Sinne geradezu einer wunderloſen Geſchichte zurückgegeben werden.

**) Vergleiche damit auch die bezeichnenden Aeußerungen über das Johannesevangelium (Unterſuchungen über die kanon. Evangelien, S. 381): „Iſt die hier gegebene Darſtellung der Perſon Chriſti wahr und ihrer Idee adäquat, ſo bleibt ſie wahr, mag Chriſtus mit einem Nikodemus u. ſ. w. ſo geſprochen haben oder nicht, — ſie iſt wahr, weil ſie die der abſoluten Idee des Chriſtenthums entſprechende iſt."

behaupten, so gewiß die Entstehung der christlichen Kirche nur durch den festen Glauben an den Auferstandenen möglich war, so gewiß konnte auch dieser Glaube auf keinem anderen Grund beruhen, als auf der historischen Wahrheit der Auferstehung Jesu (s. Bengel's Archiv für theologische Studien S. 715). — Der Apostel Paulus war der eine der Gewährsmänner für die Auffassung der Tübinger Schule — aber gerade er wird zum classischen Zeugen wider das dogmatische Princip der Tübinger Geschichtschreibung, damit aber auch zum Hauptzeugen wider die ganze Auffassung des Urchristenthums. — Ist Christus wirklich mehr, als wozu ihn diese Auffassung macht, so lassen sich die Gegensätze zwischen Denen, welche er selbst zu seinen Aposteln berufen, wohl immerhin denken, aber nicht Gegensätze, welche bis zu der Spitze des schroffsten Parteihaders fortgehen und nur ein lediglich äußerliches Zusammenbestehen übrig ließen. Die katholische Kirche wird allerdings in gewissem Sinn das schon zu Grunde Liegende seyn müssen, wenn sie in ihrer concreten Gestalt freilich sich erst bilden konnte in langsamem Werden und wenn die ganze Kirchen- und Dogmengeschichte nur sagen kann: aus seiner Fülle haben wir genommen Gnade um Gnade.

Neben dem Apostel Paulus hat die Tübinger Schule das Evangelium Johannis als zweites großes Zeugniß für ihre Auffassung aufgerufen, aber, so wenig die Räthsel, die dieses Evangelium auch einer gläubigen Betrachtung darbietet, für gelös't angesehen werden können, so wird doch gerade dieses Evangelium wieder ein Hauptzeugniß gegen diese Schule. Das Evangelium bis in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts herabzurücken, widerspricht so sehr aller historischen Wahrscheinlichkeit, kommt in solchen Conflikt mit positiven historischen Zeugnissen, daß selbst Kritiker, welche die Authentie preisgeben zu müssen meinen, nicht über den Anfang des zweiten Jahrhunderts herabzugehen vermögen (vgl. Weizsäcker Untersuchungen über die ev. Geschichte I. S. 220 — 238, S. 298). *)

Ist dem aber also, so wird vorab die Frist der Evangelienbildung um ein Gutes reducirt werden müssen, wie denn in dieser Beziehung schon früher, namentlich von Köstlin Retraktationen vorkamen — es wird aber die Entstehung des Kanons überhaupt — oder wenigstens der kanonischen Schriften viel weiter hinaufgerückt werden müssen und damit das Zeugniß der pseudoclementinischen Literatur, das von so großem Einfluß für die Baur'sche Ansicht war, wesentlich geschwächt werden. Scheint es sich auch nur um ein Mehr oder Weniger der Zeitdauer, damit um etwas fast Unwesentliches zu handeln, so machen doch die Consequenzen, die sich aus einer solchen zeitlichen Verengerung des Rahmens der Entwickelung ergeben diese Frage zu einer principiellen — je näher diese Schriften den Ereignissen, von welchen sie reden, gerückt werden, desto weniger ist es möglich, aus der Geschichte des Urchristenthums auszumerzen, was mit den Voraussetzungen des Historikers nicht ganz stimmen will, desto mehr müssen wir uns bequemen, doch wieder zu Vorstellungen zurückzukehren, die von der Tübinger Schule längst für überwunden erklärt waren. — Wie aber eine veränderte Anschauung von dem Anfang des Christenthums auf die ganze Vorstellung von dessen Geschichte einwirke, das können wir an Baur am deutlichsten sehen, der auch darin als das Haupt der Schule erscheint, daß er allein die Consequenzen auch in der Kirchengeschichte weiter herab durchzu führen unternahm. Wir haben bereits gesehen, wie die mangelhafte Anschauung von der Entstehung des Christenthums sich in der Ansicht von den Resultaten der geschichtlichen Entwickelung reflektirt. Die nach Baur's Tode zum Bedauern aller aufrichtigen

*) Es ist gewiß sehr bezeichnend, daß neuestens Strauß in seinem „Leben Jesu für das Volk" Paulus und das johanneische Evangelium abschätzig behandelt, in dem ersteren einen Visionsmenschen, der das Christenthum durch seine Christologie auf falsche Bahnen geleitet, in dem letzteren einen Meister des Halbdunkels sieht. Welcher Contrast mit den enkomiastischen Aeußerungen namentlich Baur's über den ächten Apostel und über das zarte, eine, rechte Evangelium! Spricht sich in diesem Wechsel der Stimmung nicht deutlich das Gefühl aus, daß man nicht auf Paulus pochen und Christus selbst zum bloßen Weltweisen machen, nicht im Johannisevangelium ein spätes apokryphes Produkt und zugleich ein zartes rechtes Hauptevangelium sehen kann?

Schüler Baur's, die nicht gerade durch Dick und Dünn ihm folgen wollten — herausgegebenen Vorlesungen über neueste Kirchengeschichte, geben die zwar oft sehr pikanten, aber leider! nur zu klaren Belege eines mit der ganzen kirchlichen Entwickelung zerfallenen, wenn auch seiner selbst nicht ganz bewußten Radikalismus. Aber auch die mittleren Partieen der Geschichte enthalten deutliche Spuren dieser Entwickelung. Während in der früheren Periode Baur's mit dem Punkte, an dem sich das eigenthümliche Gebiet der Tübinger Schule abgrenzte — d. h. mit der Entstehung der katholischen Kirche — die Wege seiner Geschichtschreibung mit denen der conservativsten Historiker ziemlich parallel gingen — ja der Satz, daß das jeweil Wirkliche auch das Vernünftige sey, seiner Geschichtschreibung geradezu einen katholisirenden Karakter aufzuprägen schien, während Darstellungen von Objekten, die Baur congenial waren, wie vor Allem, von der Gnosis im Allgemeinen nur beistimmend aufgenommen werden konnten, während nur in der einseitigen Bevorzugung der Dogmengeschichte und namentlich der Geschichte der theologischen Dogmen sich der intellektualistische Standpunkt, der für das tiefste Wesen der Religion nicht geöffnete Blick des Verf. sich verrieth, während eben nur die Lobsprüche, mit denen die speculative Tiefe der Väter der christlichen Dogmatik gefeiert wurden, den Verdacht zu erregen geeignet waren, ob nicht am Ende diese speculative Tiefe einem Athanasius u. A. mehr geliehen als eigenthümlich sey und eine genauere Untersuchung erst daran erinnerte, daß die Frage nach der objektiven Wahrheit des christlichen Dogmas für den Verfasser, dem alle Objektivität in die Idee in das Selbstbewußtseyn fiel, für den die äußere Geschichte nur gleichgiltiges Substrat war — ferne liege — während so im Anfang der Widerspruch zwischen Idee und Wirklichkeit in Hegel'scher Weise verdeckt war — hatte der Durchbruch dieses versteckten Dualismus bei der Darstellung der Erscheinung Christi selbst, die Folge, daß auch in der ferneren Geschichte Spuren eines mehr rationalistischen Oppositionsgeistes sich finden: während — fast wie aus alter Liebhaberei Athanasius wenigstens noch auf gleicher Höhe bleibt mit dem Arianismus, wird dagegen der Pelagianismus entschieden über den Augustinismus gestellt und auch Augustins großes Werk, de civitate Dei, einer ziemlich vernichtenden Kritik unterworfen — wohl die stärkste und extremste Retraktation, die sich Baur — der Symboliker! nicht allein der Dogmenhistoriker erlaubt hat (vgl. die Geschichte der christlichen Kirche vom 3ten—6ten Jahrhundert). Es ist nicht dieses Orts, diese Spuren weiter zu verfolgen, denn die spätere christliche Kirchengeschichte hat mit der Tübinger Schule nichts zu thun, so viel sie auch Baur persönlich verdankt.

Wenn sich dann auch auf diesem Punkte wieder zeigt, wie wenig der ursprünglich bei der Kritik eingenommene Standpunkt festgehalten werden konnte — wie die absolute Philosophie am Ende nur noch in Resten ihrer Terminologie als „das Allgemeine "die Idee u. s. w. ihre Existenz in dieser Geschichtschreibung fristet — wie gerade unter den Händen eines so gewissenhaften Gelehrten, wie Baur einer war, die Voraussetzung der Allmacht der Idee über den geschichtlichen Stoff sich consequent selbst aufheben mußte und wie das, worein in zweiter Linie die Schule selbst ihren Hauptruhm setzte, die rein geschichtliche, d. h. in ihrem Sinn rein natürliche Auffassung des Christenthums an den wichtigsten Punkten weit davon entfernt ist, in befriedigender Weise durchgeführt zu seyn, so scheint freilich von der Bedeutung, die sie selbst für sich in Anspruch nimmt, auch auf unserem Standpunkt wenig mehr übrig zu bleiben. Aber es fragt sich eben, ob nicht gerade das ihre schwache Seite ist, worauf sie sich capricirt hat, — ob sie auf den Ruhm, die geschichtliche Erkenntniß des Christenthums gefördert, wo nicht angebahnt zu haben, Anspruch machen kann, nicht weil sondern obgleich sie das Eingreifen des Uebernatürlichen läugnet. In der That wird eine unbefangene Theologie nicht nur dabei stehen bleiben, der Person Baur's das zuzugestehen, was ihr oben zugestanden worden ist, das Verdienst, die Dogmengeschichte in gewissem Sinn erst geschaffen und über viele Punkte, namentlich der älteren Kirchengeschichte mit eindringendem Scharfsinn Licht verbreitet zu haben, sondern sie wird der Tübinger Schule eine hervorragende Be-

deutung für die heutige Theologie nicht verweigern. Welche Stelle ihr gebührt, wenn man sie in der Reihe der verschiedenen Darstellungen der Kirchengeschichte von den Magdeburger Centurien an in's Auge faßt, hat Uhlhorn in den beiden Artikeln über die verschiedenen Darstellungen der Kirchengeschichte (s. Jahrbb. f. d. Theol. Bd. II. S. 671 ff, Bd. III. S. 280 ff.) gezeigt. Fragt man nach dem bleibenden Resultat dieser Schule, so läßt sich ihre ganze Wirksamkeit dahin vielleicht zusammenfassen: sie hat die Veranlassung zur Entstehung einer neutestamentlichen Theologie gegeben, — daß die Untersuchungen über den theologischen Gehalt der einzelnen neutestamentlichen Schriften in ihrer Eigenthümlichkeit, wie sie neuerdings so zahlreich und gründlich an's Licht getreten sind — wenn auch noch nirgends in wahrhaft umfassender Weise,*) von streng conservativer Seite her mit einigem Mißtrauen angesehen werden konnten, zeugt eben für ihren bedenklichen Ausgangspunkt (vgl. J. Köstlin, Einheit und Manchfaltigkeit der neutestamentlichen Lehre, Jahrbb. f. d. Theol. II. Bd. S. 327 ff). Baur selbst konnte sich freilich in die Art, wie diese Untersuchungen auch von gläubiger Seite aus geführt wurden, nicht finden — für ihn gab es nur die Alternative: schroffer Gegensatz oder Einheit im Sinne des alten Begriffs vom Kanon. Ueber diesen Punkt war mit ihm so wenig zu rechten als über das schlechthinige Wunder — und doch beraubte er sich mit der geringschätzigen Art, wie er über alle solche Versuche urtheilte, auch wenn sie nicht wie im Anfang wohl ihm gegenüber geschehen mochte, in einseitig apologetischem Interesse befangen waren, selbst seines Ruhms. Freilich, wenn diese Disciplin und die Hand in Hand damit gehende Evangelienkritik in die Dogmatik zunächst auch negativ einzugreifen schienen, wenn vom Boden einer neutestamentlichen Theologie aus das Bedürfniß nach Umbildung wichtiger dogmatischer loci sich erhebt — ja wenn kein Theil unserer ererbten Theologie von dem Einfluß eines nach dieser Methode unternommenen tieferen Eindringens in die Schrift unberührt bleiben kann, so wird andererseits die von Baur angeregte, aber von den Prämissen seines Immanenzstandpunkts freigemachte geschichtliche Erfassung der h. Schrift, die sichersten Waffen darbieten eben gegen die Versuche, das Uebernatürliche, Göttliche, das Wunder und damit am Ende Gott selbst uns zu rauben. Es hat sich das schon erwiesen in den Kämpfen, die über das Centraldogma, über die Christologie in unseren Tagen entbrannt sind. Die Rodomontaden, in denen das neue Leben Jesu von Strauß wiederholt die wissenschaftliche Ueberlegenheit seines Verfassers feiert, weist eben nicht auf wirkliches Gefühl der Stärke bei ihm hin. Die Rollen haben sich wohl umgekehrt seit 1835. Wenn sich Strauß einst wegen eiskalter Ruhe bewundern lassen konnte und die ersten Worte, welche die gläubige Theologie damals in ihrer Ueberraschung hervorbringen konnte, wie Angstrufe klingen mochten, so zeugt die Art, wie Strauß nun den Staub von den Füßen schüttelt, um zu den Heiden zu gehen, eben nicht von eiskalter Ruhe — während die Wissenschaft, die an der von dem ersten Buch ausgehenden Bewegung gelernt hatte, kritische Waffen zu führen, im Allgemeinen schon durch die Ruhe, mit der sie diese Angriffe aufnahm, zeigte, daß sie für sich nichts zu fürchten habe und daß die allmählich ausgebildete „biblische Kritik" — einem ganz anderen Standpunkt als dem Straußischen zu gut komme. Strauß mag die Versuche, die Resultate der Tübinger Schule zu modificiren und die Intentionen in positivem Sinn auszubeuten als Halbheiten bezeichnen, hierin einstimmig mit den „Ganzen" in einem anderen Lager — der Mann, der wie kein anderer — wohl auch nach Strauß — ein Ganzer war, war nach anderer Seite hin doch wieder kein Ganzer im Strauß'schen Sinn, d. h. im Sinne einer keine Consequenzen scheuenden Einseitigkeit — der Gottmensch. Sein Bild, wie es der Glaube innerlich hat, mit unseren unzureichenden Begriffen auch dem Auge des Verstandes so viel wie möglich vorzumalen, sein Bild in der Geschichte der von ihm gegründeten Kirche und vor Allem in dem Zeugniß Derer, die seine Herrlichkeit sahen, wieder zu finden, ist die klar erkannte Auf-

*) Die neutestamentliche Theologie von Baur's Collegen Schmid hat doch noch zu wenig gründliche Vorarbeiten für die einzelnen Lehrbegriffe gehabt, als daß sie ganz genügen könnte.

gabe der neueren Theologie. Wenn die ſcharfen Sinne der Tübinger Schule ſich bemüht haben, ein möglichſt vollſtändiges Bild ſeiner Menſchheit — wenn auch in einſeitig naturaliſtiſcher Manier zu entwerfen, warum ſollten wir dieſen Entwurf nicht benutzen, um die Züge, die das Glaubensauge ſo deutlich ſchaut, die Züge des Eingeborenen vom Vater voller Gnade und Wahrheit nur deſto menſchlich näher zu erblicken und von Neuem dadurch uns getrieben fühlen zu dem Verſuch, das Geſammtbild des Herrn in ſeiner eben ſo göttlichen als menſchlichen Wahrheit uns vorzuhalten?

Zum Schluß möge eine Ueberſicht der Schriften Baur's, wobei in Bezug auf die in Zeitſchriften und Programmen zerſtreuten Aufſätze keine Vollſtändigkeit erſtrebt wird, folgen.

I. Die auf den Kanon bezüglichen hauptſächlichen Schriften ſind im Laufe der Darſtellung mehrfach erwähnt worden. — An die beiden Hauptwerke, die Monographie über den Apoſtel Paulus (1845) und die kanoniſchen Evangelien (Tüb. 1847) ſchließt ſich an „das Markus-Evangelium nach ſeinem Urſprung" ꝛc., 1851. Dann eine ganze Anzahl von Schriften und Aufſätzen ſeiner Mitarbeiter, ſowie Abhandlungen aus ſeiner eigenen Feder, welche theils die größeren Werke vorbereiteten, theils Aufſtellungen in den letzteren zu erläutern und zu decken hatten. Außer dem Schwegler'ſchen Werke, „das nachapoſtoliſche Zeitalter", 1845, iſt zunächſt als mehr zuſammenfaſſendes Werk zu nennen: Ritſchl, „altkatholiſche Kirche", 1. Aufl. Bonn 1850; Reinh. Köſtlin, „der Lehrbegriff des Joh.-Evangel.", Berlin 1843; Derſ., „ſynoptiſche Evangelien", Tüb. 1851. Dann Zeller, „die Apoſtelgeſch. nach Inhalt und Urſprung". 1854. — Wie dieſes letztere Werk entſtanden iſt aus Aufſätzen Zeller's in den Tübinger Jahrbüchern 1849—1851, ſo war Baur's „Paulus" ſelbſt durch eine Anzahl bereits oben namhaft gemachter Abhandlungen vorbereitet, den Abhandlungen über die korinthiſchen Parteien, die Paſtoralbriefe, den Römerbrief, den Urſprung des Epiſkopats, mit Ausnahme der Schrift über die Paſtoralbriefe, 1835, ſämmtlich in der Tübinger Zeitſchrift erſchienen. Außerdem dürfte noch zu nennen ſeyn das Programm über die Rede des Stephanus, 1829, und der Aufſatz über Gloſſolalie in der Tübing. Zeitſchrift, Jahrgang 1830, II. Heft. — Hiezu kommen ſpäter noch Abhandlungen zur Erklärung der Korintherbriefe, 1850 und 1852, über die Theſſalonicherbriefe, 1855, über Zweck und Gedankengang des Römerbriefs, 1857, über den erſten Brief Petri, 1856, ſämmtlich in den Tübinger Jahrbüchern; dann die Unterſuchungen über den Hebräerbrief von Köſtlin, Tüb. Jahrbb. 1853 u. 1854. — Die Schrift über die kanoniſchen Evangelien war hauptſächlich durch Baur's Unterſuchungen über die Compoſition und den Karakter des Evangeliums Johannis in den Tüb. Jahrbb. 1844 vorbereitet, dann durch Abhandlungen von Schnitzer ebendaſ. 1842, Zeller ebendſ. 1845 IV. und 1847 I., betreffend die johanneiſche Frage; in Bezug auf den Lukas durch die Abhandlung von Zeller, Tübing. Jahrbb. 1843 I., über den dogmat. Karakter des 3. Evangel., ſowie durch die Schrift Ritſchl's: das Evang. Marcion's und das Evangel. des Lukas, Tüb. 1846, und Baur's Abhandlung in den Tüb. Jahrbb. 1846; die ſpäteren, auf die Evangelienfrage bezüglichen Verhandlungen der Tübinger Schule dienten namentlich der Erörterung der johanneiſchen Frage. Hier namentlich griff Hilgenfeld ein theils durch ſein Wort über das Evangelium und die Briefe Johannis, 1849, theils durch ſeinen Aufſatz: das johanneiſche Evangelium und ſeine gegenwärtigen Auffaſſungen in ſeiner Zeitſchrift von 1859, III. IV., theils endlich namentlich durch Aufnahme des Streits über die Paſſahfeier, der zunächſt von Baur in den Tübinger Jahrbb. 1848, II. begonnen und ebendaſelbſt 1857, II. fortgeſetzt worden war, und der nun nach einer Reihe vereinzelter Abhandlungen gegen Weitzel und Steitz in einer eigenen Schrift über den Paſſahſtreit, 1861, ausführlicher erörtert wurde. Die Apokalypſe wurde von Baur ſelbſt in den Tübinger Jahrbb. 1852, III. IV. 1855, II. behandelt.

Im Zuſammenhange mit der kanoniſchen Frage ſteht auch die Behandlung der clementiniſchen Schriften, in Beziehung auf welche neben der Abhandlung Baur's in

den Tübinger Jahrbb. 1844 namentlich die Schrift von Hilgenfeld, „die clementiniſchen Recognitionen und Homilien", Jena 1848, und eine ganze Reihe daran ſich anſchließender Abhandlungen zu nennen ſind. Auch Baur's Schrift: „Die ignatianiſchen Briefe und ihr neueſter Kritiker", 1848, ſteht noch mit dieſen Fragen im Zuſammenhange. — Endlich mag noch die letzte Abhandlung Baur's, die bei ſeinen Lebzeiten veröffentlicht wurde, über den *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, in Hilgenfeld's Zeitſchrift von 1860, erwähnt werden. Die Vorleſungen Baur's über neuteſtamentliche Theologie, die er dem Unterzeichneten gegenüber für ſeine liebſte Vorleſung erklärte, wurden nach ſeinem Tode herausgegeben.

II. Das zuſammenfaſſende Werk: „Das Chriſtenthum und die chriſtliche Kirche der drei erſten Jahrhunderte", 1ſte Auflage 1853, 2te Auflage 1860, — bildet zugleich den Uebergang zu einer zweiten Kategorie von Schriften — den eigentlich hiſtoriſchen. — Eingeleitet durch die Schrift über die Epochen der Kirchengeſchichtſchreibung, 1852, fand dieſes Werk ſeine Fortſetzung in der „Geſchichte der chriſtlichen Kirche vom Anfange des vierten bis zum Ende des ſechſten Jahrhunderts", 1859, und durch „die chriſtliche Kirche des Mittelalters", die, von ihm druckfertig hinterlaſſen, nach ſeinem Tode herausgegeben wurde, 1861. Zur Ergänzung erſchienen: die Vorleſungen über neueſte Kirchengeſchichte, 1862, und aus ſeinen Vorleſungen über allgemeine Kirchengeſchichte die fehlenden Perioden. — Die dogmengeſchichtlichen Monographien über Manichäismus, Gnoſis, Lehre von der Verſöhnung und über die Lehre von der Trinität ſind bereits namhaft gemacht. — Dem Compendium über Dogmengeſchichte, 1. Aufl. 1847, 2. Aufl. 1858, folgten eueſtens die Herausgabe ſeiner Vorleſungen über Dogmengeſchichte, 1. Bd. 1865. — Dieſen größeren Werken können wir die Abhandlungen über Gnoſticismus und Arianismus, 1826, Apollonius von Tyana (1852) und das Chriſtliche des Platonismus (1837), die erſtgenannte als Programm, die letzteren in der Tübinger Zeitſchrift, dann die über Seneca und Paulus in der Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie, 1858, ſowie die Abhandlung über den Verfaſſer der Philosophumena Origenis anfügen.

III. Eine dritte Klaſſe von Schriften Baur's ſind die ſymboliſchen. Neben dem aus Aufſätzen in der Tübinger Zeitſchrift entſtandenen Werk gegen Moehler: „Gegenſatz des Katholicismus und Proteſtantismus", 2te Aufl. 1836 — ſind hier nur zu nennen: die Abhandlungen über den Gegenſatz zwiſchen dem lutheriſchen und reformirten Lehrbegriff (Tübinger Jahrbb. 1847, 1848, 1855).

Die früheſten Angriffe hatte die Tübinger Schule als ſolche wohl von Dietlein zu erfahren: „Das Urchriſtenthum", Halle 1845. In demſelben Jahre wandte ſich Thierſch — in dem „Verſuch zur Herſtellung des hiſtoriſchen Standpunktes für die Kritik der neuteſtamentlichen Schriften" — gegen die Schule. In unmittelbarer Oppoſition bewegte ſich auch das Werk von Lechler: „Das apoſtoliſche und nachapoſtoliſche Zeitalter", 1. Aufl. 1851, 2. Aufl. 1857. — Zu einer objektiveren Art der Beſprechung der Tübinger Schule gab das Sendſchreiben von Haſe an Baur den Ton an, 1855, ein Schreiben, das Baur in höchſt würdigem Tone beantwortete. Gereizter war ſein Widerſpruch gegen die oben mehrfach citirte Abhandlung von Uhlhorn über die Tübinger Schule in ſeiner Schrift: „Die Tübinger Schule" u. ſ. w., 1. Aufl. 1859, 2. Aufl. 1860.

Die hauptſächlichen, nach Baur's Tode laut gewordenen Stimmen über die Tübinger Schule ſind bereits angeführt. Außerdem möge noch an das, was C. Schwarz in ſeiner „Geſchichte der neueſten Theologie und Reuß in der „Geſchichte der heil. Schriften" §. 344. ausgeführt haben, ſowie an den Artikel über die Tübinger Schule von Pfr. Beckh in der Zeitſchrift für Proteſtantismus und Kirche, Jahrg. 1864. S. 1, erinnert werden.

H. Schmidt.

Verzeichniß

der

im zwanzigsten Bande enthaltenen Artikel.

	Seite
Locarno, die evangelische Gemeinde in	1
Lohn	4
Louise Henriette, Kurfürstin von Brandenburg	14
Lowth, Robert	64
Lübeck, kirchlich	17
Lübeck, Reformation	19
Lukas von Prag und die Böhmischen Brüder	23
Lutheraner, separirte	51
Lydius, Martin	62
Lydius, Balth. Joh. Jak	63
Mailändische Kirche	66
Mailänder Synoden	73
Major, Joh.	75
Malebranche, Nik.	77
Marcus Eremita	85
Marezoll, Joh. G.	91
Marie à la Coque	92
Marlorat, Augustin	93
Marnix, Philipp	96
Marsilius von Padua	109
Martinius, Matthias	113
Maximus der Bekenner	114
Meinrad	196
Mendelssohn-Bartholdy, Felix	146
Mentzer, Balthasar	149
Mercator, Marius	153
Messe, Meßopfer	158
Milner, Joseph u. Isaak	162
Mörlin, Maximilian	167
Moeser, Justus	170
Moldau	172
Monheim, Joh.	174
Morata, Olympia	181
Moschus, Joh.	184
Mosellanus, Peter	186
Mülhausen im Elsaß, Reformation	187
Murner, Thomas	191
Mutianus, Rufus Conrad	194
Nadab	199
Nantes, Edikt von	199
Nerses	210
Nikolaustag	219
Ninive und Assyrien	219
Nolaskus, Petrus	235
Nollius, Heinr.	238
Notburga, die heil.	240
Nothwehr	241
Obed-Edom	242
Olearius, Theologengeschlecht	243
Orkney- und Shetland-Inseln	251
Ortlieb von Straßburg	253
Osiander, Joh.	254
Ostiarier	256
Otther, Jakob	257
Oxforder Essays und Reviews	259
Pacianus	314
Palästina, Evangelisation	315
Paley, William	322
Palladius	330
Paradies	332
Paris, Synoden	377
Parker, Theodor	382
Pascha annotinum	389
Pella	390
Pelt, A. F. L.	391
Persien, Christenverfolgung	393
Peucer, Kaspar	393
Pezel, Christoph	398
Philemon, Brief Pauli an	400
Philipperbrief	400
Pordage, Joh.	401
Präadamiten	408
Predigt	410
Proles, Andreas	429
Pseudepigraphen des A. T.	431
Pufendorf, Sam.	431
Pullus, Robert	434
Quelen, Erzbischof von Paris	437
Raynald, Odorich	440
Reformation, Jus reformandi	440
Refuge, Eglises du	496
Regensburger Bündniß	529
Renata von Ferrara	627
Renato Camillo	531
Reußische Fürstenthümer	534
Richter, Aemilius Jul.	553

Digitized by Google

Verzeichniß der im zwanzigsten Bande enthaltenen Artikel

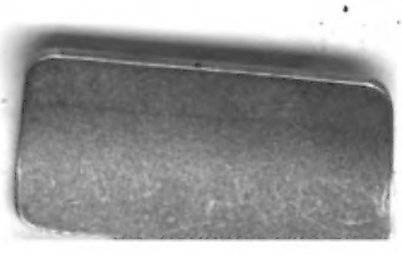
	Seite		Seite		Seite
Richter, Joh. Heinr. . .	567	Sachs, Hans	636	Schade, Joh Caspar . .	688
Rivet, Andreas	577	Sack, Aug. Fr. Wilh. .	653	Schinner, Matth. . . .	691
Robinson, Eduard . . .	577	Sack, Friedr. Sam. Gott-		Schleswig-Holstein . .	694
Rochus, der heil. . . .	581	fried	662	Schnurrer	714
Röhr, Nachtrag	582	Sackbrüder, englische . .	667	Schöpfung	718
Römer, Brief Pauli an die	583	Sahak	667	Schubert, G. H. . . .	740
Ronsdorfer Sekte . . .	606	Sam, Konrad	670	Schuppius, J. B. . . .	749
Rosenbach, Joh. Georg .	616	Sarcerius, Erasm. . .	682	Australien	755
Roth, [redacted] Joh. Friedr.	618	Sarcerius, Wilh. . . .	686	Baur, Chr. Fr., und die	
Ryswi[redacted]auſel . . .	627	Schade, Georg	686	Tübinger Schule . .	762

Druck der Engelhard-Reyher'schen Hofbuchdruckerei in Gotha.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google


Digitized by Google